

GÊNERO, INTERSECCIONALIDADE E AS DISPUTAS PELOS SENTIDOS DE CIDADE

ENTRE FRESTAS E FRONTEIRAS



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE**

**ENTRE FRESTAS E FRONTEIRAS: GÊNERO,
INTERSECCIONALIDADE E AS DISPUTAS PELOS
SENTIDOS DE CIDADE.**

DÉBORA MATIAS DE SOUSA

NITERÓI, RJ
(Janeiro /2025)

DÉBORA MATIAS DE SOUSA

**ENTRE FRESTAS E FRONTEIRAS: GÊNERO,
INTERSECCIONALIDADE E AS DISPUTAS PELOS
SENTIDOS DE CIDADE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**.

Orientador: ANA CABRAL RODRIGUES

NITERÓI, RJ
(Janeiro /2025)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

**ENTRE FRESTAS E FRONTEIRAS: GÊNERO,
INTERSECCIONALIDADE E AS DISPUTAS PELOS
SENTIDOS DE CIDADE.**

DÉBORA MATIAS DE SOUSA

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: _____

PROF^a DR^a ANA CABRAL RODRIGUES
UFF

PROF^a DR^a FLÁVIA DE SOUSA ARAÚJO
UFAL

PROF^a DR^a CARLOS ALBERTO RIBEIRO COSTA
UFF

PROF^o DR^o CARLOS EUGÊNIO SOARES
UFF

Dedico este ensaio às mulheres que teceram, com bravura e encantamento, os caminhos que me permitiram alcançar voos outrora inimagináveis. À minha mãe, minha bisavó, minha avó, minhas tias, primas e amigas.

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos à minha mãe Ester, que mesmo distante territorialmente me forneceu amparo afetivo necessário para prosseguir;

Agradeço ao meu companheiro Daniel, cuja presença foi um alicerce indispensável ao longo desta jornada. Com carinho, afeto e companheirismo, ele esteve ao meu lado, oferecendo suporte nos altos e baixos desta trajetória. Sua dedicação, especialmente no apoio emocional que sempre me forneceu e continua a fornecer, foi fundamental para que eu pudesse concluir este trabalho, te amo. Axé para nós;

Agradeço aos meus queridos bichinhos [Frida, Bira, Gilberto, Chicó e Velho], que, à sua maneira única, me ofereceram amor e companheirismo incondicionais, tornando mais leves as longas jornadas de leitura e escrita desta pesquisa;

À minha querida amiga Maria Caroline, registro meus mais profundos agradecimentos. Nos momentos mais turbulentos desta trajetória, ela me acolheu com generosidade e esteve sempre presente, seja para compartilhar o riso ou enxugar as lágrimas. Suas palavras, repletas de carinho e força, foram verdadeiras injeções de ânimo nos instantes mais desafiadores, tornando o caminho mais leve e possível. Te amo e te admiro;

Aos meus amigos Isac, Fernando e Thiago, agradeço profundamente pela escuta atenta e pelo amparo que sempre me ofereceram, mesmo nos encontros e desencontros da vida. Vocês não apenas estiveram presentes com sua amizade, mas também fomentaram minhas indagações de pesquisa, contribuindo para enriquecer este caminho com diálogos significativos e inspirações constantes;

Agradeço profundamente à minha família, especialmente às mulheres que a compõem, cuja bravura e resistência abriram caminhos para que, hoje, mais uma mulher, vinda da periferia e filha de uma empregada doméstica, pudesse realizar o sonho de se tornar mestre. Este marco é fruto de suas lutas, força e inspiração, que sempre carregarei comigo;

Aquele(a) que me protege, me guia e me ampara espiritualmente, receba minha mais sincera e profunda gratidão;

Agradeço profundamente à minha sogra - dona Fátima, que me acolheu em sua casa durante o período do mestrado, proporcionando a base necessária para que eu pudesse iniciar e concluir essa etapa. Sua generosidade e acolhimento foram fundamentais para a realização deste sonho;

Às pessoas que dedicam parte do seu tempo para me enviar boas energias e solicitar proteção e amparo em meu favor, expresso minha mais profunda gratidão;

Agradeço à minha orientadora Dr^a Ana Cabral Rodrigues por tecer comigo as possibilidades que deram vida a esta pesquisa, transformando aquilo que eu acreditava não caber nela no motor principal do meu modo de investigar. Sou grata por ampliar minha perspectiva, não apenas sobre as questões de pesquisa, mas também sobre os modos de me enxergar nesse processo;

Agradeço aos professores (a) Drs. Carlos Eugênio, Carlos Alberto Ribeiro Costa e Flávia Araújo por aceitarem o convite de me auxiliar nos direcionamentos desta pesquisa. Sua leitura atenta, combinada com sugestões valiosas, foi essencial para aprimorar os caminhos traçados ao longo deste trabalho;

Agradeço aos meus colegas do grupo de pesquisa pelas valiosas trocas, seja nos cafés ou nos encontros online, que foram essenciais para ampliar minhas perspectivas de trabalho e enriquecer minha visão de mundo de maneiras diversas;

Agradeço à UFF, em especial ao PPPG e ao corpo docente do Mestrado em Psicologia, pela rica troca de saberes e aprendizado ao longo dessa jornada. Sou grata também pelo trabalho dos técnicos e terceirizados que estão comprometidos em aprimorar nosso curso e fortalecer nossa busca pela excelência;

Por fim, agradeço aos meus colegas de classe, com quem, ao longo desta jornada de escrever a dissertação, construímos uma rede de apoio mútuo essencial, um espaço seguro e acolhedor para trocas, desabafos e incentivos. Um agradecimento especial a Safira e Júlia, mulheres inspiradoras com quem tive a honra de estreitar laços graças ao mestrado;

Uma flor nasceu na rua!
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.
Uma flor ainda desbotada
ilude a polícia, rompe o asfalto.
Façam completo silêncio, paralisem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.

Carlos Drummond de Andrade, 2012

RESUMO

Este trabalho se constitui na intenção de investigar as assimetrias de gênero, raça e classe nas configurações urbanas brasileiras, entendendo cidade como discurso e arena de disputa simbólica e material. Metodologicamente, a dissertação articula a teoria materialista da análise do discurso, com base em Eni P. Orlandi, e a interseccionalidade por Carla Akotirene, para examinar as formas pelas quais as desigualdades estruturais se manifestam nos espaços urbanos, impactando de maneira desproporcional as corpos femininas, sobretudo as mulheres que estão em condições de sobre-vivência. O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro oferece uma contextualização histórica da formação das cidades brasileiras a partir das lentes de gênero e raça, apontando como as marcas coloniais ainda estruturam as dinâmicas urbanas. O segundo capítulo adota a interseccionalidade como método, evidenciando os impactos das exclusões urbanas sobre as mulheres e como estas (re)existem, recriam vida e disputam sentidos nos espaços urbanos. O terceiro capítulo faz uma breve cartografia das práticas femininas que subvertem as lógicas opressivas nos espaços urbanos, abordando desde a cultura de frestas até intervenções artísticas, redes de afeto e resistências cotidianas. O objetivo da pesquisa é destacar como gênero, raça e classe, enquanto categorias analíticas indissociáveis, são fundamentais para compreender as dinâmicas urbanas e apontar como cidades se constituem como espaços de exclusão e também de (re)existência. Conclui-se que, embora as cidades sejam marcadas por projetos excludentes, as corpos femininas, reconfiguram sentidos urbanos por meio de práticas criativas, insurgentes e solidárias, abrindo frestas para a construção de futuros mais justos e equitativos.

Palavras chave: cidade, discurso, interseccionalidade, assimetrias, resistência, frestas e reinvenção de vida.

ABSTRACT

This work aims to investigate the asymmetries of gender, race, and class in Brazilian urban configurations, understanding the city as both discourse and an arena of symbolic and material disputes. Methodologically, the dissertation integrates Eni P. Orlandi's materialist theory of discourse analysis with Carla Akotirene's interseccionalidade framework to examine how structural inequalities manifest in urban spaces, disproportionately impacting women's bodies, particularly those living in conditions of *sobra-vivência* (surplus existence). The work is structured into three chapters. The first provides a historical contextualization of the formation of Brazilian cities through the lenses of gender and race, highlighting how colonial legacies continue to shape urban dynamics. The second chapter adopts interseccionalidade as a methodological tool, revealing the impacts of urban exclusions on women and exploring how they (re)exist, recreate life, and contest meanings in urban spaces. The third chapter offers a brief cartography of women's practices that subvert oppressive urban logics, covering themes such as the culture of cracks (*cultura de frestas*), artistic interventions, networks of solidarity, and everyday resistance. The research aims to underscore how gender, race, and class, as inseparable analytical categories, are fundamental to understanding urban dynamics and illustrating how cities function as spaces of exclusion and also of (re)existence. The study concludes that, although cities are marked by exclusionary projects, women's bodies—particularly those relegated to the condition of *sobra-vivência*—reshape urban meanings through creative, insurgent, and solidaristic practices, opening cracks for the construction of more equitable and just futures.

Keywords: city, discourse, intersectionality, asymmetries, resistance, cracks, and reinvention of life.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Capa da dissertação	01
Figura 2 - Conjunto de imagens da cidade do Rio de Janeiro da multiartista Lorrana Melo	13
Figura 3 - Sem título	14
Figura 4 - Imagem A- Colagem das representações das mulheres no curta documental Elas não podem parar. Imagem B Colagem das representações dos homens no curta documental Elas não podem parar.	17
Figura 5 - Colagem sem título	29
Figura 6 - Colagem produção de fronteiras	32
Figura 7 - Sem título	56
Figura 8 - Sem título.....	63
Figura 9 - Gráfico das proporções das nomeações das vias públicas da cidade São Paulo tendo gênero como elemento analítico	63
Figura 10 - Sem título.....	64
Figura 11 - Diferença proporcional entre alguns monumentos de São Paulo	65
Figura 12 - Monumento do Borba Gato sendo queimado por intermédio do grupo Revolução Periférica	67
Figura 13 - Colagem As mulheres precisam ficar de olho	70
Figura 14 - Imagem A - Sujeito cindido. Imagem B - Sujeito projetado	80
Figura 15 -Sem título	94
Figura 16 - A flor na brecha	101
Figura 17 - Progressão da Fresta - 1/4 técnica dupla exposição	102
Figura 18 -Progressão da Fresta - 2/4 técnica dupla exposição	115
Figura 19 -Progressão da Fresta - 3/4 técnica dupla exposição	126
Figura 20 - Conjunto de imagens da performance de Grada Kilomba O barco	136
Figura 21 -Progressão da Fresta - 4/4 técnica dupla exposição	137
Figura 22 - Colagem Atravessando as fronteiras	151

Figura 23 -Colagem Festa cotidiana	152
Figura 24 -Colagem Entre mundos	153
Figura 25 -Colagem Ocupar é resistir	154
Figura 26 - Colagem Cidades erguidas sobre águas sagradas	155
Figura 27 -Colagem Refazendo mundos	156
Figura 28 - Colagem Vida nas entrelinhas	157

SUMÁRIO

RESUMO.....	9
ABSTRACT.....	10
LISTA DE FIGURAS.....	11
SUMÁRIO.....	12
1. INTRODUÇÃO.....	15
Olhos que comem; Pés que correm.....	30
CAPÍTULO 1 - HERANÇA ESCRAVOCRATA E A FORMAÇÃO DOS DISCURSOS EXCLUDENTES NAS CIDADES.....	33
1.1. Socialização e urbanização brasileira sob o olhar das opressões coloniais: Discursos e disputas de gênero e raça.....	33
1.2. Cidade enquanto discurso que faz circular sentidos de assimetria entre gênero, raça e classe.....	56
CAPÍTULO 2 - INTERSECCIONALIDADE E CULTURA DE FRESTAS: CIDADE COMO ESPAÇO DE DISPUTA.....	71
2.1 Interseccionalidade como metodologia para pensar cidade.....	72
2.1.1 - A invenção do/a outro/a como antagonista ao ideal civilizatório: pensando Outridade a partir do conceito de interseccionalidade.....	78
2.1.2 - “A outra” - A mulher branca como avesso do homem branco.....	87
2.1.3 A mulher negra não existe?.....	88
2.1.4 cidade, discurso e interseccionalidade.....	90
2.2 - “A gente combinamos de não morrer”: Apontando a polissemia como uma inflexão nos discursos hegemônicos.....	94
3 - CIDADES INTERSECCIONAIS E AS POLÍTICAS DAS SUTILEZAS MULHERIS COMO MODO DE REEXISTIR NA CIDADE.....	102
3.1 - Feminismo descolonial, feminismo territorial e feminismo de base comunitária e indígena: abertura de frestas.....	102
3.1.2 - Outras frestas se abrem: urbanismo e geografia feminista descolonial como uma crítica ao urbanismo capitalista neoliberal.....	115
3.1.3 - Intervenção urbana feminina: expansão das frestas.....	126
3.1.4 - Políticas das sutilezas: nossas rasteiras cotidianas que enfrestam.....	136
3.2 - Fragmentos das frestas — narrativas do cotidiano;.....	150



Figura 2 - conjunto de imagens da cidade do Rio de Janeiro da multiartista Lorrana Melo. Fonte: Fotos de A à L são da Lorrana Melo (sem data).



Figura 3 - sem título. Foto de Lorrana Melo

1. INTRODUÇÃO

A palavra "introdução", que deriva do termo “*introduce*” – uma combinação de “*in-*” (que significa “para dentro”) e “*ducere*” (“conduzir” ou “levar”) – sugere, por meio de sua etimologia, que a função deste espaço é conduzir o leitor para dentro deste trabalho. Assim, surge a questão: o que é este trabalho? Seria o conteúdo encontrado nestas e nas páginas seguintes, as quais deveriam apresentar de forma coerente os resultados obtidos ao longo desses dois anos de pesquisa? Mas e o que ficou de fora, também faz parte do trabalho? E a nossa experiência, cabe nas formatações da ABNT? Ou isso é conteúdo para outro espaço?

Embora não pretendamos definir rigidamente o que é ou não pesquisa, sustentamos a ideia de que ela nasce de uma força – seja desejo, incômodo ou inquietação – suficientemente intensa para que enfrentemos as batalhas que se travam quando a escrita começa a ganhar forma. Sabemos também que a pesquisa é tanto o que se escolhe incluir quanto aquilo que deliberadamente se deixa de fora, compondo-a por outras grafias. Dado, porém, que a pesquisa acadêmica – ou ao menos grande parte dela – se materializa na escrita, nos parece justo que esse seja o caminho de entrada.

As linhas de escrevivência, tecidas de ferro e sangue por Conceição Evaristo¹ (2016), afirmam que “escrever é uma maneira de sangrar” (p.97), e essas palavras nos parecem extremamente honestas para descrever o processo de escrita e, eu diria, também o de pesquisa, se é que essa fronteira ainda se mantém visível. Escrever estas e as próximas páginas só foi possível mediante as intersecções entre desejo, incômodo e questionamento e, talvez por isso, às vezes surgia como um cavalo indomável e às vezes como um lago sereno convidativo e acolhedor.

Escrever e pesquisar não foram atos esculpidos de forma linear. Foi, antes disso, um exercício de flunar por uma cidade desconhecida, de surpreender-se com ruas sem saída, com as ladeiras íngremes e cansativas, com os becos amedrontadores e, sobretudo, ato de perder-se. Os passos dados ora pavimentaram ruas, ora permitiram que a terra vermelha e os rios outrora soterrados emergissem, para que numa manifestação de maior sanidade, esburacassem os lisos pavimentos.

No livro *borderlands la frontera the new mestiza* (2016), Glória E. Anzaldúa, diz que

Si consigo construir bien el esqueleto, entonces añadirle carne no conlleva demasiadas dificultades. El problema es que a menudo los huesos no existen antes de la carne,

¹ Optamos por utilizar o primeiro nome e o sobrenome das autoras neste trabalho como forma de destacar suas contribuições e como estratégia para evitar que sejam confundidas com autores masculinos.

sino que están moldeados tras discernir una vaga y amplia sombra de su forma o tras descubrirla durante los estadios primeros, medios y finales de la escritura. (Anzaldúa, 2016 p.120)

Essa leitura, mesmo sendo um dos últimos encontros que tive nesse percurso, se apresenta a partir de uma importância primeira. Anzaldúa (2016) elucubra que, se ela conseguisse estruturar o “esqueleto” do seu trabalho, com ossos fortes nos seus devidos lugares, preencher o conteúdo seria talvez, uma tarefa mais fácil. Todavia “los huesos no existen antes de la carne”, eles são, antes disso, formados inter-relacionalmente, diluídos um no outro e dependentes mútuos. De igual forma, a estrutura da pesquisa é algo que se constitui no início, no meio e ao final dela, com repetidas quebras e reformas.

Este trabalho é, portanto, uma teia de muitos caminhos entrelaçados. Ele se constrói nas memórias de uma menina que, ainda muito jovem, intuiu que seu modo de ocupar a rua era radicalmente diferente do de seus irmãos. Também se desenha no corpo de uma adolescente que, mesmo adotando inúmeros métodos de proteção para manter à distância aqueles que cruzavam os limites do respeito, nunca se sentiu plenamente segura. E ganha força na voz de uma mulher que carrega consigo as vozes de suas ancestrais – num coro que reivindica não apenas o direito à cidade, mas, sobretudo, o direito à vida e à justiça social.

Kern (2021) em seu livro *Cidade feminista: A luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens* começa narrando que ela e seu irmão (Josh) foram criados em uma cidade no subúrbio do Canadá, mas assim que conseguiram, mudaram ambos para Toronto, Kern (2021), todavia apresenta que:

nossas experiências de vida da cidade foram muito diferentes. Duvido que Josh já tenha precisado voltar para casa segurando as chaves na mão ou sido empurrado por tomar muito espaço por causa de um carrinho de bebê. Uma vez que temos a mesma cor de pele, religião, talentos, histórico escolar e boa parte do nosso DNA, devo concluir que gênero seja a grande diferença (p.14)

Compreender que existem distintas cidades em disputa foi o que me levou ao meu primeiro trabalho sobre esse tema e, entender que, para os desejos colonizadores – que se alimentam de lágrimas e submissão – o sorriso é subversão tornou-se a faísca que me impulsiona a seguir adiante. Após meu primeiro trabalho no tema [a monografia], construí, em conjunto com outras mulheres de diversas regiões do Brasil, um curta documental intitulado “*Elas não podem parar*” (2021). Esse título se deve a um pensamento da autora, professora, artista e ativista antirracista norte americana bell hooks que diz “nas cidades as

mulheres não têm território ao ar livre para ocupar. Eles devem estar infinitamente em movimento ou em locais fechados. Elas devem ter um destino. Eles não podem se demorar ou ficar” (bell hooks, 2019 p. 143).

Relatar os trabalhos realizados “fora” da dissertação, ou seja, os que ocorreram antes do “início formal da pesquisa”, parece essencial, pois questões fundamentais desta pesquisa, se cunharam nos entraves dessas produções. O título do curta documental, por exemplo, surgiu e se redefiniu conforme nós, mulheres produtoras do trabalho, transformávamos nosso olhar sobre cidade. A princípio, nossa percepção da cidade estava associada à ideia de um grande símbolo fálico, um espaço que reduz as possibilidades de segurança e autonomia das mulheres, invadindo os limites de seus corpos e gerando desconforto e insegurança (figura 4 - imagens A e B).

Contudo, a intervenção de um monitor que questionou “onde estava o conflito” foi uma ruptura que ampliou nossa compreensão. Esse questionamento instigou uma gênese de pensamento que busca ir além da denúncia e do mapeamento de problemas, percebendo com isso, a importância de criar espaços e narrativas que descentralizassem o olhar masculino e se direcionasse a observar como as mulheres estão constantemente reinventando a vida urbana, tecendo redes para reexistirem mediante às estruturas que limitam suas corpos e criando alternativas de vida, mesmo mediante as condições mais adversas.



figura 4: Imagem A: Colagem das representações das mulheres no curta documental “Elas não podem parar”.
Fonte: Elaborado pela autora (2022)



Figura 4: Imagem B: Colagem das representações dos homens no curta documental “Elas não podem parar”. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Após algum tempo desde as produções mencionadas, me [re]aproximo delas neste processo de escrita, me deparando com os restos e com os novos, abrindo espaço para o que

não fora possível ver/dizer antes, compreendendo que a escrita é em si um processo lacunar, que sempre deixará algo a dizer e o que já fora dito sempre poderá ser dito de outra maneira. Assim, pelas palavras de Anzaldúa (2016), aponto que “Este producto casi terminado me parece un ensamblaje, un *collage*, un trabajo de chaquira con diferentes motivos y un núcleo central que a veces aparece y otras desaparece en una danza loca” (p. 121)

O núcleo central deste trabalho consiste em apontar as assimetrias que permeiam gênero, raça e classe na formação social do Brasil, destacando como as configurações urbanas – tanto físicas quanto simbólicas – atuam como reprodutoras e agentes dessas desigualdades e violências. Em especial, busca-se evidenciar como esses processos impactam de maneira desproporcional as corpos femininas, que, em suas diversas intersecções e emaranhamentos identitários, são frequentemente alvos de projetos e processos de marginalização.

A partir desse núcleo central, muitas montagens tomaram forma e inúmeras remontagens foram necessárias. Como afirma Anzaldúa (2016), “Todo esto posee mente propia, que se escapa de mí e insiste en juntar las piezas de su propio puzle, con una mínima guía de mi voluntad” (p. 121). Nesse movimento contínuo de reconfigurações, emergiram as questões centrais desta pesquisa: Como as desigualdades de gênero, raça e classe se entrelaçam nas configurações urbanas brasileiras, entendendo a cidade como um discurso? E de que maneira as mulheres, particularmente aquelas em condições de *sobra-vivência*², resistem, recriam vida nas frestas e disputam os sentidos atribuídos de cidade?

A parte das questões apresentadas, apoiamo-nos em duas abordagens metodológicas principais. A primeira é a teoria materialista da análise do discurso, fundamentada pela linguista, pesquisadora e professora Dr^a Eni P. Orlandi (2005), que nos permite examinar como as relações de poder, as ideologias e as desigualdades sociais se manifestam e se consolidam nos discursos. Utilizamos seu conceito de “*discurso*” a partir da intersecção entre a formação social brasileira e as construções simbólicas e físicas das cidades. A partir dessa base, seguimos com os conceitos de *paráfrase* e *polissemia* assumindo-os como ferramentas analíticas para pensar nas manutenções dos sentidos excludentes (*paráfrase*) – principalmente os coloniais –, e a abertura para novos sentidos (*polissemia*), a partir dos deslocamentos produzidos pelas mulheres.

A análise do discurso foi escolhida como método analítico deste trabalho após um longo e angustiante processo de reflexão, no qual, a pergunta que me inquietava era: “*Como eu entraria pela cidade?*”. Essa questão me conduzia a um exercício constante de convocar minhas inquietações sob um paradigma que pudesse acolher a complexidade do tema, assim,

² Termo usado a partir da fala do Luiz Antonio Simas para o canal Casa de Cultura do Parque (2020).

antes de assumir a cidade pela via das discursividades, considerei outras possibilidades analíticas, como a ideia de corporeidade e a construção de personagens, no entanto, enfrentei dificuldades teóricas e, sobretudo, desejantes para avançar por essas abordagens.

Foram, sobretudo, nas trocas coletivas, especialmente aquelas que ocorreram fora dos espaços acadêmicos – em conversas informais, encontros com amigas e experiências cotidianas – que me deparei com o signo *discurso*. A escolha se deu, sobretudo, porque ao tomar a cidade como um espaço de discursividade, podemos dar passagem para as múltiplas vozes, tensões, silenciamentos, narrativas e histórias que a compõem.

A segunda abordagem é a teoria da interseccionalidade, especialmente conforme trabalhada por Carla Akotirene (2019). A interseccionalidade nos oferece uma visão crítica das matrizes opressões de gênero, raça e classe, revelando as dinâmicas interligadas e indissociáveis, que marcam as experiências de mulheres nas cidades brasileiras. Essa teoria é central para compreender como as múltiplas camadas identitárias interagem e intensificam as desigualdades, tornando-se, assim, um instrumento essencial para examinar as violências e exclusões urbanas enfrentadas por mulheres, sobretudo, as que estão em condição de *sobra-vivência*.

Embora desde o início deste trabalho tenhamos assumido uma perspectiva interseccional para analisar os elementos em questão, é apenas no segundo capítulo que essa teoria passa a comparecer na própria constituição do método. Nesse ponto, ela deixa de ser apenas uma composição teórica e passa a orientar de forma estruturante a condução da análise, fazendo valer que “a cidade é a dura expressão socioespacial do pacto sociopolítico excludente, segregador, patriarcal, machista e racista historicamente hegemônico - e que se renova, sobretudo, na sobrevivência da estrutura fundiária do país escravocrata” (Fernandes, 2023, p. 7)

Outros importantes companheiros de jornada nesta pesquisa foram a *caosgrafia* (Araújo, F.; Cabral, A.; Araújo, F. et al., 2016), a *cultura de frestas* (Simas, 2019). A *caosgrafia*, é um [não] método que constrói, desconstrói e reconstrói minhas formas de olhar para as questões-problemas investigadas. Ela me permitiu tramar a escrita como um território de criação, oferecendo caminhos para compreender a cidade como uma arena de constantes disputas discursivas. Utilizando-se desse modo instrumentalizador de olhar, adentro a cidade não como uma observadora que está alheia/fora –retirada– do “objeto” de pesquisa, mas como alguém que está nos emaranhados das tessituras desse “modo “caótico” de composição de grafias enquanto potência a criação de discursos” (Araújo, F. Cabral, A., Araújo, F. et. al, 2016, p.1).

A *caosgrafia*, como modo de adentrar as arenas discursivas das disputas do signo cidade, foi-me apresentada por minha orientadora, Dr^a Ana Cabral a qual em composição com um extenso grupo de outras pesquisadoras e pesquisadores cunhou o termo/teoria, sendo este próprio edificado através das intersecções discursivas entre ciência, arte e filosofia. Essa apresenta-me a *caosgrafia* como um campo de disputas e reitera a importância de se perceber desta maneira para que não tomemos como absoluto um saber-cidade, mas que podemos fazer escuta dos dizeres que são como um “jogo de linguagem [...] indissociavelmente produtor e produto dos processos de produção de cidade” (Araújo, F. Cabral, A., Araújo, F. et. al, 2016, p.4). O que, desse modo, rasura o artigo “a” que possa comparecer em nossos escritos ao versarem sobre a cidade, despojando-nos, pois, do desejo de fazê-la comparecer como ideia idêntica a si própria ou realidade a ser decifrada.

Ainda a partir do trabalho da professora Dr^a Ana Cabral, todavia, agora o trabalho intitulado “*Por entre ratos e andorinhas: Burburinhos e garatujas de uma experiência de montagem no limiar das palavras cidade e subjetividade*” (2013) pude compreender a escrita como um exercício de montagem. Cabral (2013), a partir da teoria benjaminiana, esclarece que a criação não é linear, mas fragmentária, como um mosaico construído a partir de estilhaços. A escritora é aquela que flana pelas palavras e recolhe fragmentos de sentido, para então montar, articular pedaços do vivido e do imaginado, do esquecido e do lembrado, em um arranjo que não apaga suas fissuras, mas as expõe como parte constitutiva do processo.

A montagem assim, rompe com a ilusão de continuidade e desvela o texto como um campo de tensões, onde as partes - menos como peças e mais como estilhaços - dialogam e colidem, produzindo significados que escapam ao controle do autor. É lugar onde o leitor é compositor, pois a montagem como gesto poético e político, subvertendo a lógica da totalidade, convida o leitor a habitar nas brechas, a transitar pelas lacunas e a reconstruir, do seu modo, novas formas possíveis.

Neste trabalho, os dogmas acadêmicos e as possibilidades criativas disputaram território em muitos momentos e ainda, enquanto escrevo essas palavras, a pergunta “*isso é trabalho acadêmico?*” ressoa em meus ouvidos. A montagem e a criatividade foram ferramentas que fui ousando deixar emergir – ainda que muitas vezes sufocada pelo medo e pelos cânones acadêmicos – através de uma rede, fiada, sobretudo, por mulheres, que nos entraves dessa batalha, forneceram armas e escudos para suportar as lutas.

Neste trabalho, a montagem se apresenta, acima de tudo, como um modo de pensar e de olhar para as questões que emergem ao longo da pesquisa. É uma forma de romper com a totalidade da palavra, permitindo dizer de outras maneiras – com imagens, com silêncios, com

pausas –. Dessa forma, este trabalho se constrói nas frestas entre a rigidez do método e a fluidez da criação, navegando na tensão entre “obedecer e subverter”, buscando convocar a escrita e a pesquisa acadêmica para funções que nos chegam urgentes em sua ética, estética e política de produção do conhecimento .

Outra teoria que desempenhou um papel significativo neste trabalho é a *cultura de frestas*, desenvolvida pelo escritor, professor, historiador, compositor brasileiro e babalaô no culto de Ifá, Luiz Antônio Simas. Esse conceito compreende o processo de socialização brasileira como a construção de um “muro”, simbolizando as barreiras e exclusões impostas pelos projetos civilizatórios eurocentrados. As frestas, por sua vez, representam as rachaduras provocadas pelos povos dissidentes, que inscrevem suas existências, práticas e saberes nas brechas desse muro. Para Simas (2019), a cidade é um campo de disputa constante, onde as culturas de rua emergem como forças insurgentes, resistindo às tentativas de homogeneização e totalização.

Ao utilizarmos a cultura de frestas para análise urbana, pretendemos identificar espaços e práticas físicas e simbólicas que revogam e recriam os sentidos de cidade, disputando-o. Essa perspectiva dialoga diretamente com o conceito de polissemia analisado neste trabalho a partir da teoria de Eni P. Orlandi (2005). As frestas são espaços onde os sentidos fixados – ou paráfrases – das cidades coloniais são desestabilizados, permitindo a emergência de novos significados e práticas. Ao abrir e ocupar essas brechas, as culturas dissidentes resistem às imposições e fazendo comparecer territórios simbólicos de existência e reexistência.

Neste trabalho, a cidade é compreendida como um campo de disputa entre a estabilização de sentidos e a emergência de novos significados. As paráfrases citadinas são analisadas a partir do processo civilizatório brasileiro, que constantemente busca a estabilização de uma cultura eurocêntrica. Essa estabilização, alicerçada em práticas de genocídio e epistemicídio, opera como um mecanismo homogenizador. Trata-se da formação de um “muro”, uma estrutura simbólica que, sustentada pelo ideal de ego branco, impõe a necessidade de toda a sociedade medir-se por seus parâmetros.

Entretanto, reconhecendo que “discurso é a tensão entre o mesmo e o diferente” (Orlandi, 2005), é na criação de novos sentidos que o discurso se mantém vivo. A vitalidade do discurso depende de sua capacidade de escapar à fixação, a estabilização e de romper com as totalidades³. É nesse contexto que as polissemias adquirem centralidade neste trabalho:

³ Utilizo "totalidade" como sinônimo de um movimento que busca se impor como hegemônico, fazendo alusão a um muro que, em sua concretude, separa e segrega.

compreendemo-las como formas de resistir e subverter, como estratégias discursivas que desestabilizam sentidos fixados e abrem brechas para novos significados.

Compreendemos que esse movimento de ruptura dialoga com o conceito de cultura de frestas, que oferece uma chave para olhar os “esburacamentos” produzidos pelas populações relegadas à *sobra-vivência*. Mulheres, povos racializados e marginalizados inscrevem suas práticas, saberes e modos de viver nas brechas do tecido social e urbano. Ao desafiar as tentativas neoliberais e coloniais de totalização da cidade, essas populações constroem novos territórios de existência e novas formas de dizer-cidade.

Neste trabalho, a aproximação entre os conceitos de polissemia e cultura de frestas busca iluminar as tensões criativas que emergem nas margens e as formas de vida que se reinventam nas brechas. Nosso foco recai sobre a experiência das mulheres, cujas existências, desenhadas por fios interseccionais, “partilham da experiência de ser um corpo estranho, indesejado, invadido e apto a ser cerceado ou limitado” (Berth, 2023, p. 138).

Reconhecemos que as mulheres não constituem o único grupo social a experimentar os efeitos das exclusões nas cidades. Contudo, esta pesquisa está alinhada a outras investigações que buscam compreender e enfrentar a violência de gênero e o feminicídio no Brasil, bem como, se constitui dos incômodos de uma corpa pesquisadora feminina. As cidades, nesse contexto, é locus de múltiplas formas de opressão que estruturam as relações de poder desiguais, como destaca Berth (2023, p. 144), “falar em cidades para minorias sociais [...] é falar de violência”.

Essa violência, compreendida aqui como uma linguagem do poder, se inscreve nas relações políticas, culturais, objetivas e subjetivas que organizam a sociedade. Ela não é apenas um efeito colateral das desigualdades, mas um dispositivo central no controle e na exclusão de corpos considerados desviantes ou indesejados. Nossa aposta de trabalho compreende que a linguagem de poder, que separa humanos e não humanos – num grau evolutivo no qual o ápice da evolução humana é o homem branco europeu – se constitui no Brasil a partir do marco da invasão colonial, assim tomamos a colonização como um ponto de partida para pensar as violências porque

(...) não podemos subestimar a informação de que o colonialismo manteve uma lógica de exploração que não funcionou somente por meio da opressão física, mas também através de um processo linguístico, simbólico e discursivo (Santos, 2020, p.54).

Essa lógica de exploração manifesta-se, entre outros aspectos, por meio dos signos impostos pelo próprio processo do colonialismo europeu. O processo de *Outridade* – marcado

por raça, classe e gênero –, construiu os meios para “justificar” a dominação. Simultaneamente, ao criar esses signos e seus significados, forjou também o “branco, cristão, civilizado, heterossexual e burguês” (Santos, 2020, p. 61) como o modelo ideal de humanidade. Esse sujeito colonizador, colocado acima da linha do humano, é apresentado não apenas como norma, mas como a única forma legítima de existência. Ele se torna o parâmetro universal ao qual todos os outros corpos, culturas e subjetividades devem aspirar, enquanto aqueles que não se conformam a esse modelo são relegados à condição de subalternidade ou desumanização.

Usamos *Outridade*, através da obra de Grada Kilomba *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano* (2019). O termo trata-se do processo de construção de um “outro” como diferente, inferior ou estrangeiro, marcado pela exclusão e pela objetificação. Esse processo é uma ferramenta de poder usada para justificar desigualdades e opressões, especialmente nas relações raciais, de gênero e coloniais.

Kilomba (2019) explora como a *Outridade* é um mecanismo discursivo que desumaniza e exclui, ao reduzir grupos ou indivíduos a estereótipos ou representações fixas. Nesse contexto, o “outro” não é visto como sujeito pleno, mas como uma construção fabricada pelo olhar de quem detém o poder. É um ato de negação da humanidade, que transforma a diferença em hierarquia.

Este estudo aponta que as cidades brasileiras se sustentam em discursos racistas, sexistas, euro-patriarcais, capacitistas, colonizadores e excludentes, voltados a silenciar e marginalizar as maiorias minorizadas, sobretudo, as mulheres. Tais discursos buscam se consolidar como hegemônicos por meio de paráfrases que estabilizam e reiteram desigualdades. Observamos que nossa formação histórica e os sentidos forjados na constituição social do Brasil continuam a produzir hierarquizações urbanas excludentes. Essa dinâmica evidencia que os corpos que não se enquadram nesses ideais normativos são relegados à posição de “outros”, a quem a humanidade é negada ou atribuída de forma limitada, uma desumanização que privilegia o homem branco, cisgênero, burguês e “civilizado”, como argumenta o Profº Dr. Gabriel Santos (2020).

Essas hierarquizações, carregadas de sentidos históricos, parecem privar os corpos femininos, em toda a sua diversidade, da possibilidade de caminhar com tranquilidade pelas cidades. No curta documental *Sob constante ameaça* (2018), uma das personagens relata que, para fazer seu trajeto “tranquilamente” a mesma anda sempre com a mão fechada e com a chave na mão, pronta para reagir a qualquer eventualidade. Jessica Valenti, em seu livro *Objeto Sexual: Memórias de uma Feminista* (2018), reforça que “o pior abuso em si era a

aterradora compreensão do que significava ser do sexo feminino: não era uma questão de *se* algo ruim aconteceria, mas de *quando* e de *quão ruim* seria” (p. 21).

Os discursos que circulam na arena urbana estão impregnados de sentidos históricos que nos antecedem, construídos a partir do ideal do corpo branco burguês como norma universal. Essa lógica discursiva opera camadas sobrepostas de vulnerabilização, estruturando desigualdades que se manifestam nos corpos, nos espaços e nas subjetividades. Como nos lembra Lélia Gonzalez (2020), “a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que o reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediato” (p. 28).

Esse discurso, como explicita Gonzalez (2020), é o do colonizador, responsável por dividir racial e sexualmente as formações subjetivas e sociais. Ele se perpetua, dentre outras coisas, por meio da divisão racial e sexista do trabalho, do empobrecimento sistemático das populações negras, da construção de estereótipos sobre corpos não brancos ou atípicos, do racismo ambiental e da divisão racial dos espaços urbanos. No centro dessa estrutura de opressão, as mulheres negras, apontadas por Gonzalez (2020), representam o oposto do ideal universalizante do homem branco: elas não são nem homens nem brancas, distanciando-se do que Neusa Santos Souza (1983) conceitua como o *ideal de ego branco*. Esse ideal subjetiva os sujeitos no Ocidente, e quanto maior a distância – simbólica ou material – de tal padrão, maior é a carga de sofrimento e exclusão imposta a esses corpos.

No entanto, ao trazermos a análise interseccional para o centro deste estudo, buscamos mais do que revelar as violências e exclusões, físicas e simbólicas, que marcam a experiência das mulheres na cidade. Nossa proposta é também, deixar aparecer as formas inventivas com que essas mulheres resistem, reeditam e recriam vida nos espaços urbanos.

Assim, no cruzamento entre a polissemia e a cultura de frestas, encontramos um campo fértil para pensar as disputas de sentidos e as resistências cotidianas que ressignificam o espaço urbano. É nas frestas – nas práticas e saberes que escapam às tentativas de controle e totalização – que as mulheres criam territórios de insurgência e possibilidade, afirmando a vida mesmo em meio às imposições de morte. Desta forma, esse trabalho, não é apenas uma análise da violência que marca a experiência das mulheres nas cidades, mas também uma celebração das estratégias criativas e políticas que elas mobilizam para resistir, existir e reinventar os sentidos da cidade e de si mesmas.

Desta forma, propomos, como hipótese, que as cidades brasileiras, enquanto manifestações de um projeto civilizatório eurocêntrico e colonial, perpetuam desigualdades estruturais que impactam desproporcionalmente as mulheres, operando de formas específicas

conforme seus traços identitários. No entanto, essas mesmas cidades também se configuram como territórios de vida e reexistência. Nas frestas que encontram ou criam, as mulheres subvertem os sentidos hegemônicos, disputam a cidade, reinventam a vida e encantam as ruas.

O objetivo desta pesquisa é destacar uma matriz comum às cidades brasileiras, que se constroem como discursos hegemônicos alinhados às ideologias racistas, sexistas e colonialistas, buscando compreender cidade enquanto um signo em constante disputa, onde, nas frestas urbanas, as mulheres – sobretudo as que são mais amplamente atravessadas por exclusões – produzem, por práticas cotidianas tecnologias de cuidado compartilhadas, criando sentidos capazes de sustentar suas existências e reinventar formas de vida.

Para tanto, temos como objetivos específicos: (a) Oferecer subsídios analíticos para podermos contextualizar processos de formação de cidades brasileiras sobre a perspectiva racializada e generificada; (b) construir algumas vias de compreensão de como os processos históricos de colonização moldaram as configurações urbanas e discursivas que perpetuam violências contra corpos femininos e racializados; (c) Apresentar a concepção de discurso para Eni P. Orlandi e explicitar os conceitos de polissemias e paráfrases de modo a subsidiar uma leitura de cidade através dos embates discursivos; (d) Contribuir para o reconhecimento de gênero e raça como categorias fundamentais e indissociáveis de análise urbana; (e) Localizar a importância dos estudos das políticas de subjetivação e das políticas urbanas pelo viés analítico de gênero em suas interseccionalidades; (f) Investigar as práticas de resistência e reinvenção das mulheres nos espaços urbanos, com foco nas culturas de frestas e nas tensões criativas que emergem nas margens das cidades. (g) Apresentar algumas frestas abertas por mulheres⁴ nos discursos hegemônicos, evidenciando suas práticas de resistência e subversão como uma disputa polissemica pela construção dos sentidos de cidade.

Com isso, estruturamos este trabalho com a seguinte divisão: no primeiro capítulo, apresentamos uma breve contextualização sobre a formação de um modelo hegemônico das cidades brasileiras, adotando uma perspectiva racializada e generificada do espaço urbano como movimento de problematização desse modelo em sua violência. Para tanto, dialogamos principalmente com Abdias Nascimento⁵, especialmente por meio de sua obra *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado* (1978), além de Lilia Moritz

⁴ Inspirada no trabalho de Luiz Antônio Simas (2016) sobre a cultura das frestas, direciono meu enfoque para as experiências das mulheres, especialmente as negras, indígenas, empobrecidas e periféricas, e reflito sobre como suas práticas — tanto as organizadas em lutas quanto as cotidianas, muitas vezes vistas como triviais — disputam e reconfiguram os sentidos de vida e de cidade.

⁵ Ao escrever esse capítulo, ainda não tínhamos nos aproximado dos debates da mestiçagem brasileira e nem a perspectiva da consciência mestiça Gloria Anzaldúa (2005). Optamos, tendo em vista a complexidade que se dá a temática, por trabalhá-la mais profundamente em pesquisas futuras, analisando o processo de sociabilização brasileira a partir da mestiçagem.

Schwarcz e Heloisa Murgel Starling, com *Brasil: Uma Biografia – Com Novo Pós-Escrito* (2015). Também neste capítulo, introduzimos a concepção de discurso segundo Eni P. Orlandi, através de sua obra *Análise de discurso: princípios & procedimentos* (2005), elucidando os conceitos centrais de sua teoria que fundamentam a estrutura deste trabalho.

Ainda no primeiro capítulo, partimos dos estudos de Mary Del Priore (2020; 2021) para discutir o processo de domesticação das corpos femininas no Brasil colonial. Contudo, buscamos racializar esse debate principalmente por meio da obra de Lélia Gonzalez (1984), questionando quem eram as mulheres que recebiam o estatuto de “donas do lar” e examinando como se constituíam as experiências das mulheres negras e mestiças no contexto brasileiro. Por fim, o capítulo propõe uma análise de dados contemporâneos para demonstrar como os sentidos cunhados durante o período colonial continuam operando no cotidiano e estruturam as dinâmicas das cidades atuais.

O segundo capítulo desta pesquisa foi elaborado após o processo de qualificação, marcado por uma aproximação com novos autores e referências que, até então, não havíamos explorado. Esse momento representou uma etapa significativa de remontagem do trabalho, permitindo não apenas revisar, mas também ampliar as perspectivas e os horizontes teóricos e metodológicos. Foi uma oportunidade para compreender com maior profundidade como as questões centrais da pesquisa poderiam ganhar corpo e densidade para sustentar os passos seguintes.

Neste processo, [re]olhamos e reconfiguramos nossos modos de dizer. O leitor poderá notar, entre o primeiro e o segundo capítulo, uma espécie de ruptura, algumas fissuras evidentes que não evitamos ocultar. Essa descontinuidade não é falha/falta, mas testemunho de um processo vivo, em curso, no qual o trabalho se molda ao ritmo das perguntas que emergem e das respostas que escapam. Em suma, apostamos que essa transformação reforça o compromisso com um trabalho que se mantém vivo e em diálogo com as inquietações que surgem no caminho.

Iniciamos nosso segundo capítulo assumindo a interseccionalidade como método, fundamentando-nos na obra de Carla Akotirene, *Interseccionalidade* (2019). A partir desse marco teórico, buscamos elucidar o conceito e articular seus desdobramentos com os debates sobre a formação social brasileira e a estruturação de suas cidades. Exploramos como os territórios, quando analisados sob os prismas de gênero, raça e classe, revelam os projetos sistêmicos e necropolíticos que os organizam e perpetuam exclusões.

Para refletir sobre os processos de exclusão que se atualizam nas políticas urbanas contemporâneas, ancoramo-nos no pensamento de Grada Kilomba (2019), examinando a

construção do “outro” como figura central para o funcionamento das dinâmicas coloniais e suas heranças. Dialogamos, ainda, com a perspectiva fanoniana, que ilumina as marcas profundas deixadas pelo colonialismo nos corpos e subjetividades dos povos colonizados, permitindo articular essas questões às especificidades do contexto brasileiro.

No decorrer do capítulo, aprofundamos nossa análise sobre o processo de *Outridade* genderizada, explorando como ele se manifestou de maneira diferenciada para mulheres brancas burguesas, mulheres brancas empobrecidas e mulheres negras brasileiras. Essas experiências, atravessadas por sistemas de opressão entrelaçados, revelam como as categorias de gênero, raça e classe se entrecruzam na produção das desigualdades.

Encerramos o capítulo apontando que, mesmo em uma cidade marcada por opressões estruturais, exclusões sistemáticas e violências dirigidas especialmente contra as mulheres, estas têm encontrado formas de reinventar a vida na coletividade. Em gestos de resistência e criação, rompem com as expectativas coloniais, construindo novos modos de existir que desestabilizam as lógicas opressivas e abrem frestas enunciando futuros possíveis.

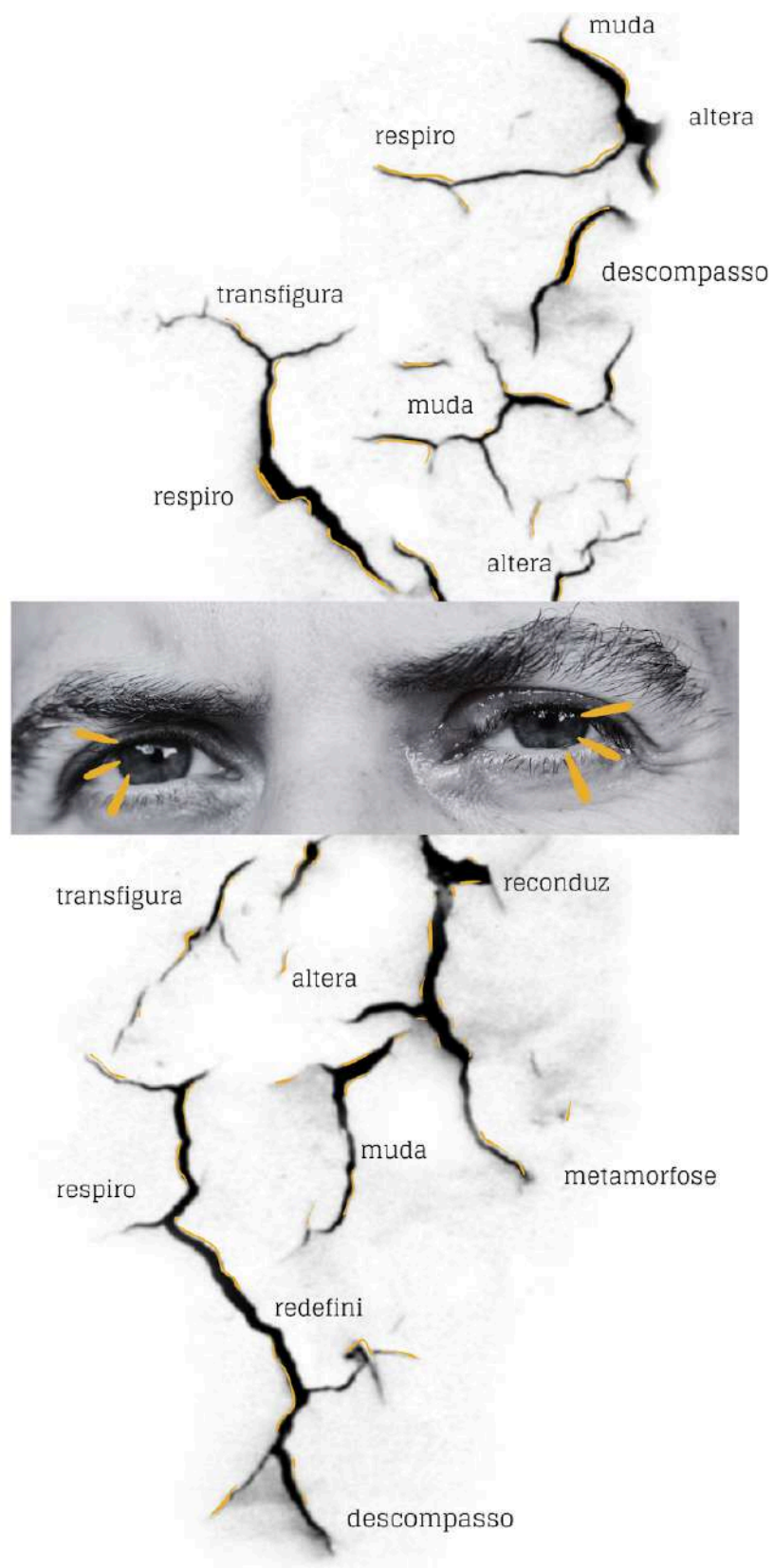
O terceiro capítulo foi concebido como uma tentativa de cartografar frestas abertas por mulheres em algumas experiências brasileiras. Inspiramo-nos na imagem de uma fissura que, ao ser tocada por seus movimentos, se expande, rachando as estruturas do que parecia inabalável. Nesse percurso, destacamos os feminismos descolonial, territorial e os feminismos de base indígena e comunitária como forças que, ao mesmo tempo que denunciam as opressões, criam aberturas que sustentam e inauguram formas de organização e resistência. Essas experiências, movidas por uma perspectiva interseccional, revelam demandas históricas e contemporâneas que reconfiguram o próprio sentido de justiça social.

Nos aproximamos também do urbanismo e da geografia feminista descolonial como frestas abertas nos cânones acadêmicos, trazendo-as como espaços que rompem com a hegemonia eurocêntrica da tradição acadêmica. Nesse sentido, refletimos sobre a urgência de futuros profissionais revisarem suas práticas, ampliando o olhar para a construção de cidades mais justas, equitativas e atentas às histórias e vivências que foram sistematicamente silenciadas.

Ainda no esforço de cartografar as frestas no tecido urbano, destacamos a arte urbana feminina como um gesto de expansão dessas aberturas. Analisamos, por exemplo, a instalação urbana *O Barco*, de Grada Kilomba, e os grafites de artistas urbanas, cujas obras não apenas reivindicam o espaço urbano, mas também produzem inflexões nos discursos colonizadores e excludentes. Dedicamo-nos, igualmente, a explorar o que chamamos de políticas das sutilezas – os atos cotidianos que, mesmo despretensiosamente, desafiam os muros simbólicos. São

gestos que se manifestam nas amizades femininas, nas redes de apoio e nos laços de afeto, do quais revelam formas potentes de resistência e reinvenção da vida.

Por fim, apresentamos fragmentos narrativos imagéticos construídos por meio de colagens, onde a montagem de pensamentos anunciam modos inaudito e ancestrais de criar mundos e disputar cidades. São histórias-imagens que ecoam nas memórias, na inventividade, nas mãos que tecem redes invisíveis e nas vozes que, mesmo quando sussurradas, desestabilizam as estruturas de exclusão e violência. Apostamos que essas narrativas reafirmam que, nas brechas abertas pelas mulheres, nascem possibilidades de vida, de futuro e de cidade.



⁶ Figura 5 - Colagem sem nome. Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Olhos que comem; Pés que correm

pelos ritmos de sons ruidosos e passos descontinuamente apressados, tecem-se ruas, que passam carros, pés e gritam “fiu-fiu”. constantemente andando, constantemente correndo, constantemente constante de ritmos apressados e sons sobrepostos,

mas ouve-se baixinho “fiu-fiu”, se não se ouve-se, percebe-se.

mesmo que num relance, num segundo, na fissura desses ritmos corridos percebem-se olhos que gritam “fiu-fiu”, olhos que com suas bocas ditam ritmos apressados aos pés amedrontados. constantemente uma música que insiste em ter composição única parece suspender as supostas bordas territoriais ao ouvirmos coros que se formam com as vozes que olham. os pés que estão constantemente andando, correndo, carregando e cuidando fazem com seus movimentos aparecer as brechas da composição constantemente continuada e a cada movimento, surge uma fagulha que altera o compasso.

pausas,

pequenos respiros

esses que são prontamente interrompidos pelos sentires “fiu-fiu”., gritos ensurdecedores de bocas sem corpos cantam em ritmos muito apressados...os olhos que comem espreitam os pés nas esquinas, vielas, becos, ruas, casas [...] por isso, são pés atentos, alertas e cuidadosos, pés num campo de batalha, ritmado por composições que não os favorece, é preciso atenção.

atenção inclusive para perceber

que no meio do burburinho, dos ruídos e dos passos ensaiados, há possibilidades, pequenas, raras e quase imperceptíveis de movimentos outros, alteros, que no fim das contas, já está compondo diariamente novas canções, se apresentando com um sustenido diferente ou uma tomada de fôlego em lugares que não existiam

e às vezes, só às vezes,

até uma pequena alteração no próprio discurso, que se materializam nos olhos que comem.

a materialidade-discurso legitima os olhos famintos a se degustarem do espanto e do gozo disso que fica quando os pés passam correndo, disso que fica ecoando nos ouvidos dos olhos...

entre isso que não começa nem finda, inaugura-se constantemente as possibilidades da continuidade descontinuar,

para que haja fração de segundos

em que possa descansar os pés que andam desde que nascem, que correm desde que nascem!

pois, já quando ditos, correm, porque a palavra é matéria. esses pés atentos não queriam, mas tiveram que perceber, assim como Macabéa⁷, que a cidade toda era feita contra eles⁸, que as paráfrases⁹ eram tão sustentadas pelos olhos que dizem que mesmo com muita correria e muitas andanças, as polissemias¹⁰ saltavam apenas um sentidos ou outro nessa composição. que os sentidos se constroem de palavras e palavras precisam de bocas e por muito tempo, foram roubadas as bocas dos pés que andam, foram roubadas as possibilidades de saber-poder-dizer, mas os sentidos eram continuamente sentidos por estes que caminham.

os pés dizem nas pausas,

nas fissuras,

nas brechas,

nas rachaduras,

nos buracos

e principalmente, dizem porque vez ou outra se esbarram com outros pés que correm e esse esbarro produz pausa.

pausa suficiente para perceber que há palavras nesses pés que continuamente correm e que estas podem fazer saltos, giros, pulos e gritos com seus novos significados, Significados denunciando que apontam que os olhos também podem descansar. Ora, há descanso também para os famintos à espreita? Sim, denunciam os pés nas fissuras.

ecoam, com suas bocas recentemente (des)cobertas... olhos famintos de quê? famintos por quê?

Ressoa entre as ruas, esquinas, bares, casas, becos, vielas, calçadas as reticências no ouvido daqueles que se deixaram ouvir. me delicio com o que? corro pra que? pra que corro? com o que me delicio? pés, olhos, bocas, ouvidos e mãos nas

fissuras,

brechas,

rachaduras e

buracos

abrem questão. mudam sentidos. mudam.

⁷ Personagem da Clarice Lispector do livro A hora da estrela. 1998

⁸ Lispector, 1998 p.15

⁹ Paráfrase é um termo que Orlandi pega emprestado da linguística para pensar que em todo dito sempre há algo que se mantém na memória a fim de assentar os sentidos. O intuito da paráfrase, segundo Orlandi, 2005 é da estabilização,

¹⁰ Ainda segundo Orlandi, 2005, a polissemia diz respeito àquilo que tem possibilidade de deslocar, romper e causar equívocos. É o que cria tensionamentos com o já estabelecido (paráfrase), dando condição de existência de discursos e outros significados.

herança escravocrata



¹¹ Figura 6. Colagem produção de fronteiras. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

CAPÍTULO 1 - HERANÇA ESCRAVOCRATA E A FORMAÇÃO DOS DISCURSOS EXCLUDENTES NAS CIDADES

A formação das cidades brasileiras em suas configurações hegemônicas é indissociável de seus contextos históricos, sociais e discursivos construídos sob os alicerces da colonização, da escravidão e de práticas sistemáticas de exclusão. Essas estruturas urbanas materializam desigualdades profundamente entrelaçadas às questões de raça, gênero e classe. Tais desigualdades organizaram os moldes sob os quais as cidades se formam, relegando aos povos subalternizados o espaço marginal.

Este capítulo propõe uma análise de aspectos da urbanização brasileira a partir de uma perspectiva racializada e generificada, compreendendo como configuram os espaços urbanos e seus sentidos. Para isso, nos apoiamos na concepção de discurso de Eni P. Orlandi, especialmente nos conceitos de polissemia e paráfrase, como ferramentas para compreender os embates ideológicos que definem a cidade como espaço simbólico e material de disputa.

Ao explorar as heranças escravocratas e coloniais na formação das cidades, investigamos como essas marcas históricas produziram narrativas excludentes, perpetuadas nas dinâmicas urbanas. Reconhecer o papel estruturante de gênero, raça e classe nesse processo é essencial para um olhar crítico sobre a urbanização e suas implicações para diferentes sujeitos sociais, bem como, compreender essas exclusões como fatores de adoecimentos psíquicos fornece-nos uma perspectiva mais integralizada sobre a produção de saúde.

1.1. Socialização e urbanização brasileira sob o olhar das opressões coloniais: Discursos e disputas de gênero e raça

*O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos
A memória bravia lança o leme:
Recordar é preciso.
(Evaristo, 2008 p.10)*

*Chamar a atenção para o óbvio parece tarefa redundante, mas continua sendo necessária
(Simas, 2013, p.72)*

Partimos do entendimento de que a cidade como um discurso, e este, conforme Eni P. Orlandi, é entendido como “lugar em que se pode observar [...] a relação entre língua e ideologia” (Orlandi, 2005, p. 17). Essa relação, por ora, será apresentada de forma introdutória, sendo retomada mais adiante com maior profundidade. Para a análise do

discurso, mais especificamente, para Eni P. Orlandi, linguista, professora e pioneira dos estudos de Michel Pêcheux no Brasil, os discursos são compostos por uma complexa rede de sentidos, atravessada por ideologias e contextos históricos, sociais e culturais, assim

[...] conjugando a língua com a história na produção de sentidos, esses estudos do discurso trabalham o que vai-se chamar a forma material (não abstrata como a da linguística) que é a forma encarnada na história para produzir sentidos: esta forma é portanto linguístico-histórica (Orlandi, 2005 p. 19).

Para a autora, o discurso está profundamente enraizado na história, sendo simultaneamente influenciado pelos contextos históricos e configurador desses mesmos contextos. Essa indissociabilidade entre a formação social e os sentidos que ainda sustentamos revela como os discursos carregam as marcas das estruturas que os originaram. A partir dessa perspectiva, surgem questionamentos fundamentais: como os dizeres que compõem a cidade refletem uma formação nacional que, por 388 anos, alicerçou sua economia e modos de vida na exploração de corpos escravizados? Onde ressoam os ecos desses dizeres que, por exemplo, só permitiram que a Constituição de 1988 reconhecesse legalmente as mulheres como iguais aos homens? E como ouvimos ainda os vestígios de discursos que, até 2003, autorizavam que a ausência de castidade fosse argumento legítimo para separação conjugal no Código Civil brasileiro?.

É compreendendo que “não podemos não estar sujeitos à linguagem, a seus equívocos, sua opacidade” (Orlandi, 2005. p.9) e, sabendo “que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparente cotidiano dos signos” e ainda que “a entrada no simbólico é irremediável e permanente” (Orlandi, 2005. p.9) que lançamos olhar sobre as formações das cidades brasileiras através de um breve remonte histórico para pensar que, frente aos discursos hegemônicos postos (compreendemos estes como colonialista, cis-hétero-patriarcal, racista, clacissista e capacitistas), corpos que se distanciam de uma determinada imago idealizada podem ter suas experiências cidadinas interpeladas por esses dizeres.

Esse remonte não é teleológico, a fim de pormenorizar as evoluções das cidades brasileiras, é um retorno do próprio presente, em que, os discursos que circulam estão apoiados nos ultrajes (e não só estes) da nossa história. Para Orlandi (2005) os discursos são formados de duas formas de esquecimento — o da ordem da enunciação e o esquecimento ideológico — por hora, trataremos do esquecimento ideológico (esquecimento número um) o qual é de cunho inconsciente e resultado do modo como somos afetados pela ideologia.

Este modo de esquecimento que é formador de discurso nos proporciona a “ilusão de sermos a origem do que dizemos” (Orlandi, 2005, p.35), quando estamos de fato, retomando sentidos que já estão em jogo, pois ao nascermos os discursos já estavam em processo, fomos nós, pela via da entrada na linguagem, que entramos nesses cursos em andamento. O esquecimento ideológico, segundo a autora citada, reflete nosso sonho adâmico: “de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significam apenas e exatamente o que queremos” (Orlandi, 2005, p.35). Os significados, porém, são determinados - ainda pela análise do discurso - pelo modo como nos inscrevemos na linguagem e na história, isso de modo algum determina que não haja singularidade na forma como somos afetados, mas implica dizer que os sentidos estão em construção histórica.

Os esquecimentos são funções de discurso, porque algo precisa se manter enquanto sentido comum (paráfrase) para uma comunidade possa se comunicar, fazendo este parte da construção dos sentidos e dos sujeitos, elas não são desse modo defeitos, são necessidades da língua. Uma das questões que nos salta, no entanto é: se esses esquecimentos são estruturantes e históricos, especialmente no contexto de uma formação das cidades brasileiras pautada no patriarcalismo, sexismo e racismo, o que estamos esquecendo? E mais: como aquilo que esquecemos continua a produzir sentidos nos nossos dizeres-cidade, moldando as narrativas e práticas urbanas de hoje?

Quando retomamos o trabalho de Abdias Nascimento (1978) para pensar que o genocídio dos povos negros brasileiro é uma projeto da burguesia branca, percebemos com muita clareza como as formações das cidades brasileiras não estão desatreladas dessas narrativas, ao contrário, o modo de fazer cidade se deu justamente por estas. O marco ao qual partiremos é a invasão dos portugueses em 1500 e o dito de Pero Vaz de Caminha, em carta endereçada à corte portuguesa quando avistara os habitantes daquela terra que viria ser chamada Brasil como uma “nova humanidade” (Schwarcz e Starling, 2015 p.33).

Este outro que não se assemelhava em tom de pele, costumes, língua e modo de existência europeia, só poderia ter outra origem, ser feito de outro substrato, pelos restos, ou mãos de seres distintos, sendo desta forma, essa “nova humanidade”, nomeada como primitiva e não tão humana como os europeus. Assim, a fim de legitimar o narcisismo europeu e a estabilização fronteiriça e evolutiva entre europeus e esses “outros” teorias que pressupunham a “origem” dos povos originários começaram a aparecer, vemos assim que:

Paracelso, em 1520, acreditava que eles [povos originários] não descendiam de Adão e que eram como os gigantes, as ninfas, os gnomos e os pigmeus.

Cardano, em 1547, apostava que os indígenas surgiam como uma geração espontânea, a partir da decomposição de matéria morta, como as minhocas e os cogumelos (Schwarcz e Starling, 2015, p.33)

Essas teorias, ainda que hoje absurdas e amplamente refutadas dentro do pensamento científico, não podem ser consideradas meras curiosidades históricas. Elas revelam um esforço sistemático de construção discursiva para justificar a violência colonial, sustentando a ideia de uma hierarquia natural entre os povos. Ao posicionar os povos não europeus como seres inferiores, a ideologia europeia da época estabelecia as bases para práticas de exploração, expropriação e genocídio. Esses discursos não apenas legitimaram as ações coloniais, mas também se inscreveram de maneira duradoura nas estruturas sociais, nas políticas públicas e na organização dos espaços urbanos.

No início da invasão portuguesa ao território que hoje chamamos de Brasil, as alterações geográficas não se deram de imediato. A ausência de riquezas facilmente exploráveis, como ouro, prata ou especiarias, levou os colonizadores a priorizarem ações pontuais, evitando investimentos massivos em infraestrutura ou expansão territorial. Contudo, frente à ameaça espanhola e à necessidade de consolidar o domínio sobre a terra recém-invadida, os portugueses adotaram estratégias de controle e organização, como a nomeação do território e a divisão das terras em capitanias hereditárias. Esse processo, aparentemente administrativo, foi marcado por uma violência simbólica e material que ignorava e rejeitava completamente as complexas dinâmicas territoriais e culturais já existentes.

A nomeação do território, ao impor um nome europeu a uma terra com histórias e significados próprios, foi um ato de poder e apagamento, assim, ao rebatizar o território como “Brasil”¹², desconsideravam-se as cosmologias, identidades e sistemas de organização dos povos originários, impondo seus valores, religiosidade e reduzindo esses povos a uma condição subalterna, invisibilizando suas narrativas. Além disso, a delimitação das capitanias hereditárias instaurou uma nova lógica fronteiriça que violava os territórios tradicionais, desarticulando os modos de vida e relação com a terra de inúmeros povos indígenas.

A divisão do território foi realizada por meio de linhas burocráticas e sobrepostas àquelas territorialidades ali existentes que fragmentaram a terra em quatorze capitanias, organizadas em quinze lotes e entregues a doze donatários. Essas capitanias foram concedidas em regime de posse hereditária a beneficiários selecionados, majoritariamente membros da

¹² Nome atribuído em 1527, após nomes como Ilha de Vera Cruz, Terra Nova, Terra dos Papagaios e Terra Santa Cruz do Brasil.

pequena nobreza lusitana. Entre eles, sete haviam se destacado em campanhas militares na África e na Índia, enquanto outros quatro ocupavam altos cargos na corte portuguesa (Schwarcz e Starling, 2015).

Os donatários receberam a incumbência de "desenvolver" suas capitanias de acordo com a lógica e os interesses do colonizador português, que incluíam a exploração econômica e a consolidação do domínio territorial. Investidos de poder supremo e jurisdição total sobre os territórios, esses administradores tinham autoridade para implementar práticas de exploração, incluindo a escravização de povos originários, que foi utilizada como principal forma de mão de obra no início da invasão.

A divisão territorial imposta pelos colonizadores desconsiderou completamente as formas de organização dos povos originários, que estruturavam suas ocupações de acordo com etnias, culturas e línguas próprias. Schwarcz e Starling (2015) apontam que, antes da chegada dos portugueses, estima-se que aproximadamente 5 milhões de habitantes viviam nessas terras. Esses povos se distribuíam em quatro grandes áreas: o litoral (norte e sul), os campos do cerrado, a região do Xingu e a várzea do Amazonas.

A região litorânea era ocupada pela população tupi-guaranis, povo bastante homogêneo, podendo subdividi-los (tomando como bases aspectos culturais e de oralidade) em dois grupos. Ao sul os Guaranis e ao norte os Tupinambá, ambos viviam de pesca, caça e praticavam agricultura de coivara. Já os Campos dos cerrados era moradia dos povos Macro-Jê, dos quais, segundo Schwarcz e Starling (2005), “recaiu certa miopia social” (p.54), isso devido aos destratamento dos Tupinambá, dos Tupi-Guarani e dos portugueses, que ofertou aos Jê, durante muito tempo, a titulação de “gente bárbara”.

Essa miopia acerca dos povos Macro-Jê está sendo revisitada na contemporaneidade e novos saberes vem se descortinando; já os reconhecemos como donos de uma economia e cosmologia sofisticada, bem como, horticultureiros e produtores de cerâmicas. Na região do Xingu, diferente dos Tupi-Guaranis, tínhamos um sistema multiétnico e multilinguístico, sendo esta uma região muito populosa, marcada pelo sedentarismo, pela fartura de alimentos e por muitas interações sociais (Schwarcz e Starling, 2005).

Por fim, tínhamos a região várzea do Amazonas composta por faixas de aldeias que variam em tamanho e número de habitantes, os recursos naturais dos povos que habitavam a região eram abundantes e seus principais alimentos eram o milho e a mandioca. Há também registros de espaços coletivos e eventos políticos-cerimoniais. Retornar aos modos de existência anterior à invasão portuguesa, nos permite transpor os assentamentos colonialistas dos nossos imaginários para perceber que tínhamos uma população cheia de complexidades,

riquezas e cultura, a qual foi desconsiderada frente a ideia de catequização e branqueamento de um suposto saber superior e que pela sobreposição de linhas arbitrárias e imposição de fronteiras artificiais, foi agente da tentativa de desmembramento das relações tradicionais com os territórios para que ciclos de violência se perpetuasse.

Outro fator importante que nos permite repensar as construções históricas dos discursos que circulam e compõem a cidade foram os escritos portugueses e franceses acerca dos povos originários. As terras brasileiras foram desde sua invasão consideradas boas, um “novo mundo”, porém seus habitantes geravam aos olhos europeus algumas questões. Muitos dos relatos do século XVI e XVII tratavam sobre os monstros disformes que existiam no Brasil e, algumas literaturas fomentaram os imaginários sobrenaturais com suas descrições de seres de “de quatro braços, um olho só na testa, andrógenos, pigmeus, sereias encantadas” (Schwarcz e Starling, 2015 p.33, p. 39).

Por mais que esses pensamentos tenham sido rebatidos posteriormente em cartas enviadas por Colombo e também escritos por antropólogos, muitos debates sobre a barbárie ou ingenuidade dos povos nativos pareciam efervescer os discursos europeus. O historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo escrevera em seu livro “Tratado da terra & história do Brasil” o seguinte sobre os povos indígenas:

A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras — não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente. (Pero de Magalhães Gândavo Apud.Schwarcz e Starling, 2015 p.41)

Embora os relatos de Caminha indiquem que os portugueses acreditavam que a catequização seria o caminho para a “salvação” dos povos indígenas, essa suposta intenção não impediu a exploração brutal dessas populações como mão de obra escrava. Durante o século XVI, o trabalho forçado indígena, somado às lutas territoriais e ao genocídio cultural e físico, marcou o início da colonização brasileira. A resistência indígena, porém, foi uma constante nesse cenário, com diversos povos enfrentando a opressão colonial por meio de estratégias como fugas, ataques diretos aos colonizadores, sabotagem das atividades econômicas e a preservação de suas culturas e tradições, apesar das tentativas de apagamento.

Ainda no mesmo século, a escravização indígena começou a ser gradativamente substituída pela escravização de povos africanos. Esse processo foi impulsionado por vários fatores, incluindo o conhecimento territorial dos indígenas, que facilitava a fuga e a

resistência, além da alta mortalidade causada pelas doenças trazidas pelos europeus, para as quais os povos originários não tinham imunidade. Essa transição, entretanto, não significou o fim das violências impostas aos indígenas, que continuaram a ser despojados de suas terras e alvos de políticas de extermínio e assimilação cultural.

Concomitante aos processos de significações sobre as terras brasileiras e seus habitantes, começavam-se os embriões dos moldes de cidade do modo como conhecemos atualmente. Com ênfase especial nas divisões das capitanias hereditárias temos o marco da primeira vila - São Vicente - instituída em 1532 no litoral paulista. Martim Afonso de Sousa, responsável por essa Capitania, faz as demarcações e distribuições do terreno e, não à toa, se propôs a construir na região um forte, a Casa da Câmara, uma cadeia, uma igreja e a alfândega estabelecendo os paradigmas para um determinado modo de organização político-administrativo e também de controle (Azevedo, 1992).

No período quinhentista temos o relato de três cidades existentes (Salvador da Bahia de Todos os Santos, São Sebastião do Rio de Janeiro e Filipéia de Nossa Senhora das Neves - hoje João Pessoa) e ao menos 14 Vilas. As designações entre cidade, vila, freguesia ou vilarejo levavam em consideração características “evolutivas” pautadas do desenvolvimento econômico e populacional, desse modo, o local poderia ser elevado ou rebaixado às categorias apresentadas; vale ressaltar no entanto que essas “evoluções” que “desenvolviam” as cidades estavam fortemente atrelados ao avanço da escravização dos povos africanos.

Os desenvolvimentos das nossas cidades ocorreram com a “raça negra fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão” (Nascimento, 1978, p. 48). O autor nos relata que, a Bahia, por volta de 1587 já tinha cerca de 47 engenhos de cana-de-açúcar, modo de economia brasileira que fez os povos escravizados se concentrarem por quase dois séculos na região nordestina do Brasil. Quando houve a descoberta de ouro no estado de Minas no século XVIII os senhores de engenho rapidamente deslocaram seus escravos para o sul do país e, um pouco mais a frente, no século XIX, frente a queda das atividades nas minas, houve uma grande migração dos povos escravizados, ainda segundo os interesses dos senhores, para a região onde se localizava o Rio de Janeiro e São Paulo devido aos avanços com os ciclos de café.

Abdias Nascimento nos anuncia com muita clareza que “sem o escravo a estrutura econômica deste país jamais teria existido” (Nascimento, 1978, p.49), pois estes constituíram a espinha dorsal desta sociedade e, foi através do plantio, colheita e amontoação de riquezas que a aristocracia branca se instaurou no Brasil. Este fato, porém, não era visto pela colônia portuguesa, bem como por outros países colonizadores do mesmo modo, isto porque Portugal

buscava meios de disfarçar, através de “mentira e dissimulação” (Nascimento, 1978, p.50) suas violências, apresentando-as como benfeitoria e benevolência, buscando assumir um selo de legalidade para os seus atos.

Essa concepção nos dá notícias de outro discurso constitutivo de cidades: os manejos da branquitude para se eximir da culpa da escravização dos povos indígenas e africanos através de, a priori, no período quinhentista, “acreditarem” estar salvando essas almas e posteriormente, através do apagamento das histórias de escravidão, que só serviram para favorecer a branquitude com o seu peso moral. Cida Bento (2022) nos diz que muitos se fala, na contemporaneidade, sobre os impactos negativos que os 4% de escravidão produziram nos povos negros, mas “quase nunca se fala na herança escravocrata e nos impactos positivos para as pessoas brancas” (Cida Bento, 2022, p.16).

O discurso branco europeu se sustentava principalmente em duas dobras de pensamento que ainda hoje fazem parte do nosso imaginário, a saber, (1) a ideia que negritude ser uma mazela e (2) que esta precisa ser limpa pelo processo de miscigenação. Acerca da primeira afirmativa, vemos com Cida Bento (2022) que o olhar lançado pelo europeu, transformou o não-europeu numa espécie de outro ameaçador e que termos como “bárbaros”, “pagãos”, “animais”, “primitivos” e “selvagens” eram nomeações recorrentes. Vemos ainda com Abdias Nascimento (1978) que, tomado por esses significantes, a igreja católica foi uma pedra angular de sustentação da instituição escravocrata com toda sua brutalidade.

A fim de converter os “infieis” africanos, crueldades foram legitimadas pela igreja. Padre Antônio Vieira, famoso jesuíta e orador sacro na Bahia em 1633, proferiu as seguintes palavras: “escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só os bons e modestos, senão também aos maus e injustos” ou ainda

Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós viveis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fê, vivais como cristãos e vos salveis (Vieira 1940., Apud Nascimento, 1978 p. 52)

Assim, com intuito de eliminar a raça considerada pelos europeus como impura ou subumana, um outro processo hediondo entra em questão, o embranquecimento da nação brasileira através do estupro da mulher negra (miscigenação). Este processo é ainda desmembrado em diversas frentes asquerosas tendo em vista que o resultante deste - a mulata brasileira - era produto de exportação brasileira. O nascimento de pessoas menos retintas embranqueceram o Brasil, não só em fenótipos, mas também em discursos, uma vez que,

tendo a pele mais esbranquiçada, os filhos miscigenados aderiram as narrativas brancas (e assim assumindo um status de mais humano) e por fim, mas igualmente importante, as interações - covardes - entre os senhores brancos e as mulheres escravizadas, eram relatadas como uma relação sexual saudável e prova de que havia uma boa interação entre eles (Nascimento, 1978 p.62).

Frente aos estupros das mulheres africanas, as mulatas brasileiras, filhas dessa interação, tornaram-se “objeto de fornicação”, enquanto as mulheres negras africanas continuaram em suas funções, a priori, de trabalho escravo compulsório. Enquanto a mulher miscigenada foi corpo para iniciação sexual dos jovens brancos, cumbuninagem e prostituição, alguns homens miscigenados prestaram importantes serviços à casa grande, exercendo tarefas de confiança dos senhores e sustentando as bases, junto aos estupros, ao que chamamos de democracia racial (Nascimento, 1978).

Vale ressaltar o que os povos miscigenados, por mais que ocupasse o primeiro degrau no grande processo de branquificação da população brasileira, sua condição, bem como posição social, eram semelhantes ao do negro africano. Os únicos elogios recebidos eram que, frente ao número crescente de pardos, em pouco tempo, não teríamos mais rastros de negritude em solo brasileiro, o que fora exaltado pela classe burguesa.

É desta forma que as cidades brasileiras foram se expandindo. Em quesitos territoriais, no século XVIII, os bandeirantes se distanciaram da orla atlântica para exploração de terras brasileiras quilômetros adentro, distanciando-se das cidades portuárias (que tinham objetivo extrativista e militar). É neste período também, mais especificamente em 1763, que temos a transferência da capital do Brasil para a região do Rio de Janeiro.

Em termos de desenvolvimentos das infraestruturas urbanas temos o marco com a fuga da corte e milhares de portugueses para o Brasil em 1808, o qual, para atender a suas estadias, bem como sustentar a posição de sede imperial, uma rápida expansão na cidade do Rio de Janeiro foi realizada. Assentamento das ruas, iluminação pública, abastecimento de água e saneamento básico foram implementados, bem como, devido ao significativo aumento populacional branco, foram desenvolvidas atividades econômicas (para os brancos) e a abertura dos portos brasileiros para o comércio internacional, além da criação de instituições acadêmicas, bibliotecas e museus.

É importante ressaltar que antes da invasão lusitana, o território que hoje corresponde ao Rio de Janeiro, era habitado por alguns povos indígenas, principalmente por grupos Tupi-Guarani, como os Tupinambás, além de outros povos como os Temiminós e os Tamoios. Esses povos tinham uma relação estreita com o ambiente natural, utilizando os recursos

disponíveis de forma sustentável e desenvolvendo culturas, línguas e formas de organização próprias.

Os Tamoios, por exemplo, habitavam uma extensa área litorânea, que incluía partes do atual estado do Rio de Janeiro. Eles foram conhecidos por resistir ativamente à colonização, especialmente durante a chamada Confederação dos Tamoios¹³ (1554-1567), uma aliança de povos indígenas contra os portugueses e seus aliados indígenas, os Temiminós. Essa resistência foi marcada por conflitos intensos, evidenciando a recusa dos povos originários em aceitar passivamente a invasão e exploração colonial.

A fuga da corte portuguesa ao Brasil modificou também a arquitetura da cidade do Rio de Janeiro que passou a refletir as tendências européias através de construções de edifícios neoclássicos e planejamento de praças e avenidas. Estas modificações, porém, não beneficiam os povos escravizados, ao contrário, diria que foi através de trabalho forçado e não remunerado que esta expansão foi realizada, sendo ainda a mão de obra dos povos africanos que fundamentava a economia da sociedade brasileira.

Em contrapartida aos grandes edifícios construídos, os povos escravizados viviam em situação de precariedade, geralmente em senzalas, sendo estas habitações insalubres, superlotadas, por vezes com pouca higienização que com frequência potencializava a proliferação de doenças que eram fatais em corpos malnutridos, mutilados e exaustos. Vemos no entanto que, desde o primeiro desembarque dos negros africanos em solo brasileiro, houve constante processo de luta e resistência, tendo os quilombos como grandes marcos de organização territorial, política e anúncios de outros dizeres cidades (Nascimento, 1978).

Os quilombos foram o que podemos chamar de atualização de África no solo brasileiro e, com isso, o processo mais típico de resistência; porém outras maneiras de resistências também eram adotadas pelos povos escravizados, como quebrar as ferramentas de trabalho, não trabalhar na intensidade que os senhores exigiam, provocar grandes incêndios (principalmente em canaviais), organizações de ataques, boicotes ao senhores e afins. Este fato nos desvela que o longo processo de escravidão no Brasil foi também um longo processo de lutas das comunidades negras e indígenas que constantemente disputaram cidade, tecendo batalhas em território físico e simbólico. (Silva e Silva, 2014).

¹³ A Confederação dos Tamoios foi uma aliança formada na década de 1550 entre diversos grupos indígenas tupinambás que habitavam a região da atual costa sudeste do Brasil, em resposta às violências e escravização praticadas pelos colonizadores portugueses. Com o apoio inicial de franceses, a confederação representou uma resistência significativa à expansão colonial portuguesa, mas foi derrotada após a intervenção dos jesuítas e a assinatura de um acordo que selou sua desarticulação.

Em 1757, eram considerados quilombos os ajuntamentos organizados de seis ou mais fugitivos escravizados que tinham como objetivo se defender, essa visão porém, foi ganhando outras frentes com os avanços das resistências e solidificação dos quilombos como ambientes organizados politicamente e economicamente. Dessa forma, os quilombos eram múltiplos e heterogêneos, variando de território, integrantes, organização e desenvolvimento de atividade econômica, as quais as principais eram: mineração, agricultura, coleta, comércio, banditismo¹⁴, criação de animais, entre outros. (Silva e Silva, 2014.)

Um dos maiores símbolos que temos dos quilombos brasileiros é o quilombo dos Palmares, sendo este o maior e mais longínquo da história brasileira, resistindo por quase cem anos. Palmares situava-se na região nordeste do Brasil, a qual hoje conhecemos como Alagoas (mas que na época pertencia a Pernambuco) e estava estrategicamente localizada em áreas de difícil acesso composta por serras, vales, florestas que tornavam as incursões portuguesas, espanholas e de bandeirantes difíceis. Palmares era, no entanto, formado por uma série de outros mocambos “unidos em um único reino neo-africano” (Schwartz, 1987 p. 81).

Durante toda sua existência, Palmares esteve sob ataque, sendo três desses organizados pelos holandeses e os demais pelos portugueses os quais entre os anos de 1672 a 1680 houve praticamente uma tentativa de ataque por ano. Uma das estratégias adotadas por Ganga Zumba, considerado “Rei” dos palmares foi o firmamento de uma aliança em 1678 com o recém chegado governador de pernambuco, a qual consistia em lealdade à coroa luso e a devolução de novos escravos fugitivos e em troca revogava o reconhecimento de liberdade do quilombo (Schwartz, 1987).

Tal acordo, porém, foi brevemente quebrado pelos portugueses, gerando conflitos internos no quilombo dos Palmares, o que levou a morte de Ganga e a nomeação de Zumbi como líder do quilombo. As guerras prosseguiram por mais longos anos, até que em 1692 os administradores coloniais adotaram novas medidas de combate com a contratação de guerreiros indígenas e pessoas escravizadas que já haviam sido usadas em outras guerrilhas para combaterem com o quilombo de Palmares. Os conflitos duraram cerca de dois anos, até que em fevereiro de 1694 Zumbi dos Palmares foi traído, capturado e decapitado, tendo sua cabeça exposta como símbolo a fim de conter novos avanços emancipatórios e o quilombo dos palmares findou-se com a capturas, assassinatos e suicídios (Schwartz, 1987).

Stuart B. Schwartz (1987) nos descreve algo importante sobre a etimologia da palavra “Quilombo” a qual no Brasil passou a ser usada para significar qualquer comunidades de

¹⁴ O banditismo é um tipo de crime organizado cometido por criminosos que normalmente envolve a ameaça ou a utilização da violência

pessoas escravizadas fugitivas, sendo que por volta do século XVIII o termo já fazia parte do vocabulário brasileiro, mas com uso secundário em relação a palavra mocambo. O autor descreve que foi somente em 1691 que vira, em seus estudos, o termo quilombo sendo usado para designar uma comunidade de fugitivos, tratando-se de Palmares.

Destaco esse fato porque *ki-lombo* consistia de uma sociedade, vista no século XVII pelos imbangalas que encontraram entre o povo Mbundu esta instituição e adotaram para os seus propósitos. Esta tratava-se de “uma sociedade de iniciação ou campos de circuncisão, onde os jovens do sexo masculino eram preparados para o status de adultos e guerreiros” (Schwartz, 1987 p. 85). Poderia pertencer ao *ki-lombo* qualquer homem que quisesse adentrar a uma sociedade militar por meio de treinamento e iniciação e neste meio, descendência e parentesco, características tão importantes em outras sociedades, eram estritamente negadas, a fim de manter o caráter de iniciação e não de parentesco (Schwartz, 1987).

O que ocorre, porém, é que pelo fato de não haver parentesco, os *ki-lombos* corriam riscos espirituais por não ter familiares que pudessem interceder por estes, é então que a figura do nganga a zumba (sacerdote que tratava com os espíritos mortos) torna-se fundamental. Em alguns estudos diaspóricos acredita-se que Ganga Zumba e posteriormente Zumbi dos Palmares ocupavam esse cargo (de sacerdote) no Quilombo dos Palmares, vemos ainda outros ecos (sugestivos por falta de documentos da época que pudessem nos dar mais substância analítica) de Angola nos territórios brasileiros organizados pelos povos negros, como por exemplo o sistema de eleição ou aclamação para um novo líder, diferente por exemplo pelo usado pela corte portuguesa (Schwartz, 1987).

Esses fatos nos convocam a algumas análises como pensar que talvez a introdução do nome “quilombo” para descrever o quilombo dos Palmares não seja mero empréstimo linguístico, mas uma aclamação do tipo de organização que se dava no território, bem como nos faz perceber um certo resgate, tanto pela disposição territorial dos quilombos, como as posições de poder que, desta perspectiva, não tinha a ver com as referências europeias das cortes espanholas e portuguesas. Retornar a um campo simbólico distinto ao que o colonizador criara é ter a possibilidade de criar novos dizeres, principalmente nos processos de constituição do sujeito e deste modo perceber que, o que para o colonizador era produto – não humano e legitimado a escravizar –, para as cosmologias de África, tratava-se de sacerdote, guerreiro e protegido.

Quando pensamos em uma segunda camada de vulnerabilização vemos, no entanto, que mais apagado que as histórias de luta dos povos negros e indígenas nas constituições de Brasil, está a posição específica das mulheres negras e indígenas neste contexto. Somente

após muitos anos e pelas lutas de mulheres negras organizadas coletivamente que nomes como Tereza de Benguela surgue (ainda de modo pouco expressivo nas produções acadêmicas) para nos dar alguns substancial histórico de como as mulheres participaram das lutas por emancipação dos povos negros.

A rainha Tereza de Benguela foi uma matriarca quilombola, líder (nos anos 1750 a 1770) do quilombo do Quariterê localizado no estado de Mato Grosso; o quilombo fora outrora comandado por José Piolho, marido de Tereza e após sua morte, a matriarca assume a posição de liderança. Vemos que foi em sua gestão que o quilombo teve grandes expansões advindas do aumento da produção de alimentos, destinados para o consumo das pessoas que viviam no quilombo (cerca de 200 pessoas livres), mas também como produto de troca com outros comerciantes. Tereza de Benguela comandou o quilombo de Quariterê, durante vinte anos de forma estratégica, inteligente e organizada, adotou o sistema parlamentarista e a adesão também de indígenas que fugiam dos trabalhos forçados, caracterizando seu quilombo como multiétnico (Lacerda, 2019).

Ao refletirmos sobre a formação social do Brasil, é impossível ignorar a história das mulheres indígenas e das negras africanas trazidas pelo tráfico transatlântico. Contudo, essa história muitas vezes perpetua a ideia de uma posição subalterna dessas mulheres em relação aos homens. Apesar disso, há uma lacuna significativa no reconhecimento dos movimentos de resistência protagonizados por elas e do impacto dessas ações na configuração da cidade e da sociedade. Embora existam inúmeras produções acadêmicas sobre o patriarcado, ainda não conseguimos determinar precisamente sua origem ou alcançar um consenso sobre suas causas. Algumas teorias (Engels, 1984; Lerner, 1986) sugerem que o patriarcado surge da necessidade dos homens de assegurar sua descendência por meio da posse, uma lógica que já permeava a relação com propriedades privadas. Outras abordagens (Meillassoux, 1975; Federici, 2004), no entanto, defendem que o patriarcado antecede a dominação das propriedades privadas, com as mulheres sendo os primeiros “territórios” privatizados por meio da sua “domesticação” (Wintter, 2021).

Neste trabalho, exploraremos mais adiante como o patriarcalismo influencia a formação subjetiva das mulheres, funcionando, em conjunto com outras formas de opressão, como fator de sofrimento psíquico e físico, especialmente no contexto urbano. Por ora, propomos a categoria analítica do patriarcado para refletirmos sobre sua participação na constituição das cidades brasileiras e os ecos persistentes de seus discursos em nosso cotidiano citadino. O patriarcado pode ser compreendido como uma organização social, econômica e simbólica centrada na figura masculina do “pai” – o chamado “pátrio poder” –,

cujo objetivo é assegurar a continuidade da herança familiar masculina. Essa estrutura promove a submissão de grupos considerados subalternos, sustentada por mecanismos de violência e intimidação, dentro de uma lógica hierarquizada de funções.

O patriarcado, embora não tenha sido uma invenção exclusiva dos europeus, adquiriu características dignas de nota na cultura europeia, especialmente quando articulada à colonização. A expansão colonial europeia não apenas reproduziu estruturas patriarcais, mas também as ressignificou e intensificou, criando um modelo de dominação sem precedentes. No contexto colonial, o patriarcado europeu fundiu-se com os processos de exploração econômica, racialização e imposição cultural, consolidando-se como uma ferramenta de controle tanto sobre os corpos quanto sobre os territórios.

Diferente de expressões anteriores, o patriarcado colonial europeu operou em escala global, sustentado pela lógica capitalista emergente e pelo poder simbólico da religião cristã. A imposição de normas de gênero e sexualidade europeias desarticulou sistemas locais de organização social, muitas vezes mais igualitários, e os substituiu por modelos hierárquicos centrados na figura masculina branca. Esse patriarcado colonial foi responsável por reconfigurar não apenas a relação entre os gêneros, mas também por instrumentalizar a opressão de mulheres indígenas e negras, associando-as a uma dupla subalternidade: de gênero e de raça.

No contexto brasileiro, o marco colonial trouxe também o patriarcalismo aos moldes europeus, no qual, a figura inflada do homem (branco) era sustentada pelas posses de terras e sua posição de senhor. O modo de controle da sexualidade das mulheres, porém encontrou dificuldades de se estabelecer conforme a corte luso desejada, uma vez que as constantes migrações em solos brasileiros para exploração de novas riquezas, dificultava a permanência da família nuclear, sendo assim comum que uma mulher tivesse filhos com mais de um parceiro e que estas cuidasse também dos filhos que esses parceiros tiveram com outras mulheres (Andrade, 2021).

Dessa maneira, a Igreja e o Império, ao perceberem que a estabilidade nos territórios coloniais dependia em grande parte das mulheres, especialmente das mulheres livres, passaram a enxergá-las como ferramentas fundamentais para a disseminação e consolidação dos valores coloniais entre a população brasileira. Assim,

Ser mãe de família passa a ser gradualmente uma meta de contornos muito bem definidos. A família, ancilar unidade de produção e reprodução, deverá entender-se em torno de uma mãe supostamente exemplar (Priore, 1994, p. 17).

Inicia-se, então, uma constante tentativa de estabilização ideológica que promove a imagem das “mulheres de valor” como aquelas exemplares que se dedicavam exclusivamente ao lar, aos cuidados domésticos e à criação dos filhos (prole dos senhores e homens trabalhadores). Essa narrativa consolidou o mito de que as mulheres não participaram ativamente das construções sociais. Contudo, tal perspectiva vem sendo amplamente contestada por uma série de estudiosas feministas que revisitam os “fatos” históricos, questionando suas origens e denunciando os apagamentos sistemáticos referentes tanto às mulheres quanto aos povos subalternizados (Wintter, 2021).

Esse movimento que levou as mulheres (brancas) ao lar, fora também reiterado pelo avanço do processo de industrialização brasileira, a qual, em seu início - por volta do século XIX - contava com grande mão de obra feminina. No entanto, neste período, a industrialização não era o setor mais rentável do Brasil, eram prevalentes os setores agrários e agrícolas. O cenário do século XIX, nas quais as mulheres operárias (grupo composto principalmente de estrangeiras) chegaram a representar mais da metade da mão de obras das fábricas, mudou com certa rapidez à medida em que os setores antes prevalentes começaram a abrir espaço para a industrialização e a mobilização para os grandes centros (Rodrigues, et.al, 2015).

Rago (1997) nos diz que não devemos compreender a substituição da mão de obra feminina pela masculina nas indústrias como processo natural, ou ainda gradativo, mas como uma retirada, quase forçosa sustentada principalmente pela gama de teorias que erigiam sobre a importância da mulher na construção sociofamiliar e seu papel santificado ancorado na diáde mãe - esposa. Desta forma, o trabalho passa a ser visto para a mulher (branca) como algo degradante, ruim e culposos e sua relação com o dinheiro, totalmente demonizada através de discursos médicos e da igreja (mono cristã) sustentando o patriarcalismo já muito sólido no Brasil (Rodrigues, et.al, 2015).

A imagem da mulher concatenada no papel de mãe e esposa é amplamente difundida no início do século XX no Brasil, criando um certo movimento “de volta ao lar” utilizando-se da imagem das crianças e discursos biologizantes para construir a ideia de amor materno inato, gerando concomitantemente a culpa no feminino em não ocupar a posição do “modo como deveria”. A divulgação de matérias em jornais por profissionais da saúde da época relatando a importância da permanência no amamentamento infantil e boletins de “conselhos às mães” eram distribuídos gratuitamente, cientificizando a moralidade sobre os corpos femininos (Priore, 2021)

Getúlio Vargas, durante o Estado Novo selou um novo acordo entre igreja e Estado, tornando esta grande aliada à consolidação dos valores familiares atrelados à ética judaico-cristã, em que bom comportamento, trabalho e obediência ao Estado eram qualidades exaltadas. Estes esforços, entre outras coisas, tinham intuito de multiplicar a quantidade de mães e filhos, conotando normalidade aos corpos que assim o fizessem, e anormalidade aos corpos que não conseguissem ou não desejassem tal posição. Desse modo, a “representação santificada da mãe-esposa-dona-de-casa ordeira e higiênica empurrava a sexualidade feminina para um único espaço: o da procriação” (Priore, 2021) e do lar.

A ideia, porém, de que as mulheres deveriam ficar no lar é um fenômeno que ocorreu de forma distinta para mulheres brancas, negras e indígenas, uma vez que das mulheres brancas não fora retirada a humanidade e, por mais que estas ainda estivessem sob um sistema opressor e fossem subalternizadas e violentadas em seus casamentos, tinham ainda um certo resguardo de serem vistas como seres humanos e desejáveis para casar. Já para as mulheres negras e indígenas quando havia “intercasamento”¹⁵ este se dava principalmente pela necessidade de embranquecer o Brasil e pela necessidade da branquitude de sustentar o mito da democracia racial através de relações “amorosas” entre as etnias (Nascimento, 1978).

O mito da democracia racial fora e é sustentado por diversas colunas e uma das mais estruturantes é o longo processo de miscigenação brasileira, sendo que esse é, paradoxalmente, o processo que mais denuncia o racismo brasileiro e o genocídio dos povos pretos. Em um ditado, cunhado em épocas colonialistas e ainda presentificado no nosso imaginário, lemos: “branca para casar, negra p’ra trabalhar, mulata p’ra fornicar” (Nascimento, 1978, p.62) o qual enfatiza que o processo de miscigenação, feito pelo estupro das mulheres pretas gerou um “produto” de exportação brasileiro - a mulata - e seu destino nas cidades estava reservado a cubinagem e/ou prostituição (Nascimento, 1978).

Priore (2020) apresenta que no período colonial, fora introduzido no Brasil o conceito de “*home, sweet home*” (lar, doce lar), trazido pelos ingleses. Tal expressão buscava construir a ideia de lar como ambiente agradável e acolhedor, dotando a dona da casa (senhora) da responsabilidade de comandar esse espaço, é com este processo também que os adornos das casas ganharam grande importância e simbolismo de status para a burguesia brasileira. Começou assim um intenso movimento em torno da mulher branca burguesa que tinha uma dupla função, constituir esse espaço enquanto campo materializado para sustentar o poder de sua família e fixar sua imagem de valor a partir de seus feitos domésticos.

¹⁵ casamento entre pessoas de etnias distintas

Alguns manuais como o escrito por Gonzaga Duque, sob o pseudônimo de Sylvínio Júnior de 1894 intitulado “*A dona de casa*” apresentavam regras básicas para a constituição de um lar, exigências como casa limpa e organizada, criatividade na ornamentação e higiene eram essenciais, e a construção de “uma casa que abrigaria uma família composta de marido, mulher e dois filhos e duas empregadas deveria ter: duas salas, quatro quartos, copa, cozinha, dispensa privada e banheiro” (Priore, 2020, p. 170).

Algumas décadas depois, Vera Cleser escrevera o livro “*O lar doméstico - conselhos para boa direção de uma casa*” (1902) detalhando como deveria ser uma residência burguesa de porte médio, neste trabalho são encontrados detalhes sobre como os modelos arquitetônicos e de ornamentos da casa expressavam simbolicamente a fortuna da família e sua posição social. Neste aspecto, a mulher branca e burguesa também é vista como um bem, no qual seus atributos valorizam ou desvalorizam a família, assim, sua feminilidade, bem como suas virtudes eram expressas nas salas de jantares, as quais embelezavam as recepções e poderia recitar poemas, falar sobre literatura, viagens e artes, bem como fazer belas apresentações de piano, que enaltecia o seu marido (Priore, 2020).

O ideal do “lar, doce lar” destinava-se à mulher branca, mãe dos herdeiros dos senhores, que assumia o papel de cuidar dos adornos domésticos, preparar-se para uma apresentação objetificada à comunidade, baseada em seus dotes, e comandar as criadas. Sob a responsabilidade moral atribuída pela Igreja, ela era moldada para ser o elo ideal da estrutura familiar patriarcal. Em contrapartida, as mulheres mestiças ocupavam, em sua maioria, dois papéis distintos: dentro das casas, como servas da senhora branca – onde, frequentemente, eram exploradas sexualmente pelos filhos dos senhores como parte de uma suposta “iniciação” – ou nas ruas, relegadas à prostituição de baixo custo. Essa realidade contrastava com a prostituição das mulheres europeias, especialmente francesas, associadas à elite, e ainda mais com a das mulheres negras africanas. Estas últimas eram brutalmente desumanizadas, não reconhecidas como mulheres e, após sofrerem violências sexuais, retornavam forçosamente ao trabalho escravizado, lado a lado com os homens (Priore, 2020; Nascimento, 1978).

Temos, desse fato, algumas implicações importantes para pensarmos gênero e cidade, como por exemplo a construção da dicotomia público e privado que, em solos brasileiros, nasce a partir do processo de colonização, matrimônio e branquitude. Essa dicotomia se funda com pressuposto de que há possibilidade de uma divisão clara entre as esferas público e privado, sustentada principalmente em duas vias: diferença entre Estado e sociedade (loais

comuns e propriedades particulares) e distinção entre vida doméstica e não-doméstica (Okin, 2008).

No que tange à segunda distinção (vida doméstica e não doméstica), é essencial reconhecer camadas indissociáveis das questões de gênero e etnia. A divisão sexual do trabalho naturalizou a associação das funções domésticas às mulheres e das não domésticas aos homens, enquanto a racialização reforçou que essa divisão servia aos interesses da branquitude. Mulheres negras e indígenas foram forçadas a jornadas exaustivas, equiparadas às dos homens, e submetidas a punições igualmente severas, sem serem percebidas como frágeis ou dignas de proteção. No âmbito doméstico, essas mulheres desempenhavam papéis de subserviência à mulher branca, que frequentemente reproduzia discursos alinhados ao patriarcado. Essa postura, por sua vez, sustentava a posição de subalternidade das mulheres negras e indígenas, permitindo às mulheres brancas exercerem uma forma limitada, mas estratégica, de autoridade dentro dessa estrutura hierárquica (Gonzalez, 1984. Davis, 2006).

A clivagem entre público e privado era visto também, no que diz respeito às mulheres, na diferença entre a mãe de família (senhoras), responsável pelo lar e sexo reprodutivo e a prostituta “mulher publica” que possibilitava o prazer e criatividade nas relações sexuais. Ancorados nos dogmas da igreja, prazer e casamento não poderiam coexistir na relação, uma porque casamento era uma aliança principalmente de poder, muitas vezes sem desejo e outra porque a mulher, mãe de família, senhora branca burguesa, deveria ser pura desses pensamentos, assim, os prazeres eram atribuídos às mulheres da rua, que tinham essas função social (Priore, 2020).

Para as ditas “mulheres de rua” (meretrizes), temos notícias de três classes na capital do Império luso: “as aristocratas, ou de sobrado; as de “sobradinho”, ou das de rótulas; e as da escória” (Priore, 2020, p.179). A primeira classe estava em casas bonitas, arranjadas, possuíam criadas e eram sustentadas por ricos políticos e fazendeiros, elas eram normalmente mulheres francesas, que tiveram carreiras fracassadas na França e vieram tentar a vida no Brasil. As mulheres francesas eram tão exaltadas, porque na época, o que estava em questão era justamente uma certa aproximação e identificação com o mundo europeu e, em síntese, ter relação com uma francesa, era em alguma instância, tem relação com a própria França (Priore, 2020).

Na escória estavam as mulheres brasileiras (mulatas e indígenas), que eram produtos de tráfico internacional do sexo, usadas para o abastecimento dos prostíbulos das grandes capitais e ainda as africanas, aquelas do fácil descarte, que não eram “artigos de luxo” e não moravam em boas residências. Porém, independente da posição que ocupavam nas hierarquia

da prostituição, elas eram vistas de forma negativa para as “mulheres de família”, desta forma as “mulheres publicas” eram constantemente descritas como pecadoras, demoníacas, associadas à excessos e vícios e seu corpo estava ligado à sujeira e doença, em detrimento do corpo da esposa, limpo e saudável (Priore, 2020).

Nossas heranças históricas geraram discursos que assentaram ideais acerca do feminino (frágil, subalterno, inferior, naturalmente doméstico, dócil e gentil), mas pouco era pensado que esse feminino era constituidor do imaginário da mulher branca burguesa; reitero o termo imaginário pois, importante não confundir com um saber que revela a natureza dos corpos femininos quaisquer que fossem. A questão, porém, é que esses discursos que sustentavam/sustentam algo fortemente instituído no imaginário cultural brasileiro, operaram/operam sobre os corpos e deram/dão localizações de tratamento e possibilidade de posições distintas às mulheres brancas e não brancas na cidade.

Após o período de escravidão no Brasil por exemplo, as mulheres brancas (europeias que foram estimuladas a morar no Brasil para “desenvolver” e embranquecer as cidades) ganharam passagem, trabalhos e lotes de moradias, enquanto as pessoas pretas, que foram escravizadas por 388 anos, foram abandonados a própria sorte, “como lixos humanos indesejáveis” (Nascimento, 1978 p. 65). A abolição da escravidão sem nenhum tipo de política pública que articulasse a inserção dessas pessoas no território e ainda sem nenhum tipo de garantia é claramente um assassinato em massa e uma das grandes estratégias de extermínio dos povos pretos no Brasil (Nascimento, 1978).

No Brasil republicano pós-abolição, o cenário para a população negra era marcado por uma exclusão sistêmica que os relegava a ocupações insalubres, pouco distintas das condições vividas nas senzalas. Além disso, era comum que essas pessoas habitassem áreas de difícil edificação, impróprias para urbanização, como becos ou regiões afastadas dos centros urbanos. Sem perspectivas de trabalho digno e moradia adequada, houve um aumento significativo de desocupados, pessoas em situação de rua, crianças abandonadas, trabalhadores temporários e assalariados mal remunerados, incapazes de sustentar a si mesmos e suas famílias. Essa precarização também resultou no crescimento dos casos de violência nas ruas, frequentemente associados pelos jornais e literatura da época às pessoas negras que foram estigmatizadas como os “degenerados da República” (Marigini, 2011).

Assim, mulheres, homens e crianças negras eram cada vez mais empurradas para as marginalizações das cidades, tanto materialmente – aglomerando-se em áreas insalubres, sem o mínimo necessário – quanto simbolicamente através dos discursos de branqueamento do Brasil e eleição dos corpos pretos como grande problema. Abdias Nascimento (1978) nos

mostra um escrito de Monteiro Lobato de 1908 o qual dizia “Que problemas terríveis pobre negro da África nos criou aqui, na sua incosciente vingança! Talvez a salvação venha de São Paulo e outras zonas que intensamente se injetam de sangue europeu” (Lobato apud Nascimento, 1978 p. 66).

O “problema” do Brasil – como enunciado pela burguesia branca – era reconhecido na figura do negro; o que, desde um ponto de vista crítico denuncia, antes de tudo, diante das péssimas condições sociais que viviam, as atrocidades cometidas pela branquitude no passado e ainda perpetuadas no presente. Nesse período, a aristocracia brasileira estava profundamente envolvida em pensamentos eugenistas e na implementação de planos de branqueamento da população, articulando esses projetos como uma forma de genocídio sistemático da população negra. Contudo, é crucial ressaltar que a política de embranquecimento, realizada principalmente pela mestiçagem, foi sobretudo uma forma de violência estrutural que se apresentava sob o discurso de “democracia racial” perpetuando apagamentos culturais e subjugações sociais, fazendo com que os frutos dessas relações – as pessoas mestiças – fossem igualmente vítimas desse sistema opressor.

Os povos mestiços no Brasil ocupam uma posição complexa na sociabilidade nacional. Fruto de relações atravessadas pela violência colonial, muitas vezes pela exploração sexual e pelo estupro de mulheres negras e indígenas, as pessoas mestiças foram historicamente posicionadas como ferramentas simbólicas da ideologia do embranquecimento. O discurso oficial as colocava como um suposto “intermédio” entre brancos, negros e indígenas, sendo frequentemente utilizadas como argumento para a construção de uma identidade nacional marcada pela “democracia racial”. Entretanto, essa narrativa ocultava as dinâmicas de exclusão, marginalização e racismo que também afetavam as pessoas mestiças, reafirmando sua subalternidade em relação à branquitude.

Segundo Lilia Schwarcz (1993), a ideologia do branqueamento foi institucionalizada como uma política de Estado, incentivando a imigração europeia e promovendo casamentos inter-raciais com o objetivo de “melhorar” a população brasileira. Essa perspectiva reforçou a ideia de que as pessoas mestiças eram validadas apenas enquanto instrumentos de transição para um ideal de branquitude, negando-lhes uma identidade própria ou o direito de plena cidadania. Além disso, como aponta Abdias do Nascimento (1978), a mestiçagem foi utilizada para justificar a diluição cultural e a invisibilização das heranças africanas e indígenas, sob o pretexto de construção de uma “cultura nacional” homogênea — branca.

No âmbito da sociabilização, as pessoas mestiças enfrentaram (e ainda enfrentam) uma dupla marginalização: por um lado, são constantemente vistas como “não suficientes”

dentro das categorias raciais rígidas de negro e branco; por outro, carregam as marcas da opressão histórica que lhes nega protagonismo. Isso evidencia que, longe de ser um espaço de neutralidade ou equilíbrio (função que a mestiçagem nunca ocupou), a mestiçagem no Brasil se configurou como mais uma ferramenta de manutenção da hierarquia racial, de perpetuação das desigualdades estruturais e conflito identitário e subjetivo aos povos mestiços brasileiros.

Compreendemos com isso que as formações das cidades brasileiras dentro das marcas coloniais não estão desatreladas dos discursos que circulam e produzem sentidos. Temos como exemplo, dentre outras coisas, o fato de que até 1951 a discriminação na seleção de candidatos ao emprego era uma prática recorrente, atuando nos anúncios que antes exprimiam com muita clareza “não se aceitam pessoas de cor” (Nascimento, 1978 , p. 82), depois de 1951, mais especificamente, depois da lei Afonso Arinos¹⁶, passou por uma certa “sofisticação” na qual os requisitos passaram a anunciar a procura por “pessoas de boa aparência”, visto que, numa sociedade na qual povos negros são sinônimos de mazelas, basta substituir “boa aparência” por “brancos” que temos os significados da frase acima. (Nascimento, 1978 , p. 82) e, com práticas como a descrita acima, recursos econômicos e consequentemente o poder social sempre estivera nas mãos da branquitude em todo o processo de colonização.

Dessa forma, embora a população negra fosse numerosa em território brasileiro, era o grupo étnico com menores oportunidades de acesso a empregos remunerados, o acesso ou à continuidade dos estudos após a educação básica, além de viver, predominantemente, em condições habitacionais precárias, escassas em acesso a bens e serviços essenciais. No Nordeste brasileiro, a habitação majoritária dos povos negros era o mocambo, frequentemente exposto a pragas e água contaminada. Em São Paulo, as populações negras residiam, sobretudo, em porões e, posteriormente, em favelas. No Rio de Janeiro, as favelas, formadas nas encostas dos morros, tornaram-se o espaço degradado e usualmente destinado à moradia da população negra (Nascimento, 1987).

As moradias eram e ainda são retratos das divisões raciais e segregação habitacional das constituições das cidades brasileiras. Uma pesquisa publicada em 1960, mas realizada nos anos de 1950 pelo diário *O Estado de S. Paulo*, demonstra que para quase dois habitantes e meio do Rio de Janeiro (na época), uma era negro – ou seja – os povos negros compunham

¹⁶ A Lei Afonso Arinos, também conhecida como Lei 1.390, foi a primeira lei antirracista do Brasil, aprovada em 3 de julho de 1951. A lei estabeleceu penalidades para quem praticasse discriminação racial, como, dentre outras práticas: recusa de atendimento em estabelecimentos comerciais, impedimento de matrícula em escolas e universidades e segregação em locais públicos ou privados

um pouco menos da metade da população do estado, porém quando vemos esses números associados as ocupações em áreas favelizadas, os negros ocupavam mais que o dobro de brancos nestes espaços (Nascimento, 1987).

Outro fenômeno importante na construção das cidades brasileiras foi a modernização dos meios de produção, que gerou grande mobilização de força de trabalho das áreas agrícolas para os centros urbanos, principalmente São Paulo e Rio de Janeiro, condicionando a urbanização dessas cidades a passarem por grandes processos de estruturação. As metrópoles construía vilas operárias próximas às áreas fabris a fim de abrigar os trabalhadores e familiares, todavia esses espaços atuavam como regulamentador de controle da vida desses mesmos dentro e fora das fábricas. Nesse contexto, as esposas dos operários eram tratadas como extensões de seus maridos, sendo sua presença utilizada para legitimar a imposição de normas rígidas que definiam suas rotinas, comportamentos e responsabilidades. Esperava-se que assumissem exclusivamente papéis domésticos e reprodutivos, essenciais para assegurar a estabilidade do trabalhador e a reprodução da força de trabalho. Suas tarefas incluíam cuidar da casa, preparar a alimentação e educar os filhos de acordo com os valores e a disciplina alinhados às exigências do sistema fabril, consolidando assim o controle social exercido sobre toda a família operária (Priore, 2020).

Os trabalhos fabris aconteciam majoritariamente em condições insalubres, com cargas horárias altíssimas, salários baixos e sem garantia efetiva de direitos, estes corpos que passavam de dez a treze horas trabalhando, tinham suas casas apenas como ponto de mínimo descanso e sua relação com a cidade é extremamente condicionada pelo ritmo industrial. Os operários eram compostos majoritariamente por imigrantes estrangeiros (italianos, alemães, japoneses, poloneses, entre outros) povo ao qual a eugenia brasileira apostava no avanço do branqueamento do Brasil, neste sentido, os homens e mulheres negras eram preteridos nas seleções, de modo que algum nível de ascensão também lhe era impedido; sobrando-lhes, quando fosse o caso, trabalhos ainda mais insalubres e pesados .

Priore (2020) diz que as mulheres brasileiras sempre trabalharam e suas profissões foram alterando-se ao longo das histórias, mas que, mais comumente suas atividades estavam ligadas ao “setor de consumo coletivo, serviços públicos e no comércio ou em profissões reconhecidamente “femininas”: enfermeiras, professoras, balconistas, telefonistas, secretárias, escriturárias, guarda-livros e datilógrafas” (Priore, 2020, p. 204). No entanto, conforme já apontado pelos estudos de Lélia González (1984) e Abdias Nascimento (1978), as mulheres negras, em particular, foram e continuam sendo sistematicamente excluídas das oportunidades de trabalho, especialmente daqueles cargos que envolvem contato direto com o público. Essa

segregação ocupacional intensa, que afeta as mulheres negras e mestiças, representa uma manifestação explícita da hierarquia racial que perpassa e estrutura a organização do mercado de trabalho no Brasil, evidenciando as profundas desigualdades raciais que ainda marcam as relações de trabalho e de acesso a direitos.

Em síntese, o processo de urbanização e modernização das cidades brasileiras foi profundamente moldado por desigualdades raciais e de classe que não apenas reconfiguraram o espaço urbano, mas também estruturaram as relações sociais e econômicas do país. A segregação espacial, que impôs à população negra e mestiça a concentração em áreas periféricas e insalubres, foi uma das expressões mais visíveis dessa hierarquia social, perpetuando a exclusão dessas populações dos espaços urbanos mais centrais e valorizados. Esse fenômeno, como afirmam Lilia Schwarcz (1993) e Abdias Nascimento (1978), reflete uma continuidade das práticas coloniais e escravocratas, intimamente vinculadas ao projeto de embranquecimento da sociedade brasileira.

Esses legados históricos de racismo estrutural e desigualdade social ainda configuram as dinâmicas urbanas, sociais e econômicas no Brasil contemporâneo. A segregação habitacional, o acesso restrito a oportunidades de trabalho e a marginalização persistente de grupos negros e mestiços são evidentes na estrutura da cidade moderna. Além disso, a persistente violência contra os corpos femininos, especialmente os corpos negros, e a sexualização e objetificação dessas mulheres, revelam a continuidade dessa herança de exclusão e subordinação. Desta forma, cidade sempre foi, e continua sendo arena de disputa entre as práticas hegemônicas e os saberes insurgentes – muitas vezes protagonizados por mulheres na condição de sobreviventes – que resistem e reivindicam espaços de autonomia e transformação, de modo que ao desafiar as normas impostas, reconfiguram o imaginário urbano. Assim, a constante luta por uma cidade de fato democrática e inclusiva exige além do reconhecimento dessas injustiças e violências históricas, uma reconfiguração e desmantelamento das estruturas e configurações de poder que criam alicerces para a manutenção das segregações e opressões em suas mais diversas formas.

1.2. Cidade enquanto discurso que faz circular sentidos de assimetria entre gênero, raça e classe



(figura 7. Sem título. Fonte: Elaborado pela autora (2022))

A análise das cidades brasileiras exige que nos voltemos aos elementos históricos que estruturam suas formas e significados, pois suas configurações contemporâneas não podem ser dissociadas das dinâmicas coloniais que as fundaram e que por ela ainda operam. Ainda que fosse possível explorar outros ângulos, como as transformações arquitetônicas ao longo do tempo ou as diversas formas de habitar resultantes do crescimento populacional, este trabalho se concentra em um aspecto crucial: a percepção de que os acontecimentos históricos que deram forma ao Brasil persistem como marcas vivas na urbe, sobretudo nas corpos das mulheres. Todavia, essas corpos são, além de territórios onde se inscrevem as violências de um país colonialista, sexista e racista, criadoras de mundo e construtoras de narrativas que desafiam a hegemonia desses legados, abrindo frestas – isto é cunhando fissuras que escapam à totalidade e ao controle das narrativas hegemônicas, subvertendo as ordens estabelecidas – para distintos modos de habitar e imaginar a cidade.

Reconhecer essa dimensão implica romper com a ideia de que os fatos históricos permanecem encerrados em um passado superado. A crença na modernidade como um estágio plenamente igualitário – fundamentada em discursos como “mulheres têm direitos iguais” ou “o racismo foi superado” – é, acima de tudo, uma narrativa conveniente para sustentar os privilégios da branquitude cisgênera, heteronormativa e masculina, privilégios estes que derivam das estruturas coloniais, mas são constantemente renovados e naturalizados por discursos que negam sua própria gênese.

Ademais, essa negação está intimamente ligada aos projetos eugenistas do século XX, que buscaram apagar as evidências visíveis das atrocidades coloniais. Nesse processo, não se pretendia superar as desigualdades, mas sim mascará-las, evitando que as marcas da escravização permanecessem como denúncia pública e imagética de uma história de opressão. Os corpos das mulheres, sobretudo as relegadas à sobre-vivência (Simas, 2020), ao resistirem e reexistirem, tramam espaços de insurgência, onde emergem não apenas denúncias do passado colonial, mas também visões de futuros possíveis que rompem com a cidade hegemônica e suas violências estruturais.

Assim, é porque as cidades são assimétricas em materialidade e discurso, criando hierarquias associadas a lugares de suposto poder, que diversas violências são legitimadas ao corpos dissidentes, é porque temos um passado histórico pautado na escravização dos povos indígenas e africanos, que hoje sustemos sentidos de *Outridade* aos povos subalternizados e não reconhecendo-os como semelhantes e muitas vezes, nem como humanos. Neste momento, faz-se necessário precisarmos que, se estamos tomando cidade enquanto discurso, que faz circular esses sentidos, há ao menos dois constructos que precisamos assentar, e estes são: discurso e sentidos.

Para Orlandi (2010), “discurso é efeito de sentido entre locutores” (p. 14) e “os efeitos resultam da relação de sujeitos simbólicos que participam do discurso, dentro de circunstâncias dadas” (Eni. P. Orlandi, 2010, p. 15), ou seja, para a autora, discurso não é algo que tenha significados dicionaristas, ele é movimento que ocorre pela significação dos sujeitos atravessados pelo processo histórico e social. Já as circunstâncias dadas, ou ainda as condições de produção, pensa na relação do sujeito com a situação, e esta pode ser, de modo estrito (contexto imediato), ou de modo amplo (envolvendo contexto-sócio histórico e ideológico).

As condições de produção que embasam os sentidos dos discursos são constituídas pelo que a autora chama de “interdiscurso”, ele é o “o já dito o que está na base do dizível sustentando cada palavra tomada” (Eni. P. Orlandi, 2005. p. 31). Neste aspecto, os enunciados não são particulares, eles significam também outros processos e todo “novo” enunciado contém uma relação com o já dito, criando dois eixos que se encontram em constantes pontos de intersecção dos quais produzem nossos dizeres e sentidos.

Para que os discursos sejam compreendidos por um grupo comum, em suas particularidades culturais, ou ainda, para que compreendamos os sentidos universais, é preciso que hajam processos de estabilização de sentidos, mas, todavia, para que não nos afundemos nos sentidos dados de forma que algo só pode ter um significado estrito e nada mais, é preciso

que haja fissuras das quais novos sentidos possam saltar. Sendo assim, faz parte ainda da estruturação do discurso, as paráfrases e as polissemias, em que o primeiro constructo liga-se com a ideia de manutenção e, “são aqueles pelos quais em todo dizer há sempre algo que se mantém, isto é, o dizível, a memória” (Orlandi, 2005. p. 36), e, o segundo, a polissemia é aquela que produz rachadura evocando novas formas de sentidos.

Ainda pensando nas condições de produções de discurso, Orlandi nos apresenta as formações imaginárias, que contém em sua elaboração a antecipação, as relações de sentido e as relações de força, para este trabalho, cabe-nos saber que a partir da nossa posição social, nos imaginamos em determinados lugares (ligados à ideologia) e antecipamos a maneira como achamos que devemos ou podemos nos referir ao outro, esse dizer porém, vem sustentando outros dizeres e posições de poder que são anteriores ao dito. No que diz respeito às formações imaginárias, estas são “imagens que resultam de projeções, são essas projeções que permitem passar das situações empíricas - os lugares e sujeitos - para as posições do sujeito no discurso” (Eni. P Orlandi, 2005. p 40.), ou seja, as formações imaginárias revelam o lugar que achamos que estamos e como podemos nos referir aos outros dentro da posição que consideramos que ele esteja.

Somos sujeitos históricos interpelados pela ideologia, de modo que não temos condições de estar “fora” dessa, nem de existência sem as filiações ideológicas, entretanto, somos assujeitados a ponto de esquecermos que estamos falando e pensando com ela. Orlandi, 2005 nos anuncia que as ideologias têm a capacidade de dissimulação das sua própria existência, apresentando-se como o mais comum e mais disfarçado possível, pois se consolidam a partir dos nosso nichos de sociabilização como família, escola, trabalho, formações e afins, resultando um sujeito-histórico. Os ditos do sujeito, porém, constantemente não são associados ao seu campo formativo, de modo que este, pela via do esquecimento (ideológico), acredita que é a origem do que se diz e não se recorda que entrou em um campo já existente de sentidos. Temos com isso, o que a autora compreende como esquecimento.

Os esquecimentos são ligados a ideologia e, para Orlandi, 2005, ideologia não carrega aspectos negativos, ela é nossa possibilidade de habitar mundo, filiando-se ou (des)filiando-se às ideologias existentes, neste sentido, ideologia para a autora enunciada está ligada à naturalização de sentidos e, os esquecimentos são as formas pelas quais, de modo inconsciente, somos interpelados por essa naturalização e acreditamos ser a origem dos nosso dizeres, quando estamos de fato, retomando os sentidos pré existentes, que “são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua na história e é por isso que significam e não pela nossa vontade” (Orlandi, 2005, p. 35).

Assim, conforme aponta a autora, para que o discurso opere, há sempre algo do não dito presente no dito do sujeito sócio-histórico subjetivado pela linguagem. Os sentidos que nos atravessam precedem nossa existência, estando atrelados a formações discursivas ideológicas. Contudo, é importante destacar que todo discurso convocado por uma formação discursiva ideológica carrega em si o contraditório.

Um exemplo que ajuda a esclarecer essa ideia pode ser encontrado nos movimentos feministas. Pela via da antecipação, o feminismo pode ser pensado como um movimento que busca a união coletiva de mulheres em prol da emancipação. Entretanto, mesmo dentro dessa formação discursiva, os sentidos são múltiplos e, muitas vezes, contraditórios. Observa-se, por exemplo, discursos feministas que se alinham ao neoliberalismo — uma lógica que inevitavelmente reforça relações de hierarquia e submissão, especialmente para as mulheres. Dessa forma, tais discursos contradizem expectativas de emancipação e igualdade originalmente associadas ao feminismo, evidenciando a complexidade e as tensões internas às formações discursivas.

Tomando as cidades brasileiras como discursos que produzem sentidos e as mulheres como interlocutoras, podemos pensar que nessa relação de esquecimento — que é condição do discurso — escamoteiam-se produções de violências históricas pelo processo da naturalização, de forma que hoje, pouco pensamos, (mas sentimos os efeitos disso) que nossas cidades são filiadas a discursos patriarcalistas, racistas e sexistas e que tais significações produzem sintomas sociais nos corpos de seus alvos.

A cidade não está, e nunca esteve, livre de absorver os discursos que constroem a sociedade, sejam eles libertários ou opressores, estruturais ou superficiais, progressistas ou conservadores. São esses discursos que, somados, configuram o seu tecido e suas divisões espaciais. (Berth, 2023)

O tecido dos solos das cidades brasileiras são embebidos de longos processos de violações à condição humana e, os esquecimentos são condições que nos fazem naturalizar os sentidos da escravidão, da opressão de gênero e classe e nos fazem, mais que isso, desatrelá-los da constituição e organização dos espaços. A cidade é o meio de germinação das ideias segregacionistas e é a grande anunciadora que existem condições desiguais para pessoas brancas, não brancas, mulheres, pessoas com deficiência e pessoas lgbtqiapn+. Esse acesso é ainda mais denunciador, se as frentes analíticas subjetivas se sobreporem ou se cruzarem com a condição de classe dominada, principalmente de moradores de áreas favelizadas (Berth, 2023).

Compreendemos assim que essas segregações ocorrem em âmbito material e simbólico na cidade e que esses conceitos não estão estritamente separados, uma vez que o material é constituído também pelo simbólico e o simbólico só ganha permanência pela materialização. Desta forma, a cidade, ideologicamente patriarcalista, racista e sexista ganha materialidade simbólica quando – dentre outros exemplos – nos deparamos com o que a autora Joice Berth (2023) chama de “urbanismo eugênico” e “urbanismo daltônico”.

O primeiro constructo (urbanismo eugênico) remete a ideia de que exista uma evidente divisão racial dos territórios brasileiros, em que as áreas “nobres” e/ou burguesas estão destinadas à branquitude, enquanto as áreas favelizadas, estão para a negritude. Já segundo construto (urbanismo daltônico) é consequência destas divisões, que se dá pelo apagamento - ou esquecimento - que esta exista, gerando a naturalização das desigualdades, sustentada inclusive pelos estudiosos da área que não levam o quesito “cor” como um analítico das divisões territoriais (Berth, 2023).

Está amplamente consolidado que as cidades brasileiras, desde seus primórdios, foram estruturadas em uma lógica de segregação de classe. No entanto, muitas vezes ignoramos que a manutenção das populações negras e das mulheres em condições de pobreza não é apenas um reflexo dessa estrutura, mas um projeto deliberado que sustenta sua precarização nas cidades. Ao observarmos a divisão racial e de gênero do trabalho, fica evidente que as populações negras continuam a ocupar, majoritariamente, os postos de trabalho mais precarizados e os subempregos, recebendo os menores salários e sendo sistematicamente relegadas às margens da economia formal e dos direitos urbanos.

Dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 2018, buscou compreender as relações de desigualdade no mercado de trabalho através da perspectiva racializada, com isso, observou-se que independente do nível de escolaridade, as (os) trabalhadoras (es) brancas (os) recebiam maiores remunerações pela hora trabalhada e, a discrepância ficava mais evidente quando analisado o grupo que continha o nível de instrução mais alto. Neste grupo, as (os) trabalhadoras (es) brancas (os) recebiam R\$ 31,90 de rendimento-hora, já as (os) trabalhadoras (es) negras (os) recebiam R\$ 22,30, significando que o rendimento da população branca para o mesmo nível de instrução é de 43,2% maior comparado com a população negra (IBGE, 2018; Berth, 2023).

Outro dado importante para pensarmos a divisão racial dos espaços são as ocupações e rendimentos das populações negras, no mesmo censo acima citado, vemos que as (os) trabalhadoras (es) negras (os) exercem ocupações que lhes rendem os menores salários e seus maiores campos de atuação são nos serviços domésticos (65,9%), na construção civil (63,0%)

e na agropecuária (60,8%). Já para o grupo étnico branco, mais da metade das/os trabalhadoras/es ocuparam funções nas áreas da educação, da saúde e nos serviços sociais. Esses dados nos elucidam, como as possibilidades de ascensão econômica e de classe, que geram melhores condições de moradia e estas, outras condições de cidadão, estão nas mãos das pessoas brancas e sua sustentação se dá pela via do pacto narcísico. (Bento, 2022. IBGE, 2018).

O pacto narcísico da branquitude é um conceito cunhado pela psicóloga e ativista Cida Bento (2022), no qual, para a autora, branquitude é um modo de hegemonizar o branco, principalmente masculino, como perfil universal e “sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios” (Cida Bento, 2022 p.11). Esse tratado se sustenta pela via narcísica de autopreservação, criando no diferente (não branco) uma ameaça ao “universal” ou “normal”, para tanto, pessoas brancas usam o modo de preservação da branquitude através da manutenção destes em lugares de poder.

É importante ressaltar que, esse pacto é muitas vezes silencioso e sutil e está pautado na nossa concepção discursiva ideológica de que branco é condição de existência e a esta condição, muitas vezes, estão reservados os significantes de “elitista, letrado, bem sucedido, rico, inteligente” (Neusa Santos, 1983, p.34), enquanto para o negro está reservado a condição de “coisa, peça, mercadoria” (Isildinha Nogueira, 2021 p. 47). Isildinha Nogueira (2021) nos especifica que, em períodos de escravização brasileira, o negro não era persona, nem no sentido jurídico (não era sujeito nascido livre e assim não era portador de direitos) e nem no sentido humano, pois seu status era de objeto - “peça”, não de humano.

Após o período de abolição da escravatura, a condição de persona jurídica fora estendida aos povos negros, porém foi-lhe – e ainda hoje é – negada a condição de persona humana. Naquela época, a libertação das correntes escravagistas não significou ao negro a introdução no trabalho remunerado e a assistência das políticas públicas, ao contrário, significou um dos maiores modos de exclusão, extermínio e abandono, gerando assim o “problema do negro no Brasil” (Nascimento, 1978), ou ainda o “peso excedente na estrutura social” (Isildinha Nogueira, 2021 p. 49). Esses significantes sustentam o campo ideológico da branquitude, ao qual, a sociedade brasileira parece, constantemente associar-se e nutrir-se de tais concepções, esquecendo-se porém, como condição discursiva, que isto é constituição de sentido histórico.

Nas cidades brasileiras, discursos material-simbólicos operam de forma persistente, reforçando exclusões que atravessam os corpos que não se adequam ao ideal hegemônico — branco, heterossexual, homem, cisgênero. Esses discursos atuam como marcas simbólicas e

físicas, que constantemente recordam a esses corpos que o espaço urbano não lhes pertence. Ao revisitarmos eventos históricos abordados neste trabalho, como a colonização brasileira, os projetos eugenistas, a construção de um modelo social excludente e o projeto de empobrecimento feminino, percebemos como esses processos moldaram de forma desigual as experiências citadinas de mulheres brancas e não brancas.

Uma pesquisa recente, intitulada *"Como Anda Brasília"*, realizada pelo Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal (IPDF, 2022), evidenciou essas diferenças ao analisar os deslocamentos dos brasilienses. Os dados mostram que a população negra feminina é a que mais depende do transporte público para deslocamentos de trabalho (45,5%) e, dentre todos os grupos analisados, é também a que mais realiza trajetos a pé pela cidade (12,7%). Esses números destacam como a mobilidade urbana no Brasil está profundamente atravessada pelas questões de raça, gênero e classe e ainda, como o fato desses fatores não serem levados em consideração – por grande parte dos planejadores urbanos –, atenua as desigualdades de acesso e direito à cidade.

Esse fato nos faz pensar, como nos elucida Diana Helene (2019), que as cidades brasileiras não levaram/ não levam em consideração a variação das mobilidades urbanas, uma vez que, esta não é pensada para mobilidade de pequenos trajetos, dos quais são, majoritariamente realizado por mulheres, tendo em vista que são estas são incubidas socialmente das compras, dos cuidados no entorno da moradia, de levar e buscar os filhos na escola e ainda, muitas vezes, dos trabalhos produtivos fora do ambiente doméstico. A pesquisadora nos especifica que, o urbanismo capitalista privilegia os trajetos longos/pendulares entre residência e trabalho, priorizando ainda os deslocamentos feitos por automóveis particulares (maior modo de deslocamento masculino). É o que a pesquisadora Joice Berth (2023) chama de *carrocracia*¹⁷, esse movimento cria estratégias para ligar o centro à periferia, mas negligencia os acessos entre bairros, onde estão as maiores demandas das mulheres.

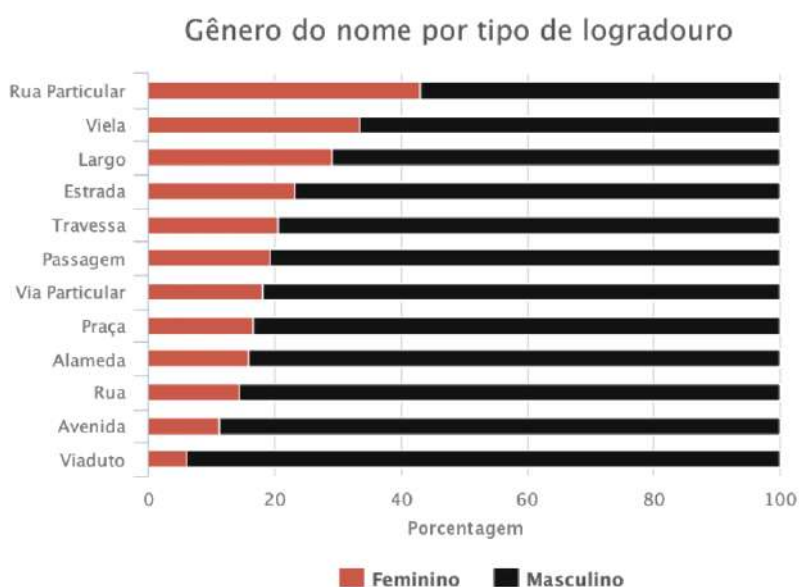
Outro elemento que evidencia as cidades como espaços discursivos alinhados a ideologias patriarcais, sexistas e racistas é a predominância de homenagens a homens nos nomes das vias públicas. Esse aspecto imagético e simbólico reforça desigualdades históricas e aponta para a invisibilidade feminina na construção das narrativas urbanas. Uma pesquisa realizada em 2023 pelo G1 revelou que, na cidade de São Paulo, 27,8 mil ruas (57,2%) prestam homenagem a homens, enquanto apenas 4,1 mil (8,5%) são dedicadas a mulheres.

¹⁷A ‘carrocracia’ é a supremacia dos carros nos espaços das cidades, que concentra não apenas o privilégio de ter mais infraestrutura que favoreça seu uso, mas também disputa a narrativa de domínio espacial (Berth, 2020)



figura 8: Sem nome. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Dados semelhantes foram encontrados em um estudo conduzido pelo grupo Medida SP, em 2016, que analisou quase 70 mil logradouros da capital paulista. Os resultados mostraram que 27,5 mil desses espaços têm nomes masculinos, enquanto aproximadamente 5 mil homenageiam mulheres, revelando uma disparidade significativa. Esses números materializam as hierarquias de gênero e tornam visível a forma como o espaço urbano perpetua estruturas de exclusão, relegando as contribuições femininas a uma posição secundária, mesmo nos elementos mais simbólicos da cidade. A imagem a seguir sintetiza esses dados e ilustra o impacto dessa desigualdade nas dinâmicas simbólicas que sustentam as cidades brasileiras.



(Figura 9 - Gráfico das proporções das nomeações das vias públicas da cidade de São Paulo, tendo gênero como elemento analítico. Fonte: Estudo realizado pelo grupo medida SP)

Ainda nesta perspectiva, vemos que na cidade de Uberlândia, segundo um levantamento feito pelo Diário, baseando-se no Guia Sei (catálogo de logradouros), no ano de 2017 as vias públicas recebiam 3,5 vezes mais nomes masculinos que femininos, em que, havia na época ao menos 1966 logradouros com nomeações masculinas, enquanto as vias que receberam homenagem femininas se restringiam a 561. Esta mesma conclusão se repete na cidade de Belo Horizonte, na qual, segundo um levantamento realizado pela agência Gênero e Número, no ano de 2021, 47% dos logradouros homenageiam figuras masculinas, 17% figuras femininas e 36% prestam homenagem a outros elementos.



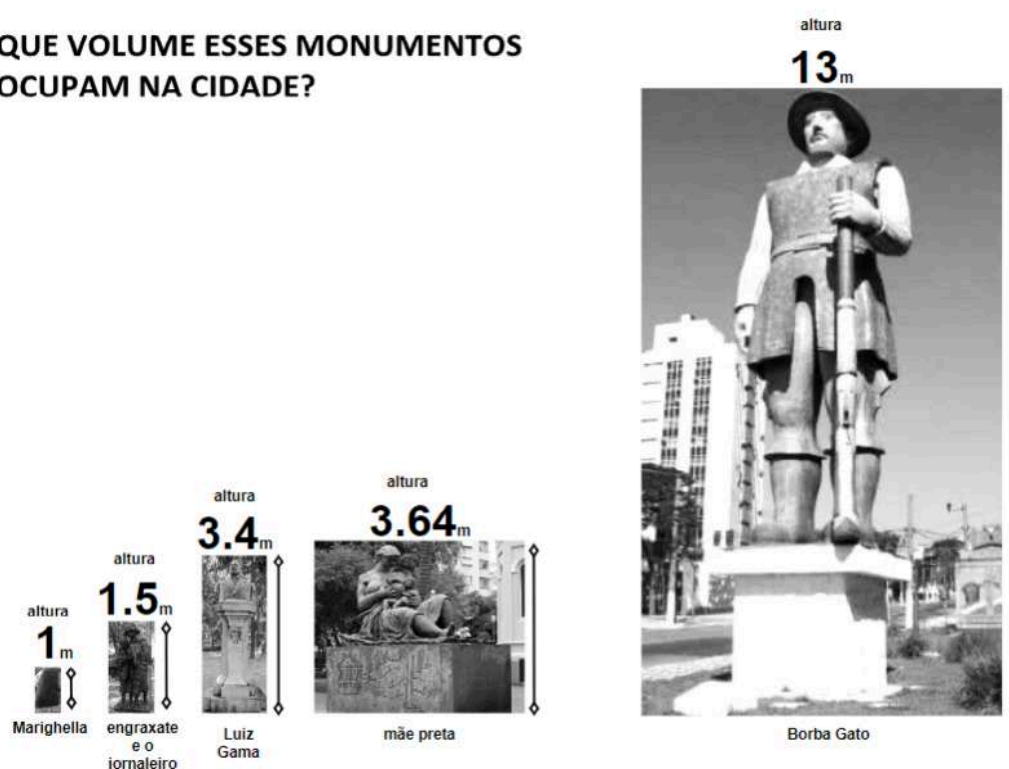
Figura 10: Sem nome. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Analisando ainda elementos imagéticos que estão presentes nas cidades e carregam majoritariamente homenagens a homens nos deparamos com os monumentos, nos quais, na cidade do Rio de Janeiro, temos segundo dados de 2012 da Secretaria de Conservação e Serviços Públicos, uma distribuição de 217 bustos e estátuas masculinas em detrimento a 13 femininas. Na cidade de São Paulo o Instituto Polis realizou uma pesquisa no ano de 2020 com as 367 obras monumentais, destas 200 retratam figuras humanas, a partir das figuras humanas temos 169 homenageando homens e, destas, 137 são homens brancos enquanto homens negros somam 4 monumentos e homens indígenas somam outros 4.

Ainda segundo a pesquisa acima citada, apenas 24, dos 200 monumentos que retratam humanos representam mulheres e, dessas, 18 são brancas, uma é negra e mulheres indígenas não são representadas em monumentos na cidade de São Paulo. Vale ressaltar que o único monumento que representa uma mulher negra na cidade de São Paulo, até a data da pesquisa

citada, é a escultura da “Mãe Preta” de Júlio Guerra, mesmo criador da escultura do bandeirante Borba Gato. Visto que, a escultura “Mãe Preta”, possui 3,64 metros de altura e representa uma ama de leite, sentada, com proporções distorcidas, em que, a cabeça é menor que o restante do corpo e, a escultura do bandeirante Borba Gato, possui 13 metros de altura e representa o bandeirante ereto. Vemos abaixo uma imagem apresentada nos estudos do Instituto Pólis sobre a diferença proporcional entre os dois elementos citados:

QUE VOLUME ESSES MONUMENTOS OCUPAM NA CIDADE?



(Figura 11 - Diferença proporcional entre alguns monumentos de São Paulo. Fonte: Instituto Pólis, 2020)

As proporções distorcidas, bem como a posição da Mãe preta (sentada, de cabeça baixa e amamentando) quando colocada próxima ao outro monumento de Júlio Guerra, o Borba Gato parece conotar ao bandeirante a posição de imponência, ao qual sua verticalidade parece anunciar um ícone de poder. Podemos pensar a partir disso, quais cidades são ditas por esses monumentos? O que podemos ouvir dos dizeres-cidade (Araujo, Araújo, Cabral et al., 2016) a partir de uma imagem que nos demonstra quatro monumentos dos quais prestam homenagens a pessoas negras se espreitam em tamanhos que não passam de 3m e 64 centímetros, em detrimento a imagem de um homem branco escravagista que cometeu atrocidades na nossa formação de cidade ser representado com uma figura de 13m?

Parecem gritos que fazem questão de anunciar a quem as cidades pertencem, discursividades que se deixam dizer pelos sentidos que sustentam. Joice Berth (2020) nos diz que as cidades são falogocêntricas¹⁸ uma vez que “as opressões são captadas silenciosamente pela percepção dos símbolos e discursos impressos nela” (Berth, 2020). Podemos pensar que essa captura silenciosa se alinha aos nossos esquecimentos, uma vez que naturalizamos símbolos como este, entretanto, naturalizar ou esquecer, não significa neutralizar os efeitos de sentido.

Escutamos, entretanto, no dia 24 de julho de 2023 anúncios de outros dizeres-cidade, frestas nesses discursos hegemônicos através do ato realizado pelo grupo “revolução periférica” que ateou fogo no monumento do bandeirante acima citado (imagem 11). O ato foi anunciado como uma ação de protesto contra a homenagem á Borba gato, símbolo de expropriação de terras indígenas e quilombolas, estupro e genocídio. Em frente ao ato o grupo levantou uma faixa com os seguintes dizeres “a favela vai descer e não vai ser carnaval”.

O dizer em si já nos faz saltar alguns sentidos, dentre os quais, podemos perceber a favela como um lugar que está à parte, que “desce” ou se inclui no carnaval, momento este, como evidência Lélia Gonzalez (1984), que o mito da democracia racial é evidenciado com toda sua força simbólica.

É no carnaval que “a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha” (Lélia Gonzalez, 1984 p. 6), mas após a semana festiva, ela retorna a posição de empregada doméstica exercendo sua condição cotidiana. A autora nos explicita ainda que o carnaval é a “exaltação mítica da mulata” em um parênteses, possibilidade (ainda pela percepção da branquitude) de por um instante estarem em cena de exaltação e, com isso, anunciar que a “favela vai descer” e não será apenas na condição carnavalesca - ou não pela permissão da branquitude - é um grito por outros sentidos e dizeres.

¹⁸ Falogocentrismo é um conceito filosófico e crítico, popularizado por Jacques Derrida, que combina as ideias de *logos* (razão ou discurso) e *falo* (símbolo do patriarcado e da centralidade masculina). Refere-se à tendência de estruturar o pensamento ocidental em torno de uma lógica binária que privilegia o masculino, a razão e a fala como formas de autoridade, marginalizando outros modos de saber e ser.



Figura 12 - Monumento do Borba Gato sendo queimado por intermédio da ação do grupo “revolução periférica”. fonte: Jornal Nexo. Foto de Rafael Vilela/ reprodução- com intervenção da autora (2021)

Outro aspecto importante para pensarmos é a escolha da representação da “mãe preta” como única homenagem prestada a mulheres negras na cidade paulistana. Lélia Gonzalez (1984) nos anuncia que a partir da colonização as mulheres negras são vistas/ ditas a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta. Acerca da “mãe-preta” a autora nos diz que ela tende a ser retratada e discursivizada pela branquitude através da consolidação da imagem da benevolência, amor extraordinário e dedicação total, mas é justamente neste sentido que esta “vai dar a rasteira na raça dominante” (Lélia González, 1984 p. 13), porque ela é a mãe e com isso “a branca, na verdade, é a outra”(Lélia González, 1984 p. 13).

Em períodos escravagistas, a maternidade era negada às mulheres negras, sendo estas (mães pretas) obrigadas a exercerem cuidados aos filhos dos senhores brancos. É neste fato, porém, que Lélia nos anuncia a “rasteira”, uma vez que ela era a mãe que amamentava, cuidava, colocava pra dormir, ensinava a falar e contar histórias e neste processo de fazer-ensinar a falar, imprimiu na fala dos brancos a marca da africanização - o *pretuguês*. Lélia, a partir da psicanálise lacaniana, nos diz que é então essa mulher que faz a função materna e que “passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem” (Lélia González, 1984 p. 14).

É, então, a partir dessa linguagem que entramos na ordem da cultura e é através principalmente da mulher negra exercendo cuidado e ensino, que podemos considerar o Brasil como uma América Ladina, em que a mulher negra torna-se uma protagonista

paradoxal: ao mesmo tempo que é invisibilizada nas esferas de poder e prestígio, sua presença e atuação é pilar para a manutenção das heranças Africanas e do saqueamento das tentativas hegemônicas brasileiras. González (1984), que está interessada em pensar o racismo e sexismo enquanto neurose na cultura brasileira, reflete através da figura do homem branco (sustentador do patriarcalismo) as questões da formação de sujeito¹⁹.

Partindo da psicanálise, Lélia (1984) nos diz que, quando crianças, no nosso processo de formação enquanto sujeitos, nutrimos desejos por quem exerce a função de cuidado. Porém, em função do tabu do incesto, somos levados a reprimir tais desejos, sublimando-os e sintomatizando pela neurose. A partir da figura do homem branco burguês, a autora nos diz que quem exerceu essa função de cuidado foi a mulher negra (mãe preta, babá, doméstica) e neste sentido o desejo do homem branco é pela mulher negra, o qual é duplamente censurado (pelo tabu e pelo racismo), gerando o que Lélia (1984) nomeia de neurose cultural brasileira (Lélia González, 1984; Jaqueline Conceição, 2020).

Desse modo, racismo e sexismo, através do patriarcado fazem parte da nossa formação cultural e urbana enquanto sintoma de neurose, o qual é sustentado cotidianamente pela estrutura social e política materializando-se nas cidades pela divisão racial dos espaços urbanos, pelo genocídio e encarceramento das populações negras, pela manutenção do empobrecimento feminino e negro. Bem como as constantes violências físicas, psíquicas e emocionais das quais as mulheres são submetidas no tecido urbano, seja em espaço público ou privado.

Vemos a partir de Lélia González (1984), que a neurose brasileira pode ser compreendida como um reflexo das relações de repressão e projeção entre homens brancos e mulheres negras. A autora argumenta que o homem branco, ao não conseguir integrar seu desejo pela mulher negra devido às estruturas raciais e de gênero, manifesta esse conflito por meio da hostilidade. Esse comportamento paradoxal — de objetificar, desumanizar e excluir ao mesmo tempo — revela uma neurose coletiva sustentada pela dinâmica colonial e patriarcal, que impede o reconhecimento da mulher negra como sujeito. A hostilidade, então, é um sintoma de uma repressão histórica, onde o desejo reprimido retorna de forma

¹⁹ Usamos sujeito aqui a partir de Lacan no qual o sujeito é fundamentalmente um ser dividido e alienado, constituído pela linguagem e pelas relações com o "outro". Lacan reformula a ideia de sujeito psicanalítico ao afirmar que ele não é uma unidade coesa e consciente, mas uma instância fragmentada, marcada pela falta. O sujeito lacaniano se forma no processo de aquisição da linguagem, principalmente no "estádio do espelho", onde a criança, ao se reconhecer na imagem refletida, desenvolve o "eu" (moi) como um ponto de identificação, mas também de alienação. A partir desse momento, o sujeito entra no campo do simbólico, estruturado pela linguagem, e passa a se entender e se relacionar com o mundo a partir dessa estrutura de significantes que nunca correspondem totalmente ao seu desejo (Lacan, 1953). Assim, o sujeito lacaniano é visto como um ser em falta, cuja identidade está sempre em construção, marcada por uma relação de desejo com o outro e com a linguagem, e jamais totalmente resolvida.

distorcida, reforçando a violência e a subordinação da mulher negra (Lélia González, 1984; Jaqueline Conceição, 2020)

Essa neurose não tratada e não dita, resulta no que conhecemos como racismo estrutural, o qual é, em conjunto com o sexismo apresentado nas cidades brasileiras, grande fator de sofrimento a quem vivencia os efeitos dessas ideologias. Pelas corpos das mulheres, principalmente daquelas às quais esses efeitos recaem de forma mais atenuada, podemos ver saltar sentidos excludentes na urbes. Todavia, apostamos que estas corpos fazem saltar cotidianamente novos sentidos e enunciados, *enfreadando* o tecido social de possibilidades múltiplas de existência.

Os dados e fatos aqui elegidos foram pensados para que abrissem questões sobre quais cidades são ditas através da nossa formação social brasileira, o que tais representações simbólicas-materiais sustentam enquanto dizeres-cidade através das estruturas erigidas e sustentadas. Ancoro-me na percepção de que esses dizeres são filiados aos ideais patriarcalistas, racistas e sexistas, dos quais buscam sua manutenção vital pela preservação das estruturas hierarquizadoras, fazendo-se a ideia que são discursos hegemônicos, pretendendo-se universalizantes.

Temos em vista, porém, que para que tal hegemonia possa se consolidar é necessário, como nos coloca Lélia Gonzalez (2020) que tanto “vítimas” como “algozes” façam fazer sentido esses dizeres. Compreendemos assim a necessidade de revisitar os dizeres anunciados através dos corpos das mulheres, a fim trazer a questão de como esses sentidos se formaram e, ainda, como dizem nas experiências citadinas das mulheres. Vale ressaltar que não podemos realizar essa análise tomando apenas gênero como um analisador único de assimetrias, estaríamos com isso compactuando com os discursos que se pretendem universalizantes, tecemos assim, junto a gênero o fator analítico raça e classe para pensar a constituição, ou invenção do torna-se mulher.



20

²⁰ Figura 13. Colagem As mulheres precisam ficar de olho. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

CAPÍTULO 2 - INTERSECCIONALIDADE E CULTURA DE FRESTAS: CIDADE COMO ESPAÇO DE DISPUTA.

Nosso trabalho até aqui empenhou-se, entre outras coisas, em apresentar a cidade enquanto um dispositivo constituído pela via discursiva, em que, nessa arena de disputas, existem discursos que se pretendem hegemônicos. Seguimos nas elaborações de pensamentos com algumas apostas, dentre as quais a de que discurso é substância física e simbólica que constitui cidade e que sua composição é feita de elementos parafrásticos e polissêmicos.

Sustentamos, junto a Orlandi (2005) a condição do discurso que se dá sempre pela tensionamento entre o mesmo e o diferente e fazendo uma correspondência à constituição das cidades brasileiras a partir do marco da colonização, vemos que nossa formação sociocultural e equidistante a isso, a formação física das cidades se deram a partir de alguns conceitos hierarquizantes que estabeleceram sentidos de exclusão à medida que o conceito de eu idealizado europeu foi ganhando estabilização.

Essas estabilizações se dão também, em parte, pelo fato de que quando falamos, agimos e pensamos, estamos numa relação de lembrança e de modo indissociável, estamos numa relação de esquecimentos e essa é a condição basilar da linguagem. Podemos ouvir que nos esquecimentos dos discursos que compõem a cidade está nossa marca aterradora de escravização dos povos originários, do tráfico transatlântico e de todo perverso processo de construção das subjetividades dissidentes. Discursivização que envolve nossas células e nossos tijolos. Entretanto, há mais.

Um segundo ato.

Momento em que a trama ganha um “mais além”, que o discurso é infiltrado pelo equívoco, desnudando sua condição de incompleto e por ser incompleto é possível. Se não houvesse tensionamento, não haveria vida, teríamos sido vencidos pelas atrocidades que fomos acometidos. Todo discurso é parafrástico, mas é polissêmico de igual modo. E essas polissemias são anúncio das frestas (Simas, 2019), do quanto, apesar de toda formulação idealista eurocêntrica que nos diz enquanto dissidentes, nós criamos, disputamos e reinventamos cidades.

Mulheres, mães, pessoas trans, negras, mestiças, indígenas, com deficiência, idosas, periféricas, quilombolas, assentadas, pessoas em situação de rua, lgbtpiaqn+, imigrantes e tantas formulações de subjetividade ditas como *outras*, nos levaram a crer que não pertencemos à cidade, que não temos direito a habitá-la, que a nossa relação com esses espaço precisa ser permeada pelo medo, desconforto e desconfiança, que os espaços não nos

comportam, mas estamos, desde que este plano está em voga, criando frestas para a nossa existência. Frestas e festas (Simas, 2019).

A cidade é território de disputas, onde diferentes discursos colidem, no entanto, estamos estruturados por uma vertebralização colonialista, cujas paráfrases discursivas impõem condições de existência que limita corpos e corpos à sobre-vivência. Essas paráfrases reforçam hierarquias e exclusões, tentando estabilizar os sentidos em moldes opressivos e fixos. Contudo, as polissemias surgem como rupturas, como falhas nesses discursos dominantes, abrindo caminhos para novos sentidos e recriando significados. É nesse entre, nesse espaço onde as palavras redescobrem significados que a cultura de frestas emerge, como uma resposta criativa e subversiva às tentativas de silenciamento.

A cultura de frestas, conceito desenvolvido por Luiz Antonio Simas (2019), nos convida a pensar o urbano como um espaço não monolítico, mas como um campo de possibilidades infinitas. As frestas são esses lugares onde o discurso dominante não consegue se fechar completamente, onde a polissemia se instala e permite que outros modos de existência floresçam. Ao explorar a relação entre as polissemias discursivas e a cultura de frestas, nos abrimos para a ideia de que a cidade, longe de ser um espaço fixo e determinado, é locus de reinscrição e organismo pulsante também criado nas lacunas.

Compreendemos contudo que a matriz de opressões nos assola e, que quanto mais afastadas/os estamos do ideal civilizador colonialista, mais envoltos/as estamos nos fios que tecem os processos de vulnerabilização. Deste modo, adentramos nessa arena nos instrumentalizando com as ferramentas que a interseccionalidade nos proporciona e a utilizaremos como metodologia para percorrer esses caminhos discursivos.

2.1 Interseccionalidade como metodologia para pensar cidade

Faremos uso da interseccionalidade neste trabalho como um compromisso ético para pensar cidades através de uma “matriz de opressões responsável por produzir violências” (Carla Akotirene, 2019 p. 36). Matriz é um modo de construir pensamento cruzado, passando pelas avenidas das intersecções, distanciando neste movimento de um modo verticalizado de hierarquias das opressões.

Pela via interseccional, é no encruzo que os corpos e corpos se veem interpelados pela colonialidade²¹ constituintes da nossa formação sociocultural em que gênero, raça e classe são

²¹ A colonialidade é um conceito que se refere à persistência das estruturas de poder, saber e ser criadas durante o colonialismo, mesmo após o fim formal das colônias. Ela manifesta-se na hierarquização racial, cultural e

marcadores, muitas vezes, de vulnerabilização. Compreende-se tal modo, não pela somatória [+] das identidades individuais, mas de maneira contraposta a isso, pelo que é indissociável [-] em uma formação subjetiva do/as corpos/as que foram marginalizados/as pela sustentação da centralidade na imagem do homem cishétero, branco, típico, rico e cristão.

A ideia de centralidade é conservada e atualizada por engrenagens na maquinaria da cidade que são sincronicamente abruptas e sutis, silenciosas e ensurdecadoras. É uma ideia tão concreta quanto abstrata e há uma aposta que sua perpetuação só é possível, porque ela se nutre dessa relação dialética. Para esclarecer esse pensamento, me referencio à Fanon (2008) com sua teoria triádica²² do racismo. Para o autor, o racismo tem sua instância primária, por assim dizer, atravessada pela pele, corporificada na cor, mas síncrono a isso, ele é também tecnologia de adoecimento simbólico pela desqualificação de saberes, modos de existência, de celebração de vida e de morte e, em última instância, o racismo é perverso por suscitar nas pessoas que com ele sofre a ideia de inferiorização.

Desse modo, ele só se perpetua, porque houve e há, grande empenho na colonização do pensamento. Impedidos simbolicamente (mas não só) de apropriarem-se dos saberes ancestrais (pois foram demonizados por uma monocultura epistemológica, reduzidos à folclorização e criminalizados pelo Estado), o referencial colonial sempre apontará que pessoas que sofrem com o racismo no Brasil são faltantes. Com esse campo simbólico, e com toda oferta marginalizadora, parece-nos uma árdua tarefa para as pessoas interpeladas pela experiência do racismo construírem auto estima e auto amor. E esse conjunto de métodos faz com que o racismo se nutra de dores para estruturar os degraus de quem com ele se privilegia. Ambos os movimentos, por vezes, silenciosos no Brasil.

Por uma metodologia semelhante à ideia de centralidade se estrutura e se perpetua em nossa construção social e material na cidade, a fim de deixar elucidada a relação dialética proposta entre material e imaterial, faremos uma distinção – que se aplica a este trabalho²³ –

epistêmica que privilegia o pensamento eurocêntrico, marginalizando outras formas de conhecimento, existência e organização social, como destacou Aníbal Quijano (2005)

²² Para Frantz Fanon, o racismo é triádico porque se articula em três dimensões interligadas: **o econômico, o cultural e o psíquico**. No nível econômico, ele é sustentado pela exploração material dos povos colonizados. No nível cultural, inferioriza línguas, tradições e saberes dos colonizados em favor do modelo europeu. Já no nível psíquico, o racismo opera na interiorização da inferioridade pelos sujeitos colonizados, criando um "eu dividido" que busca reconhecimento no olhar do opressor, como discutido em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008). Fanon vê o racismo como um mecanismo central do colonialismo, perpetuado nas relações sociais e subjetivas.

²³ Temos ciência que no campo da geografia e do urbanismo há um amplo debate que constrói as idéias de Centro e Centralidade, todavia, nossa intenção neste trabalho é tomá-las a partir das marcações físicas e simbólicas de violências que operam nas cidades, distanciando-se um pouco dos debates tradicionais. O conceito de Centro, no contexto geográfico e urbanístico, refere-se a uma área central e fixa, tradicionalmente associada ao poder econômico, político e cultural de uma cidade, há, entretanto autores, como Harvey (1992) que atribuem outras características à centro, percebendo-o como local socialmente produzido que desvela as relações de poder. Já a Centralidade é uma noção mais dinâmica e relacional, que não se limita a uma localização geográfica

entre centro e centralidade. Ao usarmos o primeiro termo (centro) estaremos nos referindo aos espaços geográficos e materiais como por exemplo os centros urbanos, já centralidade (imaterial) será usada como um conceito que incute em si a noção de modo hegemônico de ser e atuar mundo que retira sentidos da colonização, no qual sua aplicação independe dos espaços geográficos

Nos estudos interseccionais, refletir sobre o que entendemos por centralidade revela, por contraste, os espaços onde a matriz de opressões tende a agir com maior intensidade, já que sua dinâmica se ancora na marginalização de corpos e identidades ao se definir a partir de uma ideia normativa de centralidade. No entanto, é profundamente intrigante considerar que, em um país que, desde 1500, foi submetido ao brutal regime de escravização dos povos indígenas e negros — e que hoje, apesar das permanentes estratégias de genocídio, tem uma população majoritariamente composta por pessoas negras e pardas — a centralidade ainda seja concebida como um ideal branco. Mais alarmante ainda é perceber como essa noção de centralidade segue profundamente enraizada em nossas práticas cotidianas.

Retomando Fanon (2008), percebemos como a colonialidade se inscreve profundamente no modo de compreender e organizar o mundo. Ele afirma que

todo povo colonizado — isto é, todo povo cujo seio se originou de um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local — se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana (Fanon, 2008, p.34).

Nesse ponto, Fanon nos convida a refletir sobre o peso da colonização não apenas como um evento histórico, mas como uma estrutura que molda subjetividades, imaginários e práticas cotidianas. Enquanto nação colonizada, carregamos um complexo de inferioridade arraigado na destruição simbólica e material dos modos de existência dos povos originários, esse processo, fundado na naturalização da violência em nome do progresso, impôs a língua, os valores e os referenciais da cultura colonial como únicos caminhos legítimos de se estar no mundo.

A colonialidade configurou muito mais que relações econômicas e políticas, ela transformou radicalmente as maneiras de viver, pensar e se relacionar das terras que foram

específica, mas envolve a concentração de atividades, fluxos e recursos em diferentes partes da cidade, dependendo das transformações sociais e políticas. Assim, enquanto o Centro tende a ser retratado como ponto fixo e privilegiado, a centralidade pode se reconfigurar conforme as mudanças nas práticas urbanas e nas redes de sociabilidade.

submetidas à colonização. Assim, modos de lidar com a vida e a morte, de sentir e expressar afetos, de construir relações com os territórios, consigo e com o sagrado foram desconfigurados, silenciados ou adaptados para caber nos moldes da cultura europeia.

Nomear esse trauma é um ato político necessário, o primeiro passo para fazer ver as narrativas impostas e buscar alternativas que escapem da repetição colonial. No entanto, reconhecer o trauma não basta. É preciso avançar na construção de outras narrativas, de práticas que revisitem e reinventem os saberes e modos de existir apagados. A partir de Fanon (2008) Simas (2019) e Kilomba (2019), buscamos tecer críticas ao colonialismo no mesmo movimento que nos questionamos: como (re)aprender a imaginar e praticar a vida em suas multiplicidades para além dos limites impostos pela colonialidade?

Uma das questões que orientam este trabalho é, justamente, a busca por um horizonte que vá além da mera denúncia – especialmente no que tange às experiências das mulheres. Embora a denúncia das violências urbanas seja fundamental, ela, em alguma medida, pode reforçar a centralidade dos grupos sociais privilegiados, uma vez que se estrutura em torno de práticas e discursos que reconhecem o urbano a partir de referenciais de poder hegemonicamente masculino. Isso nos coloca diante do constante desafio de deslocar, remontar e rever, saindo do lugar exclusivo da denúncia para imaginar e construir narrativas que não apenas evidenciem as desigualdades, mas que também iluminem as práticas de criação, resistência e reinvenção protagonizadas por mulheres na cidade.

Mesmo esse trabalho sendo escrito por mulheres, ainda é constante o exercício de não reproduzir as violências que nos assolam. Como colocado no texto inicial deste trabalho – *pés que correm, olhos que comem* – muitas de nós mulheres aprendemos constantemente a correr, entre casa, trabalho, cuidado e vigia, e fomos levadas a esquecer que nossas bocas comunicam, falam e gritam, porque elas foram silenciadas. Assim, esse trabalho de “bocas recém descobertas”, disputa espaço narrativo com os pensamentos colonizados que, ao longo dos séculos, moldaram e limitaram os corpos, comportamentos e pensamentos das mulheres. Essas expectativas “adestradoras” do feminino, impostas por estruturas patriarcais e colonialistas, criaram padrões que aprisionam, determinando o que é considerado aceitável ou desejável no ser mulher.

Nesse sentido, há uma necessidade urgente de redizer as experiências dos povos subalternizados – sobretudo das mulheres – na urbe a partir da centralidade narrativa, que valorize suas potências de criar novos mundos possíveis. É importante ressaltar que, essas experiências ganham outro lugar quando vistas não apenas como respostas reativas às

opressões, mas como formas ativas de (re)existir, expandindo os sentidos de vida urbana e sustentando as multiplicidades que a cidade pode abrigar.

As práticas de disputa configuram estratégias pelas quais os grupos subalternizados desafiam e rompem os discursos que buscam se estabelecer de forma hegemônica no tecido social. Frequentemente, essas ações se manifestam de maneira sutil e “rasteiriça”, em gestos cotidianos de reivindicação da existência; todavia, até em sua forma mais atenuada, essas resistem e nutrem a vida, preservando e recriando modos de ser e estar no mundo, mesmo sob a opressiva égide colonialista. Simas e Rufino (2018) nos dão um belo exemplo desse movimento no livro “Fogo no mato - A ciência encantada das macumbas” os autores trazem, dentre outras coisas, a gramática dos tambores como elemento que reedita a história das avenidas aos corpos e ouvidos dos que o sabem escutar.

No livro, descobrimos que, em 1968, a escola de samba Mocidade Independente de Padre Miguel realizou um desfile em homenagem ao pintor alemão Johann Moritz Rugendas, que, junto a Jean-Baptiste Debret, contribuiu para a produção de uma iconografia do cotidiano brasileiro no período colonial, fortemente marcada por uma perspectiva eurocêntrica. À primeira vista, pode parecer contraditório que uma escola de samba, composta majoritariamente por pessoas negras, preste homenagem a um artista que esteve a serviço do projeto colonial. No entanto, o verdadeiro destaque está na gramática dos tambores, que subverte essa aparente contradição. Durante todo o desfile, os ritmos e sons dos tambores louvaram “os orixás caçadores, sintetizados nos mitos de Oxóssi e no toque do agueré” (Simas e Rufino, 2018, p. 61), transformando a homenagem em um ato de celebração da ancestralidade e da espiritualidade afro-brasileira.

Lélia González (1984) também faz o exercício de, além das denúncias, expor os contragolpes²⁴, ela nos anuncia que foi nas frestas da imposição do cuidado que as mulheres negras tinham que exercer aos filhos dos brancos que estas deram a rasteira no plano brasileiro de ser europa, quando pela função do ensino da linguagem, imprimia nestas crianças as marcas da africanização, ensinando-as o **pretuguês**²⁵. Vale ressaltar que isso não cria uma democracia racial (como muitos pretendem sugerir), nem faz a mulher negra se deslocar da posição que a branquitude cria de subalternização, entretanto, imprime no nosso

²⁴ Termo usado a partir da obra de Simas (2019)

²⁵ O **pretuguês**, conceito desenvolvido por Lélia Gonzalez, refere-se à variação linguística presente no Brasil que mistura elementos do português com influências das línguas africanas trazidas pelos povos escravizados. Para Gonzalez (2020), essa linguagem é uma expressão da resistência cultural negra e evidencia como a diáspora africana resignificou o idioma imposto pela colonização, inserindo nele suas marcas identitárias, culturais e históricas, principalmente a partir das mulheres negras que exerciam a função do cuidado das crianças brancas.

modo de fazer cidade e sociabilidade a marca da Améfrica Ladina²⁶ que nos é constituinte e que nos faz saquear a língua para que não seja, ela toda, uma experiência de colonização .

Não há aqui tentativa alguma de exaltação das mazelas, nem mesmo a de apresentar as constantes lutas para não ser amortecido como um esforço glorificado, mas evidenciar as práticas sutis e os movimentos estratégicos que desafiam as tentativas coloniais e eugenistas de silenciamento e homogeneização. Simas (2020) alega que toda diáspora é uma experiência de fragmentação, mas que a experiência diaspórica é uma invenção da coletividade. Roda de samba, terreiros, batuque, carnaval, jongo, capoeira, e tantos outros elementos que hoje forjam Brasil, são gramáticas que ecoam enunciados onde muitas vezes as palavras não podiam percorrer. Nesse sentido, “se a chibata é grito de morte, o tambor é discurso de vida” (Simas e Rufino, 2018 p. 58).

Mesmo após a abolição da escravidão, que foi estruturante para a economia e sociedade brasileiras, “a cidade encarou os pobres como elementos das “classes perigosas” [...] que maculavam, do ponto de vista da ocupação e reordenação do espaço urbano, o sonho da cidade moderna e cosmopolita” (Simas, 2019, p.10). Contudo, paradoxalmente, foi essa mesma classe, marginalizada e estigmatizada, que, por meio dos trabalhos braçais relegados pela burguesia brasileira, sustentou a concretização desse ideal de cidade.

Além de contribuir com sua força de trabalho, muitos desses indivíduos ousaram desafiar as imposições de apagamento e exclusão, reinventando a vida nas brechas do urbano. Como aponta Simas (2019), eram aqueles que “davam o nó no rabo da cascavel e produziam cultura onde só deveria existir esforço braçal e a morte silenciosa” (p. 10). Esses gestos de criação e resistência nas frestas da cidade não apenas garantiram sua sobrevivência, mas também marcaram profundamente o tecido cultural das cidades brasileiras, subvertendo as lógicas de exclusão e gerando novas possibilidades de existência.

Parece-nos, cada vez mais, ser fundamental deixar emergir gramáticas das quais a colonialidade tem menos incidência: nos alfabetizarmos com perspectivas que para além das dores exalte as reinvenções. O tráfico transatlântico, bem como a escravização e dizimação dos povos originários, foram brutalidades que ecoaram as dores da marcação de um suposto lugar de humanidade advinda do homem europeu, todavia, essas violências são ao mesmo tempo, experiências contínuas de reconstrução e invenção de modos de vida e sociabilidade. (Simas e Rufino, 2018).

Apresento aqui esses fios que, juntamente com outros, formam o alicerce sobre o qual este trabalho se propõe a olhar e refletir sobre as produções de cidade a partir do conceito de

²⁶ Lélia González, 2020

interseccionalidade. Esse conceito, que articula as matrizes de opressão, é especialmente relevante no contexto brasileiro, onde as diversas formas de exclusão e marginalização se entrelaçam e se intensificam. É preciso, todavia, recordar que a experiência colonial empenhou e empenha enorme força para transformar nosso país numa monocultura (monoteísta euro cristã e monogâmica), sustentada, entre outras coisas, pela dicotomia entre profano e sagrado, céu e inferno; sendo a aliança entre a Igreja e o Estado a pedra angular dessa instauração. O que faz com que diversos ritos, culturas e modelos relacionais fossem sacrilejados, perseguidos e que atrocidades em nome da salvação fossem legitimadas (Santos, 2023; Geni Nuñez, 2023).

Esse projeto, cunhado para objetificar vidas, foi avassalador para culturas não monogâmicas, matrilineares e politeístas que sofreram com o genocídio e a profanação de suas práticas. Mulheres, pessoas negras e mestiças, indígenas, lgbs, pobres, com deficiência foram ditas subalternas e desencantadas. A interseccionalidade, como modo de perceber e intervir na realidade historicamente produzida, nos oferece um instrumento analítico que, quanto mais distante da ideia de centralidade o/a corpo/a está, em maiores níveis de vulnerabilização o Estado e a cultura a/o colocará.

O conceito de interseccionalidade nos apresenta uma tríade fundamental (gênero-raça-classe), como uma lente de olhar mundo cruzado, essa tríade nos dá possibilidade para pensar a invenção do sujeito idealizado, bem como, a partir desse ideal, quem são os/as outros/as. Avançaremos na discussão sobre o conceito de *Outridade*, entendendo-o como um processo objetificador de construção social do "outro", marcado pela inferiorização e pelos impactos dos processos de exclusão urbana, tanto físicos quanto simbólicos.

2.1.1 - A invenção do/a outro/a como antagonista ao ideal civilizatório: pensando *Outridade* a partir do conceito de interseccionalidade.

A invenção do outro/a é numa máxima, uma condição que aponta para a existência de um si mesmo, não externo, não outro, sendo já isso, uma invenção. O fato de nomearmos enquanto invenção não isenta de forma alguma que seus efeitos são extremamente verídicos e corporificados, mas é, um modo de lembrarmos que isso não é condição *per se*²⁷, é concepção

²⁷ Kilomba (2019)

sociocultural, transmitida discursivamente, sempre atualizada nas nossas práticas e pensamento.

Grada Kilomba (2019) descreve esse conceito amarrando-o ao fenômeno do racismo e sexismo. A autora que pensa a construção do sujeito a partir da teoria psicanalítica nos apresenta que a criação do “outro/a” é um processo de negação e recusa e assim, um mecanismo de defesa do ego. É porque parece ser uma ferida à branquitude reconhecer as barbáries da colonização que isso que se é negado, é projetado no/a outro/a e desta forma “o *sujeito negro* torna-se aquilo que o *sujeito branco* não quer ser relacionado” (Grada Kilomba, 2019, p.28).

A recusa da relação, acompanhada pela legitimação das mais diversas violências, se dá, segundo a autora, pelo fato de que esse/a outro/a é o reflexo da parte cindida da psique branca que os *sujeitos brancos* repudiam ver. O racismo é sustentado pela negação dos *sujeitos brancos* e por suas constantes investidas em se tornarem vítimas em suas próprias atrocidades. Para que isso ocorra, é necessário que o *sujeito branco* seja dividido dentro de si e que “somente uma parte do ego - a parte “boa”, acolhedora e benevolente - [seja] vista e vivenciada como “eu”, e o resto - a parte “má”, rejeitada e malévola - [seja] projetada sobre a/o “Outra/o” como algo externo” (Grada Kilomba, 2019, p.28).

É neste lugar que na experiência do racismo “o *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo” (Grada Kilomba, 2019, p.28). Em efeito disto, o *sujeito negro* é empurrado a posição de outro/a pelo processo da *outridade*, tomando lugar simbólico enquanto representação mental e social daquilo que os *sujeitos brancos* não querem se assemelhar.



(Figura 14 - Imagem A: Sujeito cindido/ Imagem B: Sujeito projetado. Elaborado pela autora (2022))

Em *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano* (2019), Grada Kilomba explora conceitos essenciais para entender as dinâmicas de exclusão, desumanização e marginalização que estruturam os contextos coloniais e pós-coloniais. Entre esses conceitos, destaca-se o de *Outridade*, que trata da construção social do “outro/a” como um sujeito inferior, diferente e frequentemente desumanizado. Este trabalho adota o conceito de *Outridade* como uma ferramenta analítica para iluminar os processos pelos quais a figura do “outro/a” é fabricada e instrumentalizada para sustentar estruturas de opressão, especialmente no espaço urbano. (Kilomba, 2019)

A *Outridade*, na perspectiva da autora, refere-se à construção de uma identidade de alteridade radical, ou seja, a ideia de que certos grupos sociais ou indivíduos são definidos como *outros* em relação a um padrão dominante. Esse processo ocorre dentro de um sistema hierárquico que posiciona o “eu” – geralmente o colonizador, branco, masculino e ocidental – como a centralidade normativa. A *Outridade*, nesse sentido, é uma dinâmica de diferenciação que estabelece fronteiras rígidas entre o “eu” e o “outro”, caracterizando este último como exótico, primitivo, inferior ou desumanizado. (Kilomba, 2019)

Kilomba relaciona a outridade ao colonialismo europeu, que produziu narrativas e práticas discursivas para justificar a exploração, a escravização e a dominação. Nesse contexto, o “outro” foi construído como alguém que deveria ser dominado, educado ou “civilizado”, enquanto o “eu” era [e ainda é] posicionado como portador da racionalidade e do

progresso. A *Outridade*, assim, é um conceito que nos ajuda a compreender como a diferença é socialmente construída e utilizada para sustentar relações de poder de forma que “esse é o trauma do *sujeito negro*; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta *Outridade* na relação com o sujeito branco” (Kilomba, 2019 p. 32)

Desta maneira a branquitude só existe pela relação de dependência com seu “oposto”, dependência constituída pela exploração e manutenção das discursivizações excludentes que, em última instância, sustenta o lugar de ideal para o *sujeito branco*, deste modo “A/O “Outra/o” não é “outra/o” *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação” (Grada Kilomba, 2019, p.30). Com isso, algumas das questões que se apresentam quando pensamos no *sujeito negro*, ou *alma negra*, como nos coloca Fanon (2008) é o imaginário branco que se retroalimenta de um ideal branco, não algo essencial.

Vemos ainda com Kilomba (2019) que *Outridade* é o efeito devastador da condição de ser considerado/a outro/a através da “personificação de aspectos repressores de “eu” do sujeito branco” (Grada Kilomba, 2019, p.30). Pelas palavras da autora, conseguimos constatar ao menos dois aspectos analíticos importantíssimos acerca deste processo. O primeiro é que, quando nos retratamos aos/as outros/as, estamos em síntese, nos deparando com as fantasias de um imaginário que acredita ocupar um lugar distinto (e superior) daquele ser e, em segunda instância, que os efeitos desses discursos são tamanhos que (junto a outras políticas excludentes), conotam um lugar de veracidade no imaginário dos sujeitos que são por ele interpelado.

Essa reflexão nos remete a Frantz Fanon (2008), que inicia sua obra seminal *Pele Negra, Máscaras Brancas* com um capítulo intitulado “O negro e a linguagem”. Essa escolha não é meramente introdutória, ao contrário, ela revela uma montagem de pensamento profundamente entrelaçada às suas diversas influências. Fanon, em sua escrita, dialoga com a psicanálise freudiana e lacaniana, o existencialismo de Sartre e Beauvoir, além de campos como literatura, estudos sociais, teorias políticas, antropologia, psiquiatria e outras áreas que compõem sua vasta constelação teórica.

O destaque dado à linguagem no início de sua obra evidencia sua centralidade no pensamento fanoniano. A linguagem não é tratada apenas como instrumento de comunicação, mas, sobretudo, como um território de poder, dominação e resistência. Para Fanon (2008), a linguagem é uma das vias pelas quais o sujeito é interpelado e construído dentro das estruturas sociais e culturais, especialmente aquelas moldadas pelo colonialismo. Nesse sentido, ela opera como um mecanismo de identificação – um modo de o sujeito se situar no mundo –, mas também como um espaço de perda, pois, ao entrar na linguagem, o

sujeito se submete às regras e aos limites impostos por ela, renunciando a certas possibilidades de ser.

A relevância dessa perspectiva para este trabalho é evidente, pois também aqui a linguagem é tomada como um elemento de importância, ela é assim, entendida como uma função estrutural que organiza subjetividades e define posições dentro de sistemas de poder. Inspirando-se em Fanon (2008), Kilomba (2019) e Orlandi (2005), compreendemos que a linguagem é um campo onde se desenrolam as dinâmicas de exclusão e resistência. Ela é tanto o espaço em que o sujeito emerge como aquele em que ele é moldado e limitado pelas forças que configuram os discursos dominantes.

Como anunciado acima, a linguagem é elemento fundamental para a formação identitária do sujeito, contudo, essa identificação se dá como os simbólicos da cultura, que requererá do sujeito a condição de que sempre algo restará, inominável e faltoso. Ou seja, o sujeito, em alguma instância, torna-se sujeito, perdendo. Veremos entretanto a partir da interseccionalidade que a perda não é sentida de igual modo pelas distintas identificações dos indivíduos.

Fanon (2008) nos apresenta que “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas acima de tudo é assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (p.31). Para o autor, assim como colocado aqui, falar é assumir o peso de ser sujeito e assim sujeito civilizado, castrado e faltoso, entretanto cultura é, como apontado por Grada Kilomba (2019), Neusa Santos (1983), Lélia Gonzalez (1984), Cida Bento (2022), e outras/os autoras/es, locus do ideal cishétero masculino e branco. Assim, talis percepções nos levam a questionar quais pesos suportam os sujeitos que não se encontram nessas posições? Como se constituem as mulheres (brancas, negras, indígenas, quilombolas, trans, com deficiência, idosas e afins) através do peso dessa cultura que as marginalizam? Ou ainda, quão marcada é essa falta para as mulheres que se encontram enodadas em mais de um cruzo dessa linha interseccional, como as mulheres lésbicas, mulheres trans, negras, empobrecidas?

O homem europeu ocidental, sob o prisma de seu ideal de progresso, constrói e impõe um modelo civilizatório universal, pautado exclusivamente em sua própria imagem e cultura. Esse ideal não apenas ignora, mas relega à marginalidade as cosmologias e saberes das terras colonizadas. Assim, reis, rainhas, pajés, caciques, xamãs, curandeiras, anciãos, deuses e encantados foram violentamente reduzidos à condição de errantes segundo os padrões eurocêntricos. Forçados à aculturação, esses povos e suas práticas ancestrais foram deslegitimados, sendo classificados como arcaicos, supersticiosos ou atrasados, em um

processo que buscava apagar suas identidades e modos de existência para adequá-los à lógica colonial.

Parte do processo de colonização é, como apontado por Fanon (2008) a colonização do ser, a instância mais íntima da desumanização, é o momento, assim como nos coloca Kilomba (2019) que já não é mais necessariamente o outro externo dizendo que tal sujeito é faltoso ou errado, mas que esse discurso é dito e sentido pelo próprio sujeito, que a partir de então, deseja ser diferente. Pecola Breedlove²⁸, Henrique²⁹, Claireece "Preciosa" Jones³⁰, Lara³¹, Clara dos Anjos³² e tantas outras e outros são personagens fictícios que foram inspirados/as na materialidade mais factual desse sentimento e da experiência de percepção destes serem vistos e assim, por algum momento se verem como outros/as.

A *Outridade*, quando atravessada pelo racismo, assume no contemporâneo novas formas de atuação. Se antes operava predominantemente por meio de explicações biologizantes — às quais a ciência ocidental deu significativa contribuição — que hierarquizavam pessoas entre humanos e não-humanos, superiores e inferiores, agora manifesta-se de maneira mais sutil, embora igualmente violenta. Atualmente, o racismo encontra terreno fértil nos discursos e nas práticas “menos evidentes”, disfarçando-se sob aparências de neutralidade e naturalidade, ou ainda nos países colonizados, sob o disfarce da democracia racial.

Grada Kilomba (2019) exemplifica essa atualização ao trazer o relato de Alicia, uma mulher afro-alemã, que observa que o racismo contemporâneo não se limita aos insultos diretos, mas se expressa, de maneira ainda mais insidiosa, em gestos e olhares que comunicam desumanização e exclusão: “não é apenas insultar, mas antes de tudo, como as pessoas olham para você” (Kilomba, 2019, p. 98). Essas práticas, embora menos explícitas, continuam a operar como mecanismos de controle, relegando determinados corpos a espaços de marginalização e inferioridade e demonstrando que o racismo, longe de ser superado, têm encontrado maneiras de superação para atender às dinâmicas de um tempo que busca se afirmar como pós-racial, mas que, na prática, mantém intactas as hierarquias coloniais.

A instância do olhar, como vivida por Alicia é colocada como aterradora, não apenas pela marcação da diferença, mas pela questão que surge ao sujeito interpelado por esse olhar “o que elas/eles vêem?” (Grada Kilomba, 2019 p. 98). Kilomba (2019) nos anuncia que a

²⁸ Toni Morrison (1970) - *O olho mais azul*

²⁹ Jeferson Tenório - (2020) - *O avesso da pele*

³⁰ Personagem do filme *Preciosa*, de 2009, dirigido por Lee Daniels.

³¹ Personagem do filme *Girl*, de 2018, dirigido por Lukas Dhont.

³² Lima Barreto (2019) - *Clara dos anjos*

perturbação que é advinda sob esse olhar não está na marcação da falta ou ausência de algo, mas na **adição** de substâncias indesejáveis que o sujeito branco quer ver neste do qual ele/ela quer se diferenciar, deste modo “não é a falta de informações sobre a/o “*Outra/o*” - como acredita o senso comum -, mas sim a projeção *branca* de informações indesejáveis na/o “*Outra/o*” (Grada Kilomba, 2019 p. 98).

O que estamos sustentando neste trabalho³³, junto às autoras aqui aludidas é que essa diferenciação é usada como marcação para a distribuição desigual dos direitos, oportunidades e acessos no âmbito social e como legitimação de violações, discriminação, invasão e doutrinação desses corpos e corpos em esfera psíquica e física. Seguimos, assim, com a amarração indissociável entre os conceitos de *Outridade* e interseccionalidade para pensar os fios dessa matriz que se engendram pela via do gênero, sempre resguardando que são categorias analíticas conexas e que atuam de modo inseparável.

Vimos que, através da invenção do/a “outro/a”, a raça foi uma terminologia inventada a partir do lugar da branquitude para diferenciar e a diferença foi usada como marco para a violências. Compreendemos que há um enorme risco em apontar raça como uma invenção, pois indivíduos perversos podem usar para deslegitimar as reparações históricas que os movimentos estão fazendo através dessa categoria em busca de equidade social. Ressaltamos no entanto, que hoje no Brasil, os movimentos sociais e as academias usam raça como um marcador social e político, principalmente para compreender onde as políticas públicas precisam ser mais efetivas e não como um apontamento biologizante de inferioridade.

Seguindo um pensamento semelhante, compreendemos que gênero é também um conceito inventado, e seu modo distributivo que coloca o homem – sobretudo o branco cis hétero – na centralidade é uma maneira de outrificar as mulheres, pessoas não binárias e agêneras. Vemos em Butler (2017) no seu livro “Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade” que o movimento de questionar estes conceitos aparentemente estabilizados é um modo de fissurar e escancarar a fragilidade das ideias que nos organizam enquanto sociedade e que sustentam a suposta superioridade cishétero, masculina e branca.

A autora que parte da genealogia para pensar gênero se propõe a partir dessa metodologia a desnaturalizar as ideias de origem, verdade e identidade sobre as mulheres, vale ressaltar que Butler (2017) aponta para a veracidade de existência desses conceitos enquanto efeitos de produção das malhas de poderes, principalmente as que são atualizadas

³³ Neste trabalho escolhemos seguir o conceito de *Outridade* através dos pensamentos de Grada Kilomba (2019) e Franz Fanon (2008) e interseccionalidade pelo trabalho desenvolvido por Carla Akotirene (2019).

nas micro relações como família, escola, relações sociais e afins, não como algo ligado a essência do *ser* mulher, inclusive, a premissa que exista algo em si é bastante questionada pela autora.

A partir da teoria foucaultiana do poder disciplinar, Butler (2003) compreende que os sujeitos são constituídos sob a ótica dessa ordem e, é essa ordenação discursiva que inventa as categorias dos homens, mulheres e seus papéis de gênero. Algo que é importante ressaltar e que a autora reitera algumas vezes é que ambas categorias (homem e mulher) com seus papéis sociais são discursividades inventadas, ambos estão performando os papéis sociais que lhes são atualizados.

O poder disciplinar \ opera por intermédio da vigilância, controle e normalização dos corpos fazendo parte da constituição subjetiva, uma vez que ele é reatualizado dentro dos nossos enlaces sociais. Isso cria uma determinada ritualização dos atos, repetição dos costumes e, em efeito disso, uma normalização que será performada como essencial. Assim, a repetição das práticas cotidianas, a imitação, o reforço e a punição são os basilares do poder disciplinador.

Butler (2017) está interessada em perceber como esse poder opera na regulação dos corpos, estabelecendo determinados padrões e performatividades a partir do local que o sujeito for nomeado/a. A autora afirma ainda que parece ser um conceito já compreendido que sexo é algo biológico e binário (feminino e masculino) e que gênero é a interpretação cultural que damos a essa diferença (homem e mulher), no qual, cada um tem seu papel estabelecido e regulamentado pelo poder disciplinar, entretanto, Butler (2017) se questiona se não é o sexo também algo constituído pela social? Se a natureza de fato representa uma verdade primeira ligada à uma origem, ou se é ela também produção discursiva inventada?

Os questionamentos vão criando grandes rachaduras nessa normalização, que imprime, ou tenta imprimir em cada sujeito que nasce, um destino ligado à ideia de origem, natureza e essência, impondo-lhes o dever de uma coerência (mono cristã, ocidental e branca) entre natureza, performatividade de gênero, papel social e desejo, de modo que, se algum sujeito não se adequa a tal imposição é visto como outro e que do qual as punições são legitimadas. O pensamento butleriano se constitui a partir da crítica à metafísica da substância e compreende o sujeito em oposição à ideia proposta por esses autores. Assim, sujeito é para Butler (2017) uma constância de criações, invenções e performatividade que se constitui continuamente pelo ato, não está pautado numa substancialidade prévia, ao contrário disso, o poder disciplinador é, segundo a autora, o agente da manutenção de uma certa cotidianidade, baseada na dicotomia que leva à naturalização.

Como retratado anteriormente, o fato de conseguirmos apontar que esse conceito é discurso não significa que podemos ou devemos relativizar os impactos estruturais, físicos e psicológicos que tangem de extrema veracidade esses ditos, de modo contrário, nosso movimento é compreender os mecanismos que se imbricam para a sustentação e manutenção das estruturas opressivas. A partir da invasão ocidental em terras que viria a se chamar Brasil, tivemos a incorporação dos discursos religiosos (mono cristão), econômicos, científicos e políticos que desempenharam e desempenham até hoje papéis importantíssimos na constituição e manutenção dos “papéis de gênero”, que pela via da repetição, buscam estabelecer “verdades essenciais” sobre os sujeitos.

Durante a colonização luso, o catolicismo foi nos empurrado como “A religião”, acrescida com a promessa de um paraíso transcendental (que é acessado através de um padrão exigente de renúncias e submissão) e de um Deus todo (onipresente, onisciente e onipotente). Nestes ensinamentos eurocritão e monoteístas estavam incutidas as doutrinações da separação entre o humano e o sagrado, a ideia de pecado, de punição, de profano e, principalmente, a inscrição simbólica da separação entre o bem e o mal.

No que diz respeito às mulheres, os discursos religiosos (eurocristão monoteísta) foram e são ainda hoje as grandes vigas sustentadoras da divisão entre a mulher “sábia” (bem) e a mulher “louca” (má), pois segundo esses ensinamentos “uma mulher sabedora compreende como deve construir a sua casa, mas uma louca é capaz até de a destruir, à custa do seu desvario.” (provérbios, 14.1 - O.L). O catecismo que foi uma ferramenta usada para colonizar o pensamento, trabalha a partir de, ao menos, duas imagens estereotipadas da mulher - “A virgem Maria” - símbolo de castidade [virgem], pureza, ingenuidade e submissão e “Eva” - a alegoria da primeira mulher existente que seduziu Adão para que ele pecasse.

Em conjunto com os discursos religiosos e científicos que levantavam falsas evidências da suposta inferioridade feminina, os discursos políticos que desconsideram as mulheres como integrantes ativas da democracia brasileira e o discurso econômico que foi se formando em conjunto com as demais produções discursivas para estabelecer principalmente a divisão social do trabalho, temos alguns dos princípios basilares da nossa constituição imaginária do “papel de gênero” feminino. Não é novidade que a posição da mulher casta, bela e associada a “Virgem Maria” - mãe de Jesus (talvez maior honra à mulher dentro da ótica eurocritã) está direcionada à mulher branca, heterossexual, enquanto os corpos errantes, ruins, sedutores, são os das mulheres negras, mestiças, indígenas, trans, pcds, idosas e afins.

Nessa trincheira, foram principalmente as mulheres brancas que sofreram com o movimento de serem retiradas dos trabalhos fabris ou outros trabalhos externos a casa, para

serem empurradas ao agora “lar” e exercerem em tempo integral a função cuidadora (crianças, esposo, doentes, idosos...), que era e é ainda hoje inclusive não remunerada. Propagandas do período de industrialização brasileira repetiam a questão “Quem vai tomar conta das crianças?”, e traziam dados (não científicos) de como estas crianças poderiam estar expostas a qualquer tipo de violência e mazela sem a supervisão das mães.

Algo importante a ressaltar, e que por vezes parece ficar despercebido quando falamos desse período já extremamente conhecido da história brasileira, é o fato de que a medida que as mulheres brancas, que eram ativas economicamente, foram empurradas ao lar e perderam seu poder aquisitivo, a luta sindical começou a incorporar em sua pauta do aumento salarial para os homens sustentarem suas famílias. No valor aquisitivo do homem provedor está o salário que fora destituído das mulheres brancas e que agora está em seu poder reiterando uma determinada subalternidade ao feminino (Flávia Biroli, 2018).

2.1.2 - “A outra” - A mulher branca como avesso do homem branco.

Há, por certo, distintos efeitos quando racializamos os discursos genderizados, no exemplo dado acima, as mulheres brancas foram retiradas do mercado de trabalho, por serem consideradas sujeitas (humanas), ainda que subalternas ao homem e tomadas pelos discursos de castidade, feminilidade frágil e maternal (vale ressaltar que esse processo foi amplamente debatido e reivindicado, levando a morte e punição de várias mulheres), enquanto as mulheres negras e outras mulheres racializadas não eram vistas como humanas. No processo institucionalizado de emancipação feminina [feminismo], cria-se a categoria universalizante da mulher como uma grupo unificado que reivindica seus direitos, entretanto, essa universalização é uma correspondência à experiência das mulheres brancas, principalmente as burguesas.

hooks (2018) nos recorda que o feminismo mais reconhecido, inclusive como política neoliberal midiática é aquele “ilustrado por mulheres que são primordialmente engajadas em igualdade de gênero” (hooks, 2018 p.17). A autora nomeia essa modalidade feminista como reformista e defende que esse pensamento foi amplamente difundido na 1º e 2º onda do movimento que tinham como principal palta a igualdade de direito entre homens e mulheres, mas sem propor uma mudança sistêmica.

Em contrapartida ao movimento reformista, estavam as feministas revolucionárias, grupo composto principalmente por mulheres racializadas que compreendiam a

impossibilidade de alcançar igualdade dentro de um sistema capitalista que funciona pela hierarquização dos corpos e que está fundado na manutenção da supremacia branca, algo que algumas feministas brancas pareciam não se importar, desta forma

desde de seu início, o movimento feminista foi polarizado. Pensadoras reformistas escolheram enfatizar a igualdade de gênero. Pensadoras revolucionárias não queriam apenas alterar o sistema existente para que as mulheres tivessem mais direitos. Queríamos transformar aquele sistema para acabar com o patriarcado (hooks, 2018 p.20)

É importante ressaltar que houve uma certa aliança entre as feministas reformistas e os homens brancos, pois nessa junção, o movimento seria de “abrir espaço” para que as mulheres brancas voltassem ao mercado de trabalho (resguardando é claro que estas jamais estariam em paridade salarial, de oportunidades e/ou respeito dentro da instituição) de modo que ambos não precisariam se a ver com sua supremacia branca. Desta forma, o feminismo reformista se tornou um modo de mobilidade de classe em que as mulheres brancas ingressaram no mercado de trabalho e podiam gerir com mais liberdade (ainda dentro dos limites sexistas) suas próprias vidas e ainda, poderiam explorar as mulheres que não foram beneficiadas com esse movimento, alargando a hierarquia entre as mulheres brancas e outras mulheres racializadas. (hooks, 2018)

As feministas brancas reformistas contribuíram para a concepção universalizante da categoria mulher com a proposta de que a luta de todas as mulheres seria a igualdade de direitos, elas contribuíram também para a manutenção de mulheres não brancas em classes inferiores de modo que haveria assim uma classe da qual essas mulheres poderiam explorar para exercer funções que estas não queriam. O movimento feminista branco escancarou a percepção de que a mulher branca é o outro do homem branco, mas as feministas negras evidenciaram que nessa equação elas são vistas como outro do outro, ou que ainda, não existem como sustenta Lugones (2020, 2014).

2.1.3 A mulher negra não existe?

As categorias analíticas, como nos esclarece Logones (2014), são matéria da modernidade que organizou o mundo de modo polarizado, ontológico e hegemônico no qual, dentro dessas categorias, as mulheres negras e racializadas não existem, pois estas não são nem homens, nem brancas e como já pensado aqui, o universalismo da categoria mulher é

uma centralização na mulher branca, pois “nos discursos feministas ocidentais, o conceito dominante de “homem branco heterossexual” tornou-se “mulher branca heterossexual” (Kilomba, 2019 p. 82). Deste modo as mulheres não brancas vivenciam uma espécie vácuo e apagamento, “espaço que sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço” (Kilomba, 2019 p. 82).

Para Grada Kilomba (2019), as mulheres racializadas estão na intersecção, e sustentar essas categorias separadamente é contribuir para a invisibilidade das mulheres negras, pois essas experiências são vivenciadas de modo híbrido e não cumulativo, ou seja, não podemos observar tais questões pela somatória categorial (mulher + negra), mas sim pela relação indissociável na qual essas opressões operam. A autora aponta também as constantes tentativas do feminismo branco em equiparar suas experiências com o sexismo à experiência do racismo sofrido por pessoas negras, entretanto, nessa tentativa de equiparação, a branquitude não é nomeada e há o apagamento da concepção de que mulheres negras também são mulheres, ou seja, que sofrem de modo imbricado com o racismo e o sexismo.

Outro apontamento de Kilomba (2019) referente às investidas invisibilizadoras à mulher negra é o que a autora chama de falsa ideia da sororidade universal das feministas ocidentais. A ideia supõe uma conexão quase familiar de irmandade entre mulheres através de um coletivo genderizado que sofre opressão patriarcal, entretanto,

esse modelo de mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas tem sido criticado fortemente por feministas *negras*. Primeiro, porque ele ignora estruturas raciais de poder entre mulheres diferentes; segundo, porque não consegue explicar porque homens *negros* não lucram com o patriarcado; terceiro, porque não considera que, devido ao racismo, o modo como gênero é construído para mulheres *negras* difere das construções de feminilidade *branca*; e, por fim porque esse modelo implica um universalismo entre mulheres, que localiza gênero como foco primário e único de atenção e, desde que “raça” e racismo não são contemplados, tal ideia relega às mulheres *negras* a invisibilidade (Kilomba, 2019 p. 86)

Já para Lugones (2014) a interseccionalidade nos demonstra a ausência das mulheres negras e não seu aparecimento, uma vez que as categorias que as embasam são cunhadas na ontologia e separação, de modo que, para vermos mulheres não brancas, precisamos sair da lógica categorial. Desta forma, se a intersecção nos mostra o que se perde é nossa função recontextualizar a lógica da intersecção a fim de não cairmos nas armadilhas modernas.

A autora se propõe então a pensar os modos de organização que buscam fissurar essa lógica moderna, modos que esta nomeará como *não moderno*. Estes são construídos em oposição ao pensamento categorial proposto pelo capitalismo. Vale ressaltar que o fundamento das dicotomias para a autora está na separação colonialista - moderna e capitalista - entre humano e não humano (que cria, inclusive, a ideia de primitivismo) que veio acompanhada de outras distinções como, por exemplo, a de homem e mulher.

Os modos apresentados nos elucidam algumas das complexidades referidas na construção do pensamento cruzado e principalmente daquelas às quais as experiências de subjetivação dessas mulheres são atravessadas por diversos desses fios analíticos. Há ainda um grande apagamento em relação, por exemplo, às particulares no processo de subjetivação e de construção de políticas públicas no que diz respeito às mulheres mestiças, indígenas, pcds, idosas, que não são cis ou heterossexuais. Há, contudo, um desejo e intenção de em trabalhos futuros evidenciar tais subjetividades

2.1.4 cidade, discurso e interseccionalidade

Ao longo deste trabalho, traçamos caminhos por uma cidade que se revela como uma arena discursiva, que longe de qualquer neutralidade, tais discursos aí implicados estão profundamente imbuídos dos sentidos históricos de uma nação vertebralizada pela colonização. Como já elucidado, as paisagens urbanas, suas disposições e sua organização política são manifestações desses sentidos que reverberam no nosso cotidiano citadino os ecos dessa historiografia.

Nossos complexos mosaicos culturais, identitários e experienciais são encharcados por esses significados. Cada território atualiza esses sentidos em micro e macro políticas urbanas, onde as experiências culturais se costuram com as nuances e tensões que o território apresenta. Não nos interessa, neste trabalho, enfatizar as particularidades com as quais as cidades brasileiras atualizam esses sentidos. Nossa intenção é evidenciar que as costuras discursivas – esses pontos de articulação entre o tangível e o intangível que formam teias dinâmicas que influencia tanto as estruturas físicas quanto os modos de pensar, sentir e agir no mundo – que fundaram o Brasil como colônia lusitana são os fios invisíveis que tecem nosso vasto tecido territorial, assim não seremos aqui mapeadoras das particularidades, mas evidenciadoras dos comuns que se engendram como uma matriz.

Pensar cidade, discurso e interseccionalidade é de antemão retirar qualquer tentativa de hegemonização, é olhar para a nossa produção de vida citadida esquadrihada pelas nuances que as corpos das mulheres negras, lésbicas, trans, pdcas, brancas, mestiças, idosas, e afins fazem evidenciar: *Nossas cidades não foram constituídas para que nós nos acomodássemos à ela*. Faço aqui uma marcação para anunciar o quão difícil é nomear isso, o quão difícil é perceber que nós mulheres [locus onde nos encontramos pela experiência do sexismo], desde muito novas, precisamos pensar em políticas de segurança particulares para tentar evitar aquilo que já fora experiência de tantas outras de nós. Nomear que dentro dessa política estatal de corpos “vivíveis” e corpos “matáveis”, as mulheres que são contornadas pelos fios que endossam esse encruzo não tem suas mortes ou violências pranteadas não tem sido tarefa fácil, mas acredito ser uma discreta revolução.

Patriarcalismo, capitalismo, sexismo, racismo e suas tecnologias de adoecimento são os fios invisíveis [ou nem tanto assim] que compõem o tecido urbano da nossa sociedade. Estes sistemas não apenas moldam, mas frequentemente determinam o próprio processo de construção e organização das cidades. Os homens que se beneficiam dessas estruturas - que não são todos - tornam-se frequentemente agentes na reprodução e atualização desses discursos dominantes, perpetuando uma visão de cidade que privilegia certos aspectos em detrimento de outros.

Ao voltarmos nosso olhar para o planejamento urbano³⁴, percebemos que muitos dos planos diretores³⁵ que delineiam o futuro das nossas cidades são elaborados por uma lente predominantemente masculina. Estes planos, frequentemente, enfatizam as atividades produtivas (trabalho e consumo) como os pilares essenciais da vida urbana. A lógica que permeia essa abordagem é a de maximizar a eficiência econômica e o crescimento contínuo, muitas vezes ignorando ou relegando a segundo plano as atividades reprodutivas e de cuidado, que são comumente atribuídas às mulheres (Tribouillard & Maldonado, 2021)

³⁴ Estamos propondo o planejamento urbano como um fio analítico, dada sua relevância na constituição das cidades. Reconhecemos esse campo como um espaço de disputa, onde feministas urbanistas têm questionado e desafiado a hegemonia branca, heteronormativa e masculina que historicamente molda o planejamento urbano. Para além da inserção do debate feminista nesse campo, destacamos a importância de interrogar os modos como esses debates são construídos, a fim de promover, efetivamente, uma mudança paradigmática no pensamento e na prática urbanística. Esse trabalho tem sido fortalecido e estruturado por inúmeras mulheres no âmbito do Planejamento Urbano e Regional (PUR), que, a partir das experiências das mulheres nas cidades, propõem maneiras de utilizar o planejamento urbano como uma ferramenta para promover justiça social e fortalecer a democracia. Segue uma proposta de leitura: <https://ippur.ufrj.br/genero-e-planejamento-urbano-e-regional-perspectivas-de-integracao/>

³⁵ Planos diretores são instrumentos utilizados pelo planejamento urbano que auxiliam e orientam o desenvolvimento das cidades levando em consideração as necessidades e bem-estar da comunidade local. Os planos diretores são também a principal lei de uma cidade e estabelecem regras para o uso e ocupação de seus recursos.

Um dos pilares fundamentais do plano diretor urbano é o zoneamento que organiza a cidade em diferentes áreas de uso, com a intenção de otimizar o espaço e responder às necessidades variadas dos locais. No entanto, este processo, na maioria das vezes, reflete e perpetua as desigualdades de poder e privilégios dos grupos que dominam as esferas de decisão que são predominantemente homens brancos, heterossexuais e burgueses. Esses planejadores, ao moldar a cidade, tendem a priorizar suas próprias necessidades e perspectivas, levando a um favorecimento das infraestruturas associadas às atividades produtivas, muitas vezes categorizadas como “masculinas”.

Na mobilidade urbana, por exemplo, observamos que os percursos perpendiculares, que conectam áreas centrais e produtivas, recebem investimentos substanciais em políticas públicas, como linhas de ônibus, ampliação e alargamento das ruas. Em contraste, os percursos cruzados, frequentemente associados às atividades reprodutivas, que são tidas como “femininas”, ficam negligenciados, de modo que é comum encontrar ônibus que fazem os percursos periferia - centro, mas incomum encontrar linhas que circulem entre bairros onde as atividades reprodutivas têm maiores demandas. (Tribouillard & Maldonado, 2021)

As atividades reprodutivas, ou ainda, o “trabalho de cuidado” que é comumente naturalizado às mulheres é um trabalho extremamente complexo que ultrapassa a função materna, ele se estende a questões como “trabalho doméstico, trabalho social, assistência médica a crianças, idosos, pessoas doentes ou com deficiência” (Tribouillard & Maldonado, 2021 p. 17). Essas práticas são mais variadas do que as atividades produtivas em quesito de ritmo, intensidade e demanda e exige uma mobilidade diferente no território. Muitas dessas mulheres também exercem atividades produtivas e inclusive chefiam famílias monoparentais, fazendo com que estas tenham jornadas duplas ou triplas de trabalho.

Considerando as mulheres com dificuldade de locomoção (como mulheres idosas, pcds, gordas e afins) ou que tenham alguma dificuldade de acesso (como mulheres periféricas, assentadas, quilombolas, ribeirinhas e afins) ou ambas dificuldades, revelamos um território muitas vezes mais excludente e desafiador em detrimento às mulheres que ocupam regiões centrais e/ou que possuem disposição financeira para contratarem pessoas (com bastante frequência mulheres negras periféricas) para exercerem as funções de cuidado.

O centro tratado aqui não é sinônimo do “que é cidade”, adverso a isso, ele é mais um componente do complexo tecido urbano. Vemos, entretanto, que nessas localidades estão predominantemente as tecnologias capitalistas modernas do que conhecemos hoje como desenvolvimento econômico social e cultural. Esse pensamento largamente difundido reitera um elitismo às práticas em territórios centrais em detrimento às práticas realizadas em outros

territórios, de modo que é comum - e, sustentamos aqui que nesse comum estão compostos os nossos esquecimentos discursivos da formação social brasileira - acreditarmos que fora dos grandes centros (e dos discursos centralizadores) não há cultura.

Se sustentarmos radicalmente as terminologias colocadas (centro e periferia) percebemos que apontar para o “periférico” é em grande medida sustentar que há o seu oposto - o não periférico - centro, mas neles não há ponto de chegada ou partida, essas dicotomias são mais uma vez atualizações dos nossos processos de colonização da subjetividade. Vale ressaltar, todavia, que há diferenças nos territórios (que não precisam ser hierarquizadas e muito menos valoradas como melhores ou piores), e que muitas dessas diferenças são resultantes dos os micros e macros processos segregistas do Estado enquanto esse agente violentador primeiro.

Tiaraju (2020) nos apresenta, para fins quantitativos, que há ao menos dois elementos a serem considerados para nomearmos periferia: “um social, denominado pobreza, e um geográfico, denominado distância” (Tiaraju, 2020 p.11). No que diz respeito à condição socioeconômica dos moradores não estamos dizendo que hegemonicamente todos/as vivenciam condições econômicas semelhantes, mas que o processo eugenista na nossa formação social brasileira empurrou determinados corpos e corpas a ocuparem territórios periféricos em referência ao centros (sejam tradicionais ou econômicos). Cabe uma ressalva aqui, nos centros econômicos existiam vilas para os trabalhadores/as fabris morarem próximo à região, de forma que sua vida fosse regulamentada pelo tempo da fábrica, entretanto, após o período industrial, esses territórios sofreram gentrificação de forma que poucos desses moradores e/ou familiares conseguiram se manter nessas regiões.

Periferia pode ser pensado também através da sua sustentação simbólica, pois se estamos nos apoiando na perspectiva de que cidades são constituídas também (e não só) pelos discursos que se pretendem hegemônicos, estamos nos referindo a que determinados corpos, e principalmente corpas, são periferizados/as independentemente do território que habitam. Deste modo, mesmo as mulheres que estão em localidades ditas como centralizadas nas cidades, ainda sofrem com os processos sulbalternizadores que o sexismo e patriarcalismo impõe, de modo que seus corpos ainda serão periféricos em relação a uma suposta centralidade (Nós, mulheres periféricas, 2015)

Pensando ainda nas questões referentes à mobilidade urbana percebemos que as funções reprodutivas exigem paradas com maiores frequências, desvios, viagens mais curtas e muitas vezes com cargas físicas (como compras, carrinho de bebê, mochilas e afins) todas as quais são desconsideradas, ou pouco consideradas, nas concepções urbanas que priorizam

trajetos perpendiculares e centrais. Essa invisibilização na construção das ruas e no planejamento urbano reflete uma negligência sistemática e parafrástica da nossa construção social patriarcalista, racista, classista e sexista que ignora as realidades das mulheres, principalmente daquelas que estão fora das regiões centrais nas cidades. (Tribouillard & Maldonado, 2021)



Figura 15. Sem título. Autores: Tribouillard & Maldonado - 2021

Percebemos com isso que as cidades constituídas sob a égide de discursos, pensamentos e práticas de interesses específicos anunciam (e denunciam) em campo simbólico e material suas desigualdades e suas tecnologias de mortificação a determinados corpos e corpas. Ancoradas na perspectiva interseccional como metodologia para olhar cidade questões como transporte público, serviços de saúde, segurança, direito à cidade, formação social brasileira e afins vão se constituindo de nuances e fios que nos instrumentaliza a olhar o território com outras lentes (trataremos sobre alguns dos itens acima no próximo capítulo deste trabalho). Entretanto de modo imbricado a isso, a interseccionalidade nos é também uma lente para fazer saltar nossos contragolpes a esses discursos através de práticas e lutas comunitárias para reexistirmos nesses territórios (físicos e simbólicos).

2.2 - “A gente combinamos de não morrer³⁶”: Apontando a polissemia como uma inflexão nos discursos hegemônicos.

Quando a gente anda sempre para frente, não pode mesmo ir longe ...
Saint-Exupéry, 1954

Entre as rotas delineadas que os primórdios desta pesquisa imaginavam seguir, chegamos a este ponto – um desvio – que, talvez, se revele como nosso maior encontro. No

³⁶ Evaristo (2014)

ato de desenhar os planos de uma pesquisa, somos por vezes seduzidas pela crença de que nossas corpos e experiências – essas entidades que pesquisam, sentem e se transformam – deveriam estar deslocadas desse processo. Essa é uma das heranças insidiosas do colonialismo de pensamento, que nos levou durante muito tempo a fragmentar os saberes em compartimentos rígidos, mas seguimos aqui insistindo em fazer pesquisa de modo integralizado e não linear. Não sabemos, e nem pretendemos saber, onde a experiência termina e a pesquisa começa, antes disso, compomos a locus da intersecção dessas esferas, os entres desses caminhos.

Iniciamos as questões desta pesquisa com a proposição de analisar e apontar uma certa percepção das cidades que as fazem sinônimo de exclusão. Havia uma urgência em denunciar que nossos desenhos de sociabilidade e nossa construção sócio-histórica contornam alguns corpos e corpos, relegando-os a uma existência marginal de sobre-vivência dentro dessa maquinaria opressora. Quando olhamos para essa realidade pela perspectiva do cruzo, torna-se evidente, especialmente em solo brasileiro, que tais exclusões são palpáveis, visíveis e indiscutíveis. Entretanto, na intensidade da denúncia, algo por vezes escapa: a narrativa de exclusão não é a única história a ser contada.

Vivemos constantemente as paráfrases citadinas de um país que foi colonizado, um país que ainda opera estruturalmente atualizando esses sentidos de opressão no nosso processo de subjetivação. Contudo, vivemos também as polissemias das lutas que se instauram, que tentam estabelecer novos sentidos, que resistem e reinventam. Essas lutas não estão apenas nos grandes movimentos de massa, mas também nas políticas das sutilezas, os gestos quase triviais que, no entanto, carregam em si a força de uma subversão cotidiana. São as rasteiras que damos nas narrativas que se pretendem hegemônicas, os pequenos saques ao poder estabelecido, reivindicando como nosso aquilo que nos disseram não nos pertencer.

Chegar aqui, neste ponto onde o planejado encontrou o imprevisto, onde a rigidez cedeu à flexibilidade, é um afago e um respiro. É a confirmação de que nossa jornada, longe de ser apenas uma crônica das mazelas urbanas, é também um relato das micro revoluções que empreendemos diariamente. O ato dessa escrita é uma dessas políticas das sutilezas que pretende perfurar essas construções enrijecidas, se infiltrar pelas rachaduras que tantas outras mulheres já abriram nesses discursos, é, a nossa conspiração silenciosa que a cada passo, reclama o direito de existir plenamente, de narrar nossas próprias histórias e de subverter os sentidos que nos foram impostos.

É desta forma que retomo aqui um conceito já elucidado neste trabalho e que nos amparará nessas novas rotas: a polissemia. Orlandi (2005) usa esse conceito para analisar os

processos linguísticos, nós usamos como instrumento analítico da cidade enquanto uma arena de discursos. A polissemia é o fenômeno que nos demonstra que uma palavra ou expressão pode múltiplos sentidos que são por vezes contraditórios, tendo em vista que seus sentidos são negociados e disputados pelas relações de poder e ideologias.

São as polissemias que convocam as tensões nos discursos para que não sejam eles em si uma coisa concreta e finalizada. Seu caráter disruptivo anuncia que os discursos são incompletos, não-todos e por assim serem, são passíveis de ruptura e transformação. Retomando nossa entrada pela cidade enquanto uma arena discursiva percebemos a potência desse movimento, uma vez que as diversas políticas eugenistas que constituíram Brasil gritavam os desejos de estabelecer um país branco, patriarcalista e burguês, entretanto, os corpos ditos como dissidentes sempre reexistiam a isso desvelando a incompletude desse discurso.

Usaremos as polissemias desses discursos imbricado ao conceito de cultura de frestas do Luiz Antonio Simas (2019, 2019, 2013), que são “aquelas que driblam o padrão normativo e canônico e insinuam respostas inusitadas para sobreviver no meio que normalmente não as acolheria” (Simas, 2019 p. 21/22). Nós mulheres, desenhadas pelos fios que nos interseccionam, precisamos cotidianamente morar nas frestas abertas pelas corpos e corpos que não se permitiram suprimir pela lógica totalizante da vida, ao invés disso inventaram afetos, cultura e festa onde deveria ser apenas dor.

Um dos exemplos mais marcantes de sínopes culturais propostos por Simas (2019) são as festas de rua. Essas manifestações populares atuam como rupturas poéticas, rasgos de alegria e resistência em meio à rígida tessitura do projeto colonial. Historicamente, o colonialismo não poupou (e ainda não poupa) esforços, tempo, vigilância e violência, seja física, simbólica ou psicológica, para impor uma lógica disciplinadora sobre o espaço urbano. As cidades foram desenhadas para funcionar como máquinas de controle e de autocontrole, de modo que a alegria é sequestrada, o medo cultivado, e a ordem imposta.

Entretanto, essa não é a única cidade que existe. Há cidades que se reinventam de forma pulsante e insurgente, que não se deixam capturar (toda) por essas lógicas opressoras. Nós a disputamos todos os dias, no riso que ecoa nas vielas, nas rodas de samba que desobedecem as lógicas fronteíricas, nos blocos de carnaval que desfilam pela cidade e em muitas outras manifestações, reconfigurando seu espaço e seus sentidos. As festas de rua representam uma síncope urbana, um corte súbito na linearidade (também cronologicamente imposta pelo relógio neolínar) opressiva do cotidiano, onde o corpo coletivo subverte o controle, a vigilância e a imposição. Essas celebrações são atos de reexistência cultural e

modos de reinventar a vida. Quando o tambor ressoa, quando a dança ocupa as calçadas, quando o riso explora a acústica dos becos, a cidade pode se transformar em um espaço de liberdade, onde a alegria desafia os discursos hegemônicos, desta forma

Do embate entre a tensão criadora do terreiro (todo chão praticado na dimensão do encanto) e as intenções higienistas do território funcional (pensado a partir da circulação de mercadorias e corpos disciplinados pelo tempo do trabalho), a cidade é uma zona em disputa que pulsa na flagrante oposição entre um conceito civilizatório elaborado a partir do cânone ocidental - temperado hoje pela lógica empresarial e evangelizadora - e um caldo vigoroso de cultura das ruas forjado na experiência inventiva da superação da escassez e do desencanto em espantosos fragmentos de afirmação da vida. Na rachadura do muro, a insistente flor. Diante da montanha, pedra miúda que faísca. É na fresta que o corpo terreiriza-se e se forma uma cultura de festa; não porque a vida é boa, mas pela razão inversa. (Simas, 2011, p.1)

Ao falarmos das polissemias, essas reinvenções que anunciam as frestas, não estamos, em nenhuma instância, querendo romantizar o precário, isso seria retirar do Estado sua condição de violentador e grande sustentador dessa disparidade ao qual fomos submetidos, não estamos alinhados com essa lógica, falamos das frestas porque elas são nossas invenções para os novos sentidos, são os nossos contragolpes. Estamos sustentando que os risos, a amizade, os encontros, as festas, entre outros, são formas de celebração e formas de disputar os significados de cidade e de afirmar que o espaço urbano precisa ser, antes de tudo, um espaço de múltiplas formas de vida, inclusive as não humanas.

É todavia, importante ressaltar que, nosso antropocentrismo moderno nos fez acreditar narcisicamente que somos os únicos seres que habitam as cidades, sufocando (às vezes literalmente) outras formas de vida que coexistem conosco nesses espaços. Não sabemos escutar outras gramáticas. Fomos pela colonização do território, tempo e pensamento levados a crer que somos autônomos, átomos que não se esbarram em si e que estão numa relação de independência no plano social, desintregalizados não apenas de outros sujeitos humanos, mas de todas outras formas de vida na terra (Krenak, 2020).

Krenak, uma das maiores lideranças indígenas do país, líder ambiental, escritor, filósofo, jornalista e doutor honoris causa, aponta que toda cidade fora construída a partir das ruínas de florestas e que vivemos “numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, p.5). Somos seres enfurecidos em sedimentar todo território para construir edificações que não estão em

consonância com a nossa biodiversidade e nos enclausura em prisões domiciliares autônomas, de forma que

Nossos córregos estão sem respirar, porque uma mentalidade de catacumba, agravada com a política do marco sanitário, acha que tem que meter uma placa de concreto em cima de qualquer riacho, como se fosse uma vergonha ter água correndo ali. **A sinuosidade do corpo dos rios é insuportável para a mente reta, concreta e ereta de quem planeja o urbano.** (Krenak, 2020 p.7)

Nossa subjetivação colonizada perpetuada pelo Estado banalizou a vida em função do mercado, progresso e eugenismo. Nossas ruas foram desencantadas, nosso modo de vida privatizado e nossa gramática reduzida ao antropoceno. Florestaniar cidade é um modo de enfrestar essa concretude, para tanto precisamos poder fissurar e sair de uma totalidade que se inicia e se finda em nós para escutarmos as gramáticas de outros mestres. “Os rios estão secando, será que eles não estão dizendo nada pra gente? Eles estão saindo de cena, será que não estão dizendo nada pra gente? (Krenak, 2020 p. 7)

As populações que vivem margeadas pelos rios têm seus processos de subjetivação inteiramente permeados por seus cursos, de modo, como nos afirma Krenak (2022) ser possível conjugar-se imbricado a eles; “nós-rios, nós-montanhas, nós-terras” (p. 9). Desta maneira, quando nossas formas de assentamento calcadas no capitalismo produzem a mortificação desses seres, além de afirmarmos nossa desintegralização e hierarquização em relação a estes, estamos produzindo efeitos de mortificação para essas e outras formas de habitar o solo.

O Brasil por sua matriz civilizatória contrapõe cidades às florestas. Desde a colonização, a expansão urbana foi fundamentada na exploração dos recursos naturais, principalmente das florestas. As cidades surgiram e se expandiram como centros de poder e locus da civilização e essa lógica coloniza os modos de vida que não se encaixam nesse paradigma urbano. Esse processo, ao longo do tempo, moldou o imaginário coletivo, cristalizando a imagem da cidade como o ápice da modernidade e do progresso, ao mesmo tempo em que marginaliza outras formas de habitação e interação com o meio ambiente.

A urbanização amplificada principalmente ao longo dos séculos XX e XXI, funcionou como nos aponta Krenak (2021) como uma metástase a epiderme do planeta, revestindo o solo de concreto, ferro e vidro, fazendo com que os módulos de habitação urbana divorcie o corpo humano o corpo da terra. É preciso, com uma certa urgência, despavimentar a vida e

reflorestar nosso imaginário coletivo, de modo que, nossas formas de habitabilidade comportem as ecologias das multiespécies e multi seres, não é possível pensar num modo equitativo de habitar mundo sem levar em consideração que somos também produtores de adoecimento do solo e sem levarmos em consideração que as cidades não são a única maneira de experienciar a vida social humana. (IEAT UFMG, 2021).

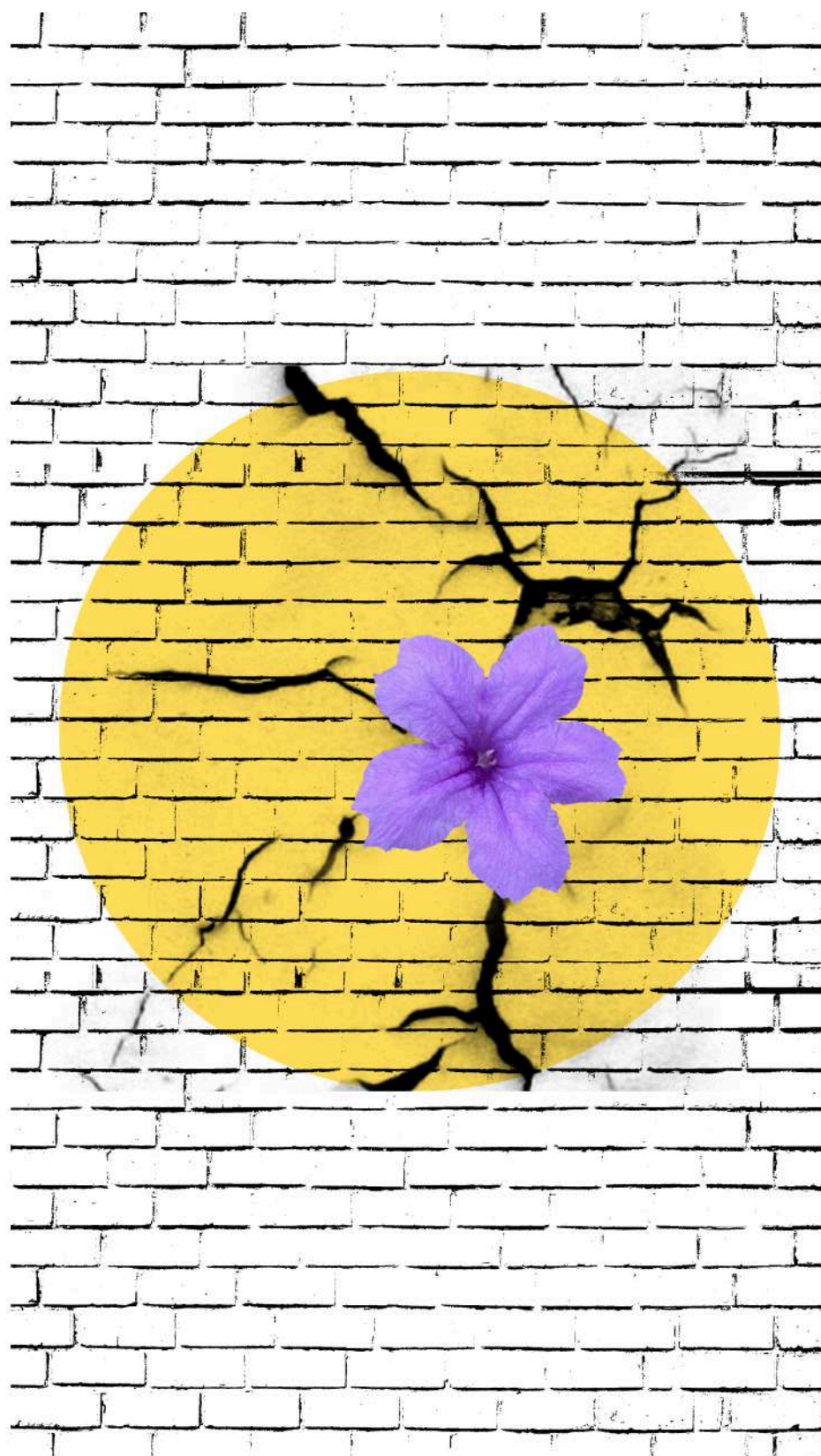
O nosso próprio instrumento metodológico (a interseccionalidade) nos ajuda a pensar sobre tal questão, uma vez que as análises precisam ocorrer também dentro dos próprios marcadores de opressão, pois interseccionalidade não se pretende ser uma “narrativa teórica dos excluídos” (Carla Akotirene, 2018 p. 39), antes disso, busca compreender como as engrenagens dessa matriz cisheterosessista patriarcalista, racista, capitalista e colonialista torna os sujeitos interpelados por elas também agente de violências, de modo que podemos ser ao mesmo tempo acometidos por violências opressoras, mas corroborar para que tantas outras aconteçam.

Pensar sobre cidade, interseccionalidade e equidade é estar posta nessa encruzilhada de questões e imbricações de caminhos, precisa ser parte da nossa autorreflexão não querer endireitá-los. Quando apontamos que nosso trabalho pretende se debruçar sobre tais questões, estamos convictas de que as cidades se constituem de modo marginalizador, principalmente para os corpos ditos dissidentes e que devemos reclamar que nosso direito à cidade, entretanto, precisa ser parte da nossa questão se esses esforços não perpetuam práticas colonialistas às mulheres que não pretendem e não desejam esse direito, mulheres que são regidas por outros tempos, que escutam outras gramáticas.

Nossas intervenções e questionamentos devem ser forjados nas interseções dos saberes, para que nossos apontamentos não continuem privilegiando um modo de existência como o único modo de sociabilidade ou sob a premissa de que todos almejam viver homogeneamente dentro dos módulos urbanos padronizados. Ao refletirmos, por exemplo, sobre a ampliação das calçadas para que comportem melhor os carrinhos de bebês, pessoas com deficiência ou com dificuldade de mobilidade, raramente nos questionamos na quantidade de concreto que precisaremos usar e como isso impactará em outras formas de habitação. Quando apontamos que as cidades, numa perspectiva generificada não é segura, e solicitamos de prontidão maior vigilância, frequentemente ignoramos como essa demanda afeta o cotidiano de pessoas que, devido à estrutura racista e patriarcal da sociedade, já são monitoradas incessantemente - como pessoas negras, trans e aquelas que vivem da prostituição nas ruas -.

É preciso sustentar as encruzilhadas e fugir do modo colonizador de dizer sobre tudo. Reconhecemos a impossibilidade de abraçar todos os caminhos, mas isso de modo algum aponta um descomprometimento em realizar nossas construções intelectuais/atuação com o compromisso de apresentar e pensar com a complexidade dessa matriz opressora. Nesse sentido, ao invés de fragmentar nossas análises entre mulheres negras, brancas, mestiças, LGBTQIA+, mães, trans, idosas, pessoas com deficiência, indígenas, ribeirinhas, quilombolas, periféricas, assentadas e outras identidades, preferimos enfatizar que, dentro dessa matriz opressora, todas nós, de diferentes modos, somos de alguma forma lesionadas, e, paradoxalmente, também atuamos como produtoras de lesões.

Nos entres, forjamos espaços comuns onde nossas formas de existir e reexistir possam dialogar com outras formas de habitar o mundo, buscando políticas equânimes, em que as encruzilhadas representam não apenas pontos de convergência, mas espaços de criação, resistência e transformação. Isso é um modo, diríamos sutil, de produzir polissemias que enfrestam as estruturas e que entretanto cultivam culturas que não apenas resistem, mas insistem em florescer nas brechas, mesmo nas condições mais adversas.



3 - CIDADES INTERSECCIONAIS E AS POLÍTICAS DAS SUTILEZAS MULHERIS COMO MODO DE REEXISTIR NA CIDADE.

*“cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência”*
Conceição Evaristo, 2008, p. 21

Frestas abertas e a produção de polissemias



Figura 17. Progressão da fresta_1/4. técnica dupla exposição. Fonte: Elaborado pela autora (2024)

3.1 - Feminismo descolonial, feminismo territorial e feminismo de base comunitária e indígena: abertura de frestas

Desde suas origens, os movimentos feministas têm buscado denunciar as desigualdades de gênero e propor ações para romper com estruturas opressivas. Contudo, uma análise crítica revela que muitas dessas lutas, especialmente no contexto ocidental, não incorporaram a interseccionalidade como eixo central. Essa ausência implica na desconsideração de outras matrizes de opressão, como raça, etnia e colonialidade, que se entrelaçam ao gênero e à classe na configuração das desigualdades sociais. Embora tenham obtido avanços significativos, tais como o acesso ampliado a direitos civis e sociais, essas conquistas frequentemente atenderam prioritariamente às mulheres brancas. Isso ocorre porque tais movimentos, em grande parte, não problematizaram como as estruturas patriarcais, capitalistas e coloniais se sustentam mutuamente, perpetuando as hierarquias sociais.

O feminismo liberal, por exemplo, concentra-se na promoção da igualdade formal de direitos, muitas vezes sem questionar como o sistema capitalista e patriarcal engendra desigualdades materiais e simbólicas que afetam de forma desproporcional mulheres racializadas e de classes sociais mais baixas. Essa perspectiva pode acabar servindo como

instrumento de mobilidade de classe para mulheres brancas, enquanto mantém intocadas as bases estruturais de exploração e exclusão. Angela Davis (2016) alerta para os perigos de um feminismo que, ao ignorar questões de raça e classe, reforça o status quo, tornando-se cúmplice de dinâmicas que beneficiam apenas uma parcela das mulheres.

Ao mesmo tempo, a redução da análise feminista às questões de empobrecimento material – ainda que este seja um fator central nas dinâmicas de violência – pode levar à cristalização de uma narrativa que individualiza as opressões no gênero masculino. Essa perspectiva biologizante ignora a complexidade das interações entre gênero, raça e classe e suas implicações no processo de dominação. Além disso, muitos feminismos tradicionais não consideraram em suas agendas a relação entre humanos e não humanos, nem questionaram o antropocentrismo que permeia as análises espaciais e ambientais, compreendendo que o capitalismo colonial não apenas explora corpos humanos, mas também exaure a natureza, reiterando uma lógica de exploração interseccional que atinge principalmente populações subalternizadas.

Neste contexto, destacam-se os feminismos decoloniais e os feminismos de base indígena e comunitária como propostas que deslocam o olhar eurocêntrico e introduzem novos fios analíticos. Essas perspectivas emergem de cosmovisões que integram temporalidades alternativas, percepções sobre o humano e o não humano, e práticas que transcendem os paradigmas ocidentais. Julieta Paredes (2011), por exemplo, enfatiza que as cosmovisões indígenas não dissociam o humano da terra, e que as lutas femininas nesses contextos incluem a defesa de territórios e modos de vida ameaçados por projetos extrativistas.

Ao trazer essas perspectivas para o debate urbano, buscamos evidenciar como esses feminismos operam como frestas nos discursos coloniais que sustentam as cidades contemporâneas. Estes discursos, marcados pela centralidade do poder patriarcal e capitalista, reproduzem a exclusão de corpos dissidentes, enquanto estabilizam narrativas hegemônicas sobre os espaços urbanos. Contudo, os feminismos decoloniais e comunitários, ao questionarem as bases epistêmicas e materiais dessa estrutura, apontam rachaduras que desestabilizam essas narrativas e criam possibilidades de resistência e recriação.

Neste trabalho, temos realizado um esforço em compreender esses movimentos e práticas como forças que abrem brechas nos discursos dominantes, permitindo enxergar e construir novos sentidos para a cidade. Não pretendemos destrinchar exaustivamente os conceitos apresentados por esses feminismos, mas articulá-los à ideia de frestas, enfatizando

como suas práticas e reflexões se tornam ferramentas fundamentais para compreender e transformar as dinâmicas opressivas que estruturam nossas cidades.

Dentre os feminismos decoloniais (dito desse modo pois há muitas vertentes), este trabalho acompanhará os pensamentos da socióloga, professora e pesquisadora argentina María Lugones (2020; 2014), que teoriza sobre a relação entre colonialidade, capitalismo, gênero, raça e sexualidade das povos colonizadas. A autora parte sua análise do que ela considera ser a base da hierarquia dicotomizante instaurada pelo modernismo colonial - a separação da raça humana entre humanos (homens e mulheres cis, brancos/as e heterossexuais) e não-humanos (as demais formas de subjetivação que não estão nesse padrão). Vale ressaltar que a mulher branca não era compreendida como complemento do homem branco, ela era o meio de reprodução da espécie e do capital através da pureza atribuída aos seus corpos pelo associação mono-cristã a imagens religiosas de santidade. (Lugones, 2020; 2014)

Lugones foi amplamente influenciada pelo pensamento decolonial proposto por Aníbal Quijano e dos feminismos das mulheres de cor do sul global. A partir de Quijano, a autora se ancora na perspectiva da colonialidade de poder, que tece uma crítica ao mito europeu do homem branco como centro da “evolução” humana e principalmente aos efeitos da colonização (a colonialidade) que transforma os povos colonizados em povos subjugados. Através das leituras das feministas racializadas e feministas do sul global, Lugones embasa suas críticas ao feminismo branco burguês por suas excludências e perpetração de violências contra as mulheres racializadas.

No que diz respeito a aproximação de Lugones a Quijano, a autora caminha com o sociólogo peruano e pensador humanista até certo ponto, uma vez que, Lugones compreende que Quijano fora faltoso em perceber que a mesma estrutura de poder que inventou raça como um marcador humano hierárquico (objeto de pesquisa do autor) também inventara outras categorias hierárquicas que inclusive se cruzam formando uma matriz opressora tecida por várias linhas, principalmente às mulheres colonizadas. As invenções categóricas inclusive têm grande espaço no pensamento crítico de Lugones, de modo que, a autora deixa claro como uma identidade construída através desses marcadores é uma clara inscrição colonial da nossa formação sociocultural.

Junto à socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021), Lugones sustenta que essas categorias não são universais e não são as únicas formas dos humanos se organizarem enquanto sociedade. A partir do livro de Oyěwùmí (2021), vemos que em sociedade iorubá, gênero não era um organizador social, aliás, antes da colonização inglesa, não havia nem

palavra na estrutura da língua iorubá para fazer essa distinção. Sua organização se dava através da senioridade, ou seja, os/as membros/as mais velhos/as de cada família eram os/as sujeitos/as que detinham o poder por compreender que esses/as eram mais sábios e experientes por terem vivido mais, independentemente de qual genitália possuíam.

Oyěwùmí (2021) nos demonstra como a colonização da língua foi algo crucial (e cruel) para a efetivação da colonização inglesa em solo nigeriano, — apontamentos e críticas sobre a colonização da língua também são encontradas nos pensamentos fanoniano (2008) e de Kilomba (2019) —. Oyěwùmí sustenta a perspectiva que gênero foi uma categoria inventada pelos colonizadores e a perpetuação da ideia que as sociedades iorubás se organizavam socialmente pela divisão de gênero é uma manutenção dos pensamentos coloniais. Em iorubá existiam palavras para fazer menção às variações anatômicas (*obinrin* e *okunrin*), entretanto não operavam como marcadores hierárquicos e traduzi-los como fêmea/mulher e macho/homem é o que a autora chama de erro.

Desta forma, a partir da colonização e da noção de modernidade européia, a língua, cultura e costumes iorubás foram traduzidos pelas lentes colonizadoras, de modo que as deusas foram transformados em deuses e a língua fora reescrita pelas traduções que a desenharam sob os moldes dicotômicos modernos. Assim, para a sociedade iorubá o desafio é diferente do das mulheres ocidentais, uma vez que

“No Ocidente [...], o desafio do feminismo é como avançar da categoria saturada de gênero de “mulheres” para a “plenitude de uma humanidade sem sexo”. Para as *obinrin* iorubás, o desafio é obviamente diferente porque, em certos níveis da sociedade e em algumas esferas, a “noção de humanidade sem sexo” não é um sonho a que se aspira, nem uma memória a ser resgatada” (Oyěwùmí, 2021, p.302)

Tanto Lugones (2020; 2014), quando Oyěwùmí (2021) nos demonstram que, pensar os aspectos relativos às opressões não pode pretender-se universalista e partir do pressuposto de que toda sociedade se organiza por gênero, ou ainda que “mulher” ou “homem” são categorias absolutas, são equívocos e uma perpetuação colonialista quando nos deparamos com sociedades que não se configuram dessa forma. Algumas comunidades indígenas por exemplo, como nos demonstra Lugones (2020; 2014) a partir das leituras da poetisa, professora e ativista norte-americana descendente dos Laguna pueblo, Paula Gunn Allen, eram organizadas com a figura da mulher como central e ainda que ser “homem” ou “mulher” estava menos associado à genitália que a pessoa nascera e mais associado aos aspectos desejantes que aquela pessoa pretendia desenvolver na comunidade.

Assim, o feminismo descolonial visto em Lugones (2020; 2014) é uma frente de pensamento que busca, pela análise ampliada das tessituras que nos inscreve como sujeitos, compreender como a colonialidade, ainda estruturalmente presente em nossa sociedade é operante e moduladora da nossa produção subjetiva, das nossas relações (consigo, com os outros e com o meio) e instauradora do ideal de ego branco, estabelecido na modernidade, que sustenta muitas violências, principalmente às mulheres do sul global. Suas maiores críticas são direcionadas ao colonialismo, ao feminismo branco hegemônico, ao universalismo e a lógica categorial e suas maiores apostas é pensar a opressão como uma matriz, tecida por vários fios e sustentada por alianças, bem como, apostar nos modos de reexistir que emergem dos saberes tradicionais e das comunidades afro diaspóricas.

No que diz respeito ao feminismo territorial, vemos que este foi um termo usado pela antropóloga, pesquisadora e professora colombiana Astrid Ulloa (2016) para nomear algumas das disputas e organizações políticas das mulheres indígenas, afrodescendentes e camponesas que reivindicam em suas pautas a defesa da vida, do corpo-território e da natureza e tecem uma crítica ao extrativismo e ao capitalismo. A autora faz um enfoque na sua pesquisa para as sociedades indígenas, afro-diaspóricas e de mulheres camponesas colombianas, pensando principalmente nas relações entre extrativismo mineral e as violências exercidas contra essas mulheres. Ulloa (2016), apesar de analisar algumas comunidades colombianas, deixa claro que existem muitas semelhanças e aproximações com outras práticas ocorridas em países latinoamericanos.

A autora nos apresenta como as práticas extrativistas em grande escala³⁸, interferiram e moldaram diversos aspectos nas vidas dos habitantes das comunidades (humanos e não-humanos). Com a mercantilização em grande escala dos minerais, a comunidade (predominantemente masculina) passou a exercer atividades laborais nas minas em longas jornadas de trabalho. As mulheres também exercem atividades laborais, porém sofrem com desigualdade política, econômica e social e, normalmente, os trabalhos direcionados a estas são de lavadeiras e cozinheiras e o salário ganho é consideravelmente inferior ao salário pago aos homens, o que faz com que se intensifique a hierarquização financeira sobre as mulheres nessas comunidades. Vale ressaltar também que as mulheres indígenas, afrodescendentes e camponesas, pela via da colonização, nos territórios analisados, também eram as principais

³⁸ Ulloa (2016) diz que existem várias formas de mineração - A mineração ancestral - que também é chamada de mineração artesanal ou de baixa escala, praticado pela comunidade indígena, afrodescendente e camponesa, na qual, mulheres e homens participam de forma relacional. Temos também a mineração de grande escala, no qual as mineradoras, enfatizando a lógica mercantil, exploram o ambiente de forma abrangente e intensa, não respeitam o tempo de regeneração e causam grande impacto ao meio. Esse tipo de prática é comumente chamada de extrativismo predatório.

responsáveis pelos trabalhos reprodutivos, o que conota a rotina dessas, múltiplas jornadas de trabalho.

A presença do extrativismo predatório nesses ambientes modula a relação que seus habitantes têm com o tempo, rotina e meio e, deste modo intensifica as hierarquias de opressão, de forma que, comumente as mulheres são as mais afetadas nessas dinâmicas. Vale ressaltar, porém, que a lógica moderna dicotomiza natureza e cultura, de modo que cultura é associada à evolução e a imagem do homem branco e a natureza é associada ao primitivismo e às mulheres e povos/os colonizados. Desta forma, como nos apresenta Ulloa (2016), os homens indígenas, afrodescendentes e camponeses, são por vezes feminizados, porém, as mulheres ainda são as que mais sofrem com as diversas formas de violências, pois

las actividades extractivistas se implementan a partir de prácticas de género desiguales que han desencadenado hechos de violencia contra hombres y mujeres, y han creado otras desigualdades relacionadas con violencia sexual, especialmente sobre las mujeres. En este panorama el cuerpo de las mujeres se vuelve el escenario del conflicto. (Ulloa, 2016 p. 9)

Outras formas de violência contra as mulheres indígenas, camponesas e afrodescendentes que são intensificadas por intermédio da ocupação do território por mineradores são as recorrentes violências sexuais, enclaves de prostituição ligados a mineração e os assassinatos dessas quando assumem publicamente suas lutas a favor da vida. Ulloa (2016), afirma que “la decisión de las mujeres indígenas de involucrarse en la prostitución rara vez es autónoma no sólo por la violencia que hay de por medio, sino por el hecho de que los casos involucran engaños a las niñas y las mujeres más jóvenes” (Ulloa, 2016 p. 10). Vemos também que é frequente a coerção dos mineradores ilegais e grupos armados ilegais às famílias indígenas para que entreguem seus filhos e filhas, os quais são direcionados à prostituição infantil ou tráfico internacional de menores.

Para analisarmos as dimensões que a associação entre o extrativismo e as violências às mulheres locais têm, precisamos retornar a um conceito estabelecido pelas mulheres indígenas de corpo-território. Nas cosmovisões indígenas vemos com frequência que corpo não é apenas espaço físico e biológico, ele é território relacional e sagrado, indissociavelmente ligado à terra, a natureza e a comunidade, cunhados por sabedorias ancestrais que contornam suas práticas de cuidado e preservação. Ao analisarmos as violências que o solo e o meio³⁹ sofrem

³⁹ “meio”, nas cosmopercepções indígenas e quilombolas, não é ao meio enquanto instância externa e descolada do corpo/organismo, mas as tessituras que compõem o que chamamos aqui de corpo-território.

nos processos de extrativismo predatório, precisamos pensar que isso é uma violência direta aos corpos das comunidades indígenas, especialmente às mulheres.

Desta forma, corpo-território nos apresenta como a tessitura de vida de alguns povos originários se organiza, mas, de igual modo, nos demonstra como as violências coloniais, patriarcais e neoliberais incidem sobre suas corpos e corpos. Vemos com isso que, as indústrias extrativistas impõe às comunidades novas formas de organização, saqueia a cultura tradicional e obriga os moradores do território a mudarem suas lógicas de vida para sobreviverem, além de exercerem práticas cotidianas de contaminação ao solo e as águas, levando à mortificação física e simbólica da comunidade (Ulloa, 2016).

Compreendendo esses vetores de violência e opressão, mulheres indígenas, afrodescendentes e camponesas têm se organizado em torno das temáticas acima elencadas, esses movimentos são nomeados de feminismos autônomos ou feminismos comunitários. Não são todos os movimentos que se organizam em torno da nomeação “feminista”, entretanto, ambos estão alinhados pela perspectiva de complexificar as análises relativas à “gênero” e suas interseccionalidades, de forma a tornar visível diversas opressões, especialmente às mulheres colonizadas.

Os feminismos autônomos ou comunitários tecem uma crítica ao feminismo ocidental e as ondas feministas, propondo um distanciamento epistemológico e político desses, assim

Las demandas de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas se posicionan como un proceso que confronta las visiones de género externas y las relaciones occidentales, al igual que los efectos de los extractivismos, de la violencia, la apropiación y el despojo de sus territorios y naturalezas. (Ulloa, 2016 p. 13)

O feminismo territorial (este que agrega em si as lutas das mulheres indígenas, camponesas e afrodescendentes pela defesa do cuidado do território, do corpo e da natureza) expõe que os protestos dessas mulheres requerem alternativas às dinâmicas econômicas trazidas pela modernidade - das quais o extrativismo predatório se alimenta -, buscam o fim da mercantilização da terra, formas de relação de gênero mais justas e pertinentes às suas cosmo percepções, bem como ética e cuidado com o ambiente e defesa do território que inclui o controle do local da mineração e o cuidado com o solo e o subsolo. Assim

Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de

subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida. (Ulloa, 2016 p. 13)

É importante ressaltar que, quando pensamos em feminismo indígena, precisamos de antemão, pensar nas possibilidades dessa nomeação, pois, o feminismo hegemônico se ancora nas concepções binárias de gênero, sendo um modelo de sujeito ocidental e que por vezes não encontra respaldo para dizer sobre as formas de organização das comunidades indígenas. Dentro dessas comunidades, a maioria dos grupos se organizam pelos papéis atribuídos ao “macho” ou a “fêmea”, todavia, em muitos casos, isso não está associado a uma hierarquização das tarefas, tão pouco a desvalorização de um grupo, está, antes disso, associado a lógica de complementaridade ou no máximo de assimetria. (Fonseca, 2017).

Neste sentido, é preciso sustentar as distinções entre o binarismo conotado pelas culturas ocidentais e as dualidades propostas pelas comunidades indígenas, em que, compreende a distinções anatômicas, porém trabalha pela lógica do equilíbrio entre elas e entre a natureza, essa última, enquanto um componente importantíssimo nas cosmovisões indígenas. É importante ressaltar, entretanto, que após os processos de invasão e colonização dessas comunidades, não é raro nos depararmos com o que Paredes (2019) nomeia por “entroncamento patriarcal”, que são as influências ocidentais que as relações internas das comunidades sofreram e sofrem a partir da colonização e da modernidade. (Fonseca, 2017).

Sujeito a partir das cosmovisões indígenas é coletivo e a autonomia é comunitária, assim, suas lutas por emancipação e justiça são construídas pela perspectiva da complementaridade e equidade entre os seres humanos e não humanos. Desta forma, as mulheres indígenas se relacionam de forma distinta com a nomeação “feminista” acerca da suas praxis de luta, uma vez que, o início desse movimento se cunha de maneira radicalmente diferente das cosmovisões originárias, muitas mulheres indígenas se recusam usar essa nomeação por motivos distintos, seja pelo distanciamento epistemológico das propostas hegemônicas, seja como uma crítica às ONGs que direcionam recursos à grupos feministas que trabalham pesquisando as comunidades indígenas, ao invés de direcionar os recursos a própria comunidade, ou ainda, por não se identificarem com as pautas agendas do feminismo branco e urbano. (Fonseca, 2017).

Outros grupos de mulheres indígenas se nomeiam feministas por conseguirem achar pontos de intersecção entre as lutas das mulheres brancas e urbanas e ainda, um outro grupo se nomeiam feministas, mas como estratégia para não terem suas pautas folclorizadas, essas entretanto, estabelecem novas metodologias e nomeações, a fim de se distanciar das pautas hegemônicas e das lógicas colonizadoras, como ocorre por exemplo com o feminismo comunitário, que tem grande expressividade na Bolívia e na Guatemala. O feminismo

comunitário, como formulado pela militante feminista ayamara boliviana Julieta Paredes, representa uma ruptura radical com as tradições feministas baseadas em conceitos eurocêntricos. Surgido em 2006 com o coletivo “Mujeres Creando Comunidad”, este movimento propõe uma nova abordagem que centraliza as experiências e as realidades dos corpos e territórios indígenas e latinoamericanos/as, em um esforço consciente para descolonizar as lutas feministas.

Julieta Paredes (2019) critica o fato de que, apesar de algumas conquistas revolucionárias, o feminismo latino-americano ainda se respalda nas categorias e propostas ocidentais para realizar suas análises das opressões. Nesse sentido, a proposta do feminismo comunitário é repensar as lutas a partir da perspectiva das comunidades indígenas e latinoamericanas, que historicamente foram submetidas ao capitalismo, ao colonialismo e ao patriarcado. Paredes (2019) destaca que essa luta exige um processo de “despatriarcalização”, que envolve não apenas a crítica ao machismo, mas também uma revisão profunda das estruturas de poder que sustentam o patriarcado, como o neoliberalismo e o colonialismo.

A noção de “*comunidad de comunidades*” formulada por Julieta Paredes e seu coletivo busca resgatar práticas de organização social que antecedem a colonização, mas sem cair na armadilha de romantizar o passado pré-colonial. Reconhecendo que mesmo antes de 1492/1500 havia relações de poder, o feminismo comunitário não propõe uma simples volta ao passado, mas uma revisão crítica das estruturas comunitárias e territoriais, visando o que elas chamam de “bem-viver⁴⁰”. Essa visão não tem por objetivo final a resistência ao capitalismo, mas sim seu total dismantelamento, propondo uma reorganização completa dos modos de vida em direção a um modelo mais horizontal, onde o poder é exercido pelo povo, em harmonia com suas necessidades e seus territórios.

⁴⁰ O conceito de “Buen Vivir” (arandú porâ o teko porâ) “envolve tanto a saúde espiritual como a física, tanto o corpo de uma pessoa como as dimensões da vida coletiva. Dada esta dualidade, uma pessoa pode se sentir mal porque seu organismo se encontra afetado por alguma doença ou porque existe um mal-estar na comunidade que o adocece (GARGALLO, 2014, p. 81).

Desta forma, para Julieta Paredes (2019) a forma de dismantelar o sistema capitalista e patriarcalista⁴¹ é retomar a um governo exercido pelo povo, sem importar modelos econômicos e intelectuais europeus.

Ela traz à tona que primeiramente é preciso uma revolução de baixo para cima, partido dos povos originários e contra a violência histórica sofrida por esses, para então poder ocorrer a despatriarcalização da cultura eurocêntrica e, consequentemente, o bem viver ser uma máxima entre todos (Gois, 2023)

No que diz respeito ao Brasil, muitas mulheres indígenas se sentem desconfortáveis com o uso da nomeação por encontrarem dificuldades de se aproximar suas lutas com as agendas propostas pelos feminismos institucionais e dessa forma,

quando se fala de feminismos comunitários ou indígenas, está se tratando de uma forma autônoma de organização de mulheres indígenas que pautam as suas lutas a partir de suas próprias epistemologias demandando uma descolonização que pressupõe também uma despatriarcalização tanto original quanto colonial (Fonseca, 2019 p. 124)

Assim, muitos grupos de mulheres indígenas têm se organizado de forma autônoma para reclamar seus direitos e os direitos de suas comunidades. Um estudo realizado por Beatriz Vera, Gislaine Monfort e Laura Gislotti (2023) sobre os processos de resistências das mulheres Guarani e Kaiowá em solo sul do Mato grosso do sul nos esclarece algumas das demandas enfrentadas pelos Povos originários, principalmente as mulheres de floresta, na defesa de seus territórios e suas formas de reinventar vida mediante as ofertas mortíferas (Vera, Monfort e Gislotti, 2023).

Um dos enfrentamentos dessa comunidade é contra o neoextrativismo⁴² que tem como suporte as bases exploratórias-extrativo-exportadora de commodities⁴³ que são convertidos em ativos financeiros para o Estado e para os gestores do Agronegócio. Essa prática, tem gerado

⁴¹ Julieta Paredes afirma que o patriarcado é o sistema responsável por todas as formas de opressão, discriminação e violência que afetam a humanidade (homens, mulheres e pessoas intersexuais). Para ela, o patriarcado não está relacionado ao gênero, mas sim ao corpo, sendo um sistema de opressão que atinge tanto a humanidade quanto a natureza, mas que foi um sistema historicamente construído sobre os corpos das mulheres. Sua definição critica a visão simplista de feministas liberais, neoliberais e até de esquerda, que confundem machismo com patriarcado, que segundo Paredes acabam focando sua luta contra homens machistas, acreditando que estão combatendo o patriarcado. No entanto, ela destaca que a luta contra o machismo deve ocorrer em todos os espaços, inclusive nas próprias comunidades, e envolver tanto homens quanto mulheres, reconhecendo que, embora algumas mulheres reproduzam o machismo, elas não se beneficiam dele.

⁴² “O regime neoextrativista é caracterizado como uma dinâmica econômica de mono-produção que se apoia na expansão do capital extrativo” (Vera, Monfort e Gislotti, 2023 p. 39)

⁴³ Commodities são bens ou produtos primários, geralmente de natureza básica e homogênea, que são produzidos em grandes quantidades e comercializados globalmente

grande agravo para o território (físico e simbólico), especialmente às mulheres pelo constante processo de recolonização e incorporação de práticas patriarcais, racistas, capitalistas e privatizadoras, que influencia diretamente no cotidiano das comunidades e na forma como as relações são construídas.

Nesse cenário de guerra desempenhado em solo indígena, vemos os pactos políticos ruralistas, o projeto contra a vida do neoextrativismo e a ação do Estado, que, por vezes, trabalha como agente aliado ao capital global. Os impactos que essas ações geram às comunidades de floresta (povos indígenas, comunidades quilombolas e camponeses) são as expropriações, as sobreposições de terras indígenas por ruralistas, a insegurança alimentar e nutricional, despejos, ameaças, violências sexuais, tráfico, precarização dos ecossistemas que norteia as práticas desses povos, a depredação da memória, convivências com agrotóxicos, o combate com milícias e a queima de seus territórios (Vera, Monfort e Gislotti, 2023).

No enfrentamento das violências, as mulheres indígenas em Abya Yala⁴⁴ têm construído suas críticas através da política dos corpos, com prendendo-os como corpo-território, ou como mulheres-bioma a fim de construir suas autodefesas contras as estruturas que violentam seus corpos e seus territórios, suas memórias e suas organizações territoriais. Dessa forma

O corpo tem sido um território disputado e violado pelo patriarcado-capitalista, visando garantir sua própria continuidade. Portanto, retomar a autodefesa do corpo implica também engendrar a resistência pelo dismantelamento dos pactos corporativos patriarcais. As significações da luta que emergem da política do corpo como território ampliam os horizontes dos processos de resistência, estabelecendo novas formas de conexão entre as lutas das mulheres e as lutas ecológico-territoriais. Nesses contextos, o corpo não é uma matéria isolada, mas um território integrado à complexa teia da vida (Vera, Monfort e Gislotti, 2023, p. 43)

As autoras explicitam que, diante da guerra sistêmica a que as comunidades de floresta são submetidas, as mulheres Kaiowá e Guaraní (no sul do Mato Grosso do Sul) têm estado nas linhas de frente com propostas de enfrentamentos se articulando em múltiplas formas de resistência. Suas práticas para reexistir incluem as denúncias das violências sofridas dentro e fora dos territórios, ações de fortalecimento e retomada das terras invadidas, a busca pela

⁴⁴ Abya Yala é um termo de origem dos povos indígenas Kuna, que habitam a região hoje conhecida como Panamá e Colômbia, e significa "terra madura", "terra viva" ou "terra em plena floração". O termo foi adotado por muitos movimentos indígenas e sociais da América Latina para se referir ao continente de forma autônoma, evitando o uso de "América", que carrega a herança da colonização europeia.

recomposição da vida por meio do fortalecimento da comunidade e dos laços ancestrais, bem como, cuidando das terras e o plantio de sementes. (Vera, Monfort e Gisloti, 2023).

Outra forma de enfrentamento que as mulheres do território Kaiowá e Guarani têm cunhado é o fortalecimento das perspectivas de saúde embasada nas ciências ancestrais, das quais se nutrem da cosmovisão das “múltiplas dimensões cosmopolíticas da terra, do território e da etnoconservação” (Vera, Monfort e Gisloti, 2023 p. 50). Nas perspectivas de saúde ancestral, há uma gama de ações coletivas que constituem o cotidiano dessas mulheres e estão sendo colocadas em prática, como a criação de associações, espaços comunitários, o aconselhamento e a manutenção dos coletivos. (Vera, Monfort e Gisloti, 2023).

As autoras destacam que, na retomada dos territórios, são as mulheres semeadoras de um jeko vya'ha (modo de fazer alegria), que desempenham a função de nutrir as redes de parentesco da comunidade e retomar os laços com o território e desta forma, ocupam uma posição central nesses processos. Outra forma de enfrentamento e modos de reexistir exercida principalmente pelas mulheres Kaiowá e Guarani é a ocupação das universidades, horizontalizando os debates a partir de suas próprias experiências; além disso, os recursos audiovisuais têm sido um importante mecanismo ético-estético, usado principalmente pelas/os jovens como ferramenta de contrainformação pela via da oralidade a fim de combater a produção de informação eugenista e serem autoras/res de suas próprias narrativas e memórias (Vera, Monfort e Gisloti, 2023).

O audiovisual tem sido usado como mecanismo de enfrentamento em diversos biomas, regiões e povos, um exemplo desse encontro de rede tecida por mulheres originárias comunicadoras é a Katahirine - a Rede Audiovisual das Mulheres Indígenas. Essa rede tem por objetivo estabelecer um espaço coletivo para as produções audiovisuais de mulheres indígenas no Brasil e em Abya Yala, buscando ser uma ferramenta de conhecimento, divulgação e fortalecimento, bem como de recuperação de memória, reafirmação das identidades étnicas indígenas e a valorização dos conhecimentos dos multipovos. (Katahirine)

Vemos com isso que, tanto os feminismos indígenas, autônomos e comunitários, bem como os feminismos descoloniais estão alinhados nas perspectiva de justiça e enfrentamento das matrizes sistêmicas que nos organizam socioculturalmente e que moldam nossas cidades e nossa maneira de habitá-la. As denúncias exercidas por essas mulheres são ecos que se infiltram nas estruturas hegemônicas, nas lógicas dominadoras e no recorrente processo de mercantilização das vidas em solo brasileiro e latino-americano.

As contribuições do feminismo descolonial apontam para a intersecção de múltiplas opressões que atravessam a vida das mulheres racializadas e empobrecidas nas cidades, de

forma que suas pautas não se restringem às lutas por direitos civis no sentido liberal, mas denunciam que o próprio conceito de "cidadão universal" é uma construção excludente, que mascara as diferenças e as desigualdades. A "cidadania universal" é, deste modo, um projeto que beneficia um sujeito ideal: homem, branco, cisgênero e de classe média. Todos os que não se enquadram nesse padrão são, em graus variados, marginalizados. As mulheres descoloniais, ao recusarem essa universalidade imposta, afirmam que suas lutas e existências precisam ser compreendidas a partir da articulação entre raça, classe e gênero.

As comunidades de florestas, em especial as mulheres indígenas, têm enfatizado a necessidade de rompermos com as lógicas antropocêntricas e colonialistas, convocando cosmovisões que se afastam das visões ocidentais. Essas cosmovisões não podem ser analisadas de forma fragmentada, pois, para essas comunidades, a subjetividade está profundamente enraizada na relação com a natureza. Elas nos mostram que pensar a vida, o território e o corpo exige uma compreensão integral, onde os seres humanos, a terra e os seres vivos estão conectados em uma teia de interdependência. O corpo-território vêm sendo espaço de disputa e cenário de guerra, principalmente em Abya Yala, que constantemente vem se deparando com os processos de mercantilização e expropriação das terras e a produção de morte em favor do lucro neoliberal.

Para as mulheres que se relacionam com os tempos cíclicos elementares, que tecem suas subjetividades às margens dos rios, que se orientam por cosmovisões ancestrais, o solo é inscrição do sagrado, ele é corpo-território tecido numa relação intrínseca e articulada, ele é espaço de conexão ancestral, sustentação de vida e dos saberes tradicionais, é locus de cultivo, preservação e relação. Desta forma as contribuições dessas mulheres às lutas contracoloniais são vastas e essenciais. Elas nos lembram que não é possível pensar em justiça social sem pensar em justiça ambiental e territorial. Mostram que as lutas contra o patriarcado e o racismo são também lutas pela terra, pelos rios, pela soberania alimentar, pela preservação dos modos de vida ancestrais. Nos ensinamentos das mulheres indígenas, camponesas e quilombolas, aprendemos que resistir à colonialidade é também resistir às formas de opressão que tentam romper nossa relação vital com o território.

Essas mulheres estão na linha de frente das lutas contracoloniais, resistindo aos processos de expropriação e destruição ambiental que ameaçam seus territórios e modos de vida. Elas denunciam a mercantilização das terras, dos rios e das florestas, que, em nome do lucro neoliberal, transformam paisagens vivas em cenários de morte. Suas práticas cotidianas e cosmovisões ancestrais nos lembram que não há separação entre a luta pela terra e a luta contra o patriarcado e o racismo. Defender a soberania alimentar, os modos de vida

comunitários e a preservação dos ecossistemas é também uma forma de resistir à colonialidade

Compreendemos dessa forma, as lutas engendradas pela justiça social e ambiental das mulheres descoloniais, indígenas, comunitárias, negras, quilombolas e camponesas como grandes fissuras às lógicas sistêmicas de opressão advindas do colonialismo. Elas, com suas denúncias e práticas cotidianas, bem como as lutas organizadas, têm saqueado a lógica parafrástica da narrativa única da nossa construção social, que inclusive, estruturam nossas cidades.

Pelas frestas abertas ou pela abertura de novas frestas, vemos as produções polissêmicas de sentidos saltarem e as reexistências cotidiana dessas mulheres, seja pela luta, seja pela festa, se desdobram em modos de retomar o que lhe foi saqueado e de manter, mesmo mediante a investidas adversas, seus saberes ancestrais. Os ecos de sua lutas vão se infiltrando nas vigas rígidas das matrizes sistêmicas, anunciando a necessidade de ações que respaldam os povos subjugados (como as políticas públicas), mas, em consonância com isso, essas lutas e festas fresteiras, são modos de causar micro colisões nas estruturas, de forma que, possamos esperar possibilidades de, em algum momento nos organizar de outra forma, compreendendo que “la esperanza es novia de la libertad y amante de la utopía” (Paredes, 2011 p . 15)

3.1.2 - Outras frestas se abrem: urbanismo e geografia feminista descolonial como uma crítica ao urbanismo capitalista neoliberal.

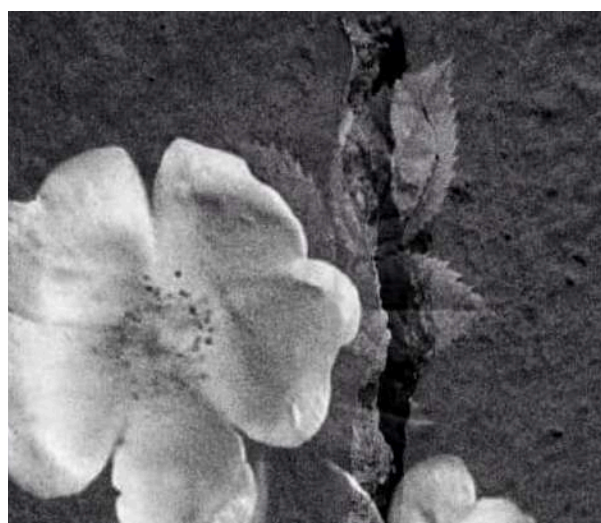


Figura 18. progressão da fresta_2/4. técnica dupla exposição. Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Os pensamentos feministas desempenharam um papel crucial ao questionar as pretensas neutralidades que permeiam as cátedras acadêmicas, desafiando a ilusão de uma objetividade universal. Como herança colonialista, nossas academias sustentaram - e ainda sustentam - uma “ciência da objetividade e racionalidade” cunhadas na ideia de imparcialidade ou neutralidade, que reiterada é historicamente estiveram a serviço da sustentação das lógicas segregacionistas. Leslie Kern (2021) aponta que essa neutralidade é a base para se estabelecer a “pessoa padrão”, sujeito ao qual os serviços serão pensados e direcionados, entretanto, como nos aponta a autora, a altura e peso dessa “pessoa padrão” normalmente corresponde às de um homem adulto e, se endossar essas análise com as categorias da interseccionalidade, outros elementos possivelmente compõe esse corpo, como a heterossexualidade, a braquitude, a cisgeneridade e o capital.

Foi partindo de interrogações nesse sentido que fissuras se abriram nas epistemologias tradicionais. Sujeitas e sujeitos comprometidos/as com a justiça social desafiaram as bases rígidas de um saber que negligencia as experiências das comunidades marginalizadas e que cria alianças com a manutenção das opressões. Traremos nesse trabalho alguns dos pensamentos feministas nas áreas da geografia e do urbanismo e os sustentaremos como grandes frestas abertas para a promoção de novos olhares e novas práticas para as cidades, pois se a geografia diz sobre a “relação humana com o nosso meio ambiente, tanto construído pelo homem quanto natural, uma perspectiva geográfica de gênero oferece uma maneira de entender como o sexismo funciona na prática”. (Kern, 2021, p.28).

Compreendemos que os campos de conhecimento acadêmico frequentemente se alinham ao capitalismo e ao neoliberalismo, promovendo a primazia do mercado, do lucro e da propriedade em detrimento do coletivo e da garantia de direitos. Neste trabalho, buscamos articular, sobretudo, os campos do planejamento urbano, da geografia e da psicologia para refletir tanto sobre suas perspectivas parafrásticas quanto sobre seus avanços polissêmicos. Reconhecemos que o fazer cidade é uma prática interseccionada por múltiplos campos do conhecimento. No entanto, cientes dos limites deste trabalho, escolhemos explorar o debate a partir das áreas mencionadas.

Defendemos que a psicologia – junto a outros saberes – eregi cidades, na medida em que, enquanto pseudociência instrumentalizou saberes sobre comunidades, sujeitos, normalidade e modos de vida. Não podemos desconsiderar também como a psicologia participou de processos de opressão, especialmente durante a ditadura militar no Brasil e corroborou para a exclusão de corpos e corpos do ciclo social a partir da patologização e da ideia de “louco/a”. Esses modos de fazer cidade, frequentemente aliados ao capitalismo e ao

neoliberalismo, resultam em espaços urbanos planejados para o crescimento econômico, o consumo, a acumulação de bens e a distribuição desigual do capital. Tais dinâmicas sustentam estruturas racistas, sexistas, classistas e separatistas, impactando diretamente o cotidiano de grande parte da população brasileira e ampliando as vulnerabilidades a que determinados grupos são submetidos.

Contudo, argumentamos que esses saberes não são monolíticos e estão em constante disputa. Quando orientados por princípios de justiça social, tornam-se ferramentas fundamentais de resistência e transformação. É nesse sentido que vislumbramos o potencial crítico e emancipador do planejamento urbano, da geografia e da psicologia, que podem ser mobilizados para desconstruir as lógicas excludentes e para promover práticas urbanas e sociais mais inclusivas e equitativas. Além disso, reforçamos a necessidade de construir alianças interdisciplinares que rompam com paradigmas opressores e avancem em direção a cidades que priorizem o bem-estar coletivo, a diversidade e os direitos humanos.

Ao contribuir com o capitalismo e neoliberalismo, como nos aponta a pesquisadora, urbanista, psicanalista e escritora Joice Berth (2023), essas áreas esquadriham os territórios gerindo-os para que a manutenção dessas estruturas excludentes sejam preservadas. Os sucessos dessas operações do cotidiano levam a nossa dissociação entre território e manutenção das opressões, e isso é o que a autora, ancorada nos estudos de Melissa M. Valle, chama de “urbanismo daltônico”, esses “esquecimentos” que perpetuam nossas paráfrases colonialistas. Nesses “esquecimentos” estão contidas construções históricas importantíssimas para a nossa percepção de território, pois, cidade, atravessada pelas lógicas da modernidade, têm um propósito de “preparar uma sociedade onde se possa organizar as diferenças naturais entre seres humanos para a fundação de uma cadeia de privilégios” (Berth, 2023, p.101)

Não é difícil perceber que, no topo dessa cadeia de privilégios está o homem branco, heterossexual, cis e burguês e que quanto mais distante o/a sujeito/a está desse “ideal de ego branco”, mais distancias e dificuldades estes/as terão para acessar a locus do privilégio, local onde os direitos são garantidos, é importante ressaltar isso, garantia de direitos é privilégio no Brasil. É nessa trincheira de pensamentos que temos mais clareza que os afastamentos de pessoas pobres, não brancas e não cis para as periferias e áreas favelizadas da cidade e a concepção de que estes são os redutos das mazelas sociais são planos estruturais. Esse movimento cria algo muito doloso e adoecedor para as majorias minorizadas, que é criminalização desses corpos e a legitimidade de violências contra estes, de forma que o Estado e a nossa estrutura excludente não são consideradas nessa análise.

O medo é fomentado no imaginário social, o desejo de proteção é reclamado e o direcionamento da culpa é individualizada, são todos crimes hediondos contra o ser humano, principalmente aqueles denominados como “outros”. Esse processo de *Outridade* fomentado pela classe dominante, homogeniza os/as sujeitos/as de classes subalternizadas como perigos a serem combatidos, como dejetos sociais. Vale ressaltar que, nas câmaras e senado, é justamente a classe dominante que legisla e por mais que nossa forma de governo seja a democracia representativa, pouco é instigado na massa heterogênea populacional esse saber e dessa forma

“não faz o menor sentido falar em desigualdade territorial e social sem explicitar o sistema venoso que a alimenta, assim como não faz sentido falar no racismo e no machismo sem se dar conta de como operam na equação da pobreza, formando a triangulação que valida as desigualdades” (Berth, 2023 p. 102).

A “guerra às drogas” ocorrida em solo brasileiro, principalmente nas áreas favelizadas do estado do Rio de Janeiro, é um exemplo claro dessa violência exercida deliberadamente às populações negras e pobres. Como o intuito de uma guerra é aniquilar seus inimigos, a guerra às drogas tem servido como álibi para a polícia brasileira assassinar e encarcerar jovens negros e periféricos, dando andamento ao plano eugenista da década de 30 junto as modulações neoliberais que fazem dessas políticas punitivistas e de morte grandes motores econômicos. A militarização da polícia - que objetiva exterminar o inimigo - presta um grande serviço a esse genocídio ocorrido nas favelas brasileiras, é importante ressaltar que, os militares são um dos agentes dessa engrenagem, a qual tem suas bases nas ideais colonialistas de manter e ampliar os privilégios nas mãos de poucos.

Sentimos cotidianamente os efeitos dessa violência, um estudo lançado no ano de 2017 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (ipea) revela que, no ano da pesquisa, a guerra às drogas foi responsável por um terço das mortes violentas ocorridas no Brasil, dos 65 mil assassinatos, 22 mil (34%) estava relacionado com entorpecentes ilegais. (Chaves e Buono, 2023). No ano de 2024, o conjunto de favelas da Maré já sofreu com 39 operações policiais, até o mês de setembro, resultando em 16 mortes e 11 feridos, neste ano, a cada quatro tiroteios registrados na Maré, três foram em decorrência de ações policiais.

Somos o terceiro país do mundo que mais encarcera e dessas 850 mil pessoas encarceradas em solo brasileiro, 470 mil (cerca de 70%) são pessoas negras. As ações policiais nos territórios favelizados têm custado cerca de 15 bilhões aos cofres públicos, dinheiro destinado ao genocídio das populações negras e a perpetuação dos estigmas e

empobrecimento dessas populações, uma vez que, quando as operações estão em curso e nos seus dias seguintes, além do genocídio ocorrido no território, as atividades param e muitos moradores ficam enclausurados em suas casas ou sem a possibilidade de retorno a elas. Esse fator impacta diretamente nas dinâmicas dos moradores que estão em zoneamento de embates, uma vez que, muitos desses, em dias de operação são impossibilitados de trabalhar, o que impacta diretamente nos seus rendimentos mensais, os serviços de saúde e educação também tem suas atividades suspensas e em conjunto a isso, esses moradores vivenciam o constante tensionamento pelo estado de alerta iminente (Masi, 2017; Ribeiro, 2024; Peduzzi, 2023).

Outro grupo que sofre efetivamente com as políticas colonialistas que modulam os pensamentos dos planejadores urbanos são as pessoas em situação de rua. Segundo o Censo da População em Situação de Rua de 2022, realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), o Brasil conta com mais de 280 mil pessoas vivendo em situação de rua, um número que tem crescido exponencialmente nos últimos anos. Esse crescimento reflete os impactos de crises econômicas, agravadas pela pandemia de COVID-19, que empurraram milhares de pessoas para a vulnerabilidade extrema. O aumento no número de pessoas em situação de rua é também uma evidente consequência das nossas paráfrases excludentes que se orientam por ações necropolíticas e eugenistas que mitigam dos povos subalternizados o acesso aos direitos.

A situação de rua é uma das expressões mais agudas da extrema pobreza e da inscrição da negação dos direitos cívicos básicos, vale ressaltar que embora a lei garanta os direitos básicos, o qual inclui direito a moradia, não é em todos os casos que a garantia de direitos se converte em usufruto dos mesmo, principalmente quando nos referimos às populações outrificadas. Nesse sentido, as pessoas em situação de rua, além da violência da não garantia do direito à moradia, ainda são excluídas dos circuitos formais de produção e do acesso a outros direitos básicos, como saúde, educação e alimentação.

No que diz respeito às características demográficas das pessoas em situação de rua no Brasil vemos que, embora homens adultos representem a maioria, mulheres, crianças e pessoas LGBTQIA+ também compõem com números expressivos esse grupo. O recorte étnico dessas pessoas é predominantemente negro, que por constantes processos de vulnerabilização (direta ou indireta) como desemprego, o uso abusivo de substâncias, questões relativas à saúde mental, violência familiar e desalojamento forçado, são empurradas à condição de rua. (Rosa e Brêtas, 2015)

Entre as mulheres em situação de rua, as especificidades interseccionais tornam suas experiências ainda mais complexas, vale ressaltar que, as mulheres em situação de rua são

compostas por grupos heterogêneos com motivações e relações distintas com essa condição. Um estudo de Rosa e Brêtas (2015) sobre a violência sofrida por mulheres em situação de rua na cidade de São Paulo, nos esclarece que os principais motivos que condicionaram estas a estarem em situação de rua foram os fatores financeiros que somados a falta de apoio familiar e institucional para o enfrentamento da questão, resultaram em sua condição atual. Outros motivos que aparecem com frequência nos relatos coletados pelos pesquisadores foram o uso abusivo de drogas, principalmente do crack e a fuga das violências ocorridas em âmbito doméstico, predominantemente por seus ex companheiros ou familiares.

Dentre as principais formas de violências física sofrida pelas mulheres entrevistadas que pernoitavam nos centros paulistanos estavam aquelas praticadas por grupos externos com filosofias higienistas, seguida pelas violências ocorridas dentro do próprio grupo de pessoas em situação de rua, dos quais as principais motivações incluem: dívidas com traficantes, infidelidade conjugal, disputa por território, furtos e desavenças pessoais. A violência policial também foi amplamente relatada, essa inclusive associada ao aliciamento desses policiais com comerciantes e moradores da região que buscam “higienizar” áreas circunvizinhas às suas moradias e comércios, por se sentirem prejudicados pela presença de pessoas em situação de rua, por fim, outra violência elencada por essas mulheres foi a sexual, as quais são cometidas tanto por homens em situação de rua como homens que não estão nessa condição. (Rosa e Brêtas, 2015)

Incidindo com outros vetores de violência sobre os corpos das pessoas em situação de rua, sobretudo, sobre os corpos das mulheres (que pelos fios interseccionais experienciam essa condição de modo heterogêneo) vemos a arquitetura hostil, que a serviço da colonialidade e do Estado discriminador, busca, quase que literalmente, varrer determinados grupos da possibilidade de habitar determinadas áreas que são, comumente usada como abrigo por essa população. Vale ressaltar no entanto que

Se a arquitetura e o urbanismo são discursos e apresentam um histórico de formação muito comprometido com a violência que a gente observa no nível social, então também temos que dizer que a arquitetura e o urbanismo estão sendo violentos, não apenas hostis (Joice berth, 2023 p. 95)

A arquitetura hostil - arquitetura violenta -, também chamada de arquitetura defensiva, refere-se ao uso deliberado de elementos de design urbano com o objetivo de restringir, impedir e violentar (mesmo que simbolicamente) determinadas ações ou comportamentos em espaços públicos. Esses elementos arquitetônicos geralmente são projetados para evitar o uso

de determinadas áreas públicas por populações marginalizadas, como pessoas em situação de rua, jovens (principalmente periféricos) ou qualquer outro grupo considerado "indesejado". Suas ações incluem bancos com divisórias que impedem que alguém se deite, pinos ou pedras instalados sob marquises para evitar que pessoas se abriguem, superfícies inclinadas em espaços que poderiam ser usados para descanso, dentre outros. (Kussler, 2021; Severini, 2023)

Vale ressaltar que a arquitetura hostil não é um fenômeno novo. Historicamente, as cidades foram moldadas de acordo com ideais de organização social e controle do espaço público. Durante o século XIX, no contexto da industrialização e do crescimento acelerado das cidades, começaram a surgir práticas de controle dos pobres e marginalizados nos centros urbanos. A criação de “disciplinas espaciais”, das quais as cátedras acadêmicas embasavam, visava organizar o espaço para garantir a segurança e a ordem, todavia, cabe a questão: Para quem? (Kussler, 2021; Severini, 2023)

Na contemporaneidade do contexto neoliberal, o espaço urbano é fortemente orientado pela lógica do mercado. As cidades, especialmente os centros urbanos, tornam-se espaços de consumo e circulação econômica. O espaço público, assim, é moldado para atender às necessidades do capital, de forma que “só tem direito à propriedade privada e ao usufruto dos espaços públicos aqueles que têm condições de consumir nele” (Kussler, 2021, p. 19). A arquitetura hostil emerge assim, como uma ferramenta de gestão urbana que busca "limpar" visualmente a pobreza e a marginalização, sem compromisso ou interesse em resolver as problemáticas embasadoras, como a falta de moradia, desemprego e a desigualdade socioeconômica.

É compreendendo que a tentativa de uma práxis de corte “limpo” e a-político, pelo qual a arquitetura e a geografia tentam se desenhar, é uma aliciação às políticas dominantes e a manutenção das estruturas excludentes, que feministas no processo de formação, passaram a tecer críticas e propor formas de reinvenção dessas práticas. A partir dos anos 1970 a perspectiva de que o urbanismo e a geografia eram áreas neutras, por supostamente não projetarem espaços que beneficiassem ou afetassem nenhum grupo em particular, começou a ser debatida e desmontada pelo exercício crítico de alguns grupos em apresentar como nossas distribuições de espaço reforçam papéis de gênero e fazem a manutenção das exclusões.

A geografia e o urbanismo feministas surgem, então, da necessidade de que as ações e os planejamentos urbanos fossem pensados a partir dos corpos, e estes compreendidos pelos seus fios interseccionais. Seus principais apontamentos foram, além da denúncia da não neutralidade, a crítica aos espaços patriarcais, revogar o direito de todos à cidade, lutas por

justiça espacial, mobilidade, acessibilidade e a descentralização do poder (Parque para Todos e Todas)

A geografia urbana tradicional e o planejamento das cidades, historicamente, foram desenhados sob a perspectiva do homem branco, cisgênero, heterossexual, economicamente privilegiado e, levando em consideração que “qualquer assentamento é uma inscrição no espaço das relações sociais na sociedade que o construiu” (Kern, 2019, p.28), percebemos que “Nossas cidades são patriarcados escritos na pedra, no tijolo, no vidro e no concreto” (Kern, 2019, p.28).

No patriarcado, o espaço urbano tem (dentre outras coisas) sido estruturado de forma a reforçar a separação entre o espaço público e o privado, correspondendo a uma divisão sexual do trabalho, desta forma, as cidades, ruas, transportes e serviços são projetados para atender às necessidades da vida produtiva e pública (historicamente associada aos homens), enquanto o espaço privado, reservado ao trabalho reprodutivo e ao cuidado (historicamente atribuídos às mulheres), é desvalorizado e isolado. Outro fator que é importante destacar é que, o espaço urbano tradicional é frequentemente percebido como inseguro para as mulheres, o medo da violência, especialmente da violência sexual, molda as práticas espaciais das mulheres, restringindo seu direito à cidade. (Parque para Todos e Todas)

As políticas de mobilidade urbana também são essenciais para pensarmos cidade e interseccionalidade, uma vez que são essas políticas que decidem efetivamente os modos como a cidade será explorada e percorrida. “é a mobilidade que estrutura redutos de abandono ou supervalorização, assim como também viabiliza e sustenta as diversas ocorrências de gentrificação e as *guetizações* que ocorrem no território” (Joice Berth, 2020 p.169). As iniciativas privadas e os órgãos públicos esquadrinham o território fragmentado-os de forma que as estruturas de poder sistêmicas não sejam alteradas, fazendo isso através da distribuição desigual dos serviços de transporte, saúde, locais de emprego, zonas comerciais e afins.

Desta forma, o conceito de justiça espacial surge como central para a geografia e o urbanismo feminista. A justiça espacial implica em uma redistribuição mais equitativa dos recursos, serviços e oportunidades dentro do espaço urbano, considerando as diferentes formas de opressão que se entrelaçam na organização do território. É importante frisar que, a concepção de justiça espacial proposta pelas urbanistas e geógrafas feministas não está associada apenas a redistribuição dos espaços, mas primordialmente ao reconhecimento das diversas necessidades espaciais e o respeito às diferenças culturais e identitárias na configuração dos espaços, através das práticas de planejamento colaborativo, que considerem o conhecimento situado das mulheres e sua relação com os territórios em que vivem e

trabalham, essa proposta está intimamente ligada à ideia de descentralização do poder no urbanismo

A justiça espacial também se conecta à ideia de “infraestruturas de cuidado”, um conceito que aborda a necessidade de planejar cidades que facilitem as tarefas do cuidado e da reprodução social, majoritariamente desempenhadas por mulheres. Isso inclui o acesso a creches, serviços de saúde, espaços públicos de convivência e a garantia de mobilidade para aquelas que dependem do transporte público para realizar suas atividades cotidianas.

Outra frente de intervenção proposta a partir dos movimentos feministas nas áreas do urbanismo e da geografia é a ocupação dos espaços públicos, mas estes construídos ou gerenciados pelas análises interseccionais. O crescente debate urbanista acerca do esvaziamento dos espaços públicos como espaços de circulação ou como áreas públicas coletivas de lazer, principalmente ao ar livre, está sendo tomado como base pelas frentes feministas da arquitetura e da geografia, todavia, acrescidas da compreensão de que essas propostas precisam ser constituídas levando em consideração que os corpos são plurais e que suas necessidades e desejos também o são e, nesse sentido, compreendemos que suas propostas buscam fissurar lógicas hegemônicas da ocupação dos espaços públicos, redesenhando os corpos.

Uma das propostas que buscam essa finalidade é a elaboração de parques urbanos inclusivos, que para resguardar o direito de que todas/os/es se sintam integradas/os/es com o espaço, estes precisam ser constituídos sob elaborações e gestões conduzidas pelas análises interseccionais. Nesse sentido, um material produzido em conjunto entre o Escritório das Nações Unidas de Serviços para Projetos (UNOPS), pelo Instituto Semeia e cooperado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre, apresenta, apoiado em parques urbanos inclusivos e sustentáveis, algumas orientações para a implementação desses projetos. (Parque para Todos e Todas)

Os eixos para essa implementação contam com: *1- participação* (participação da comunidade de maneira equitativa em todos os processos do projeto), *2 - trabalho e liderança* (contratar empresas que tenham paridade de gênero e raça, assegurar a paridade de gênero nos cargos de gestão do parque, incentivar a participação de pequenos negócios liderados por grupos minoritários - PcD, LGBTQIAP+, mulheres negras, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, camponesas e afins), *3 - espaços e equipamentos* (construção de parques infantis, quadras de tamanhos diversos, espaço para acompanhante com bancos e sombras, banheiros públicos acessíveis, fraldários de fácil acesso, banheiros com adaptação para crianças, sistema de coleta de resíduos, espaços para reunião de pequenos grupos), *4- Serviços* (estabelecer

critérios de ocupação dos espaços comerciais e privilegiar os de pequeno e médio porte administrado por mulheres, assegurar infraestrutura e suporte para empreendimentos de pequeno e médio porte, incentivar a variedade de preços nos serviços para que atenda uma ampla faixa de rendas), 5- *Linguagem e representação simbólica* (garantir que as iconografias de orientação representem grupos diversos, realizar formações periódicas nos serviços de informação, nomear parque e logradouros com representatividades não hegemônicas garantindo a diversidade nas homenagens e fornecer informações sobre a pessoa homenageada) 6 - *mobilidade* (promover integração do parque com estações de transporte coletivo, construir calçadas com largura mínima que permitam a passagem simultânea de pedestres, carrinhos de bebês, cadeira de rodas, ter e manter os bicicletários e paraciclos iluminados e seguros, sinalização nas rotas, instalar sistema de controle para impedir que carros acessem a área dos pedestres e ciclistas, disponibilizar as informações de maneira fácil e acessível) 7- *Segurança* (instalar iluminação pública com igualdade de gênero, ou seja, ampliar para além da faixa de tráfego, promover atividades nos diversos períodos de modo que a segurança seja garantida pela presença de pessoas atraídas pelas atividades, mapear lotes e áreas vazias, incluir o debate sobre gênero e diversidade na formação da equipe, assegurar que as equipes de patrulhamento sejam formadas por grupos diversos, criar ouvidorias, centros de acolhimento com uma equipe preparada para receber e orientar em casos de violência de gênero) e por fim o eixo 8 - *Avaliação* (coletar e analisar informações sobre identidade de gênero e pertencimento étnico-racial nos parques a fim de analisar as possíveis questões problemáticas, realizar avaliações periódicas das informações e reclamações recebidas, promover reuniões com frequentadores do parque e incluir critérios como paridade de gênero e raça para a contratação de serviços) Parque para Todos e Todas)

A extensa lista acima, buscou elucidar as complexidades necessárias para pensarmos espaços mais inclusivos e justos, isso, tendo em vista, a nossa relação com a sociabilidade e pertencimento nas cidades, todavia, em conjunto com essas análises, é imprescindível pensarmos nos menores impactos de novas construções ao meio. Análises de materiais sustentáveis, escolha da equipe, monitoramento dos animais da região, escuta de como aquela construção pode ser um motor de gentrificação do espaço e como as novas construções impactarão (positiva e negativamente) na vida dos moradores vizinhos é também extremamente necessárias, se o compromisso da obra for ampliação e a efetivação da justiça espacial.

Outras, das muitas iniciativas que buscam garantir o direito à cidade por uma perspectiva crítica e interseccional estão reunidas no material desenvolvido por Sarah

Gamrani e Clementine Tribouillard (2021) intitulado: Guia Prático e Interseccional para Cidades Mais Inclusivas, nele encontramos ações como: as auditorias de segurança feminina (buscam compreender a experiência diária de mulheres, nos seus deslocamentos a pé em distintas áreas da cidade), Coletivo Arquitetas invisíveis - [Arquitetas invisíveis](#) (ação que busca promover o debate e o conhecimento de obras de mulheres arquitetas e urbanistas), O projeto Arquitetas Negras - [Projeto Arquitetas Negras](#) (que mapeia e amplia as discussões sobre a produção arquitetônica de mulheres negras), o projeto Arquitetura na Periferia [Arquitetura na Periferia](#) (que promove a capacitação de mulheres periféricas para construir ou reformarem suas casas almejando ampliar a autonomia dessas), o podcast Gênero e Cidade [Podcast - Gênero e Cidade](#) (composto com uma série de debates, de diversas frentes, para pensar nas relações entre cidade e interseccionalidade), o Coletivo Pedalinas (coletivo que luta pelo direito das mulheres poderem andar de bicicleta nas cidades sem sofrerem assédios [Pedalinas](#)), dentre outros. (Gamrani e Tribouillard, 2021)

As fissuras que as/os pensadoras/es trouxeram aos campos de saberes do urbanismo, da arquitetura e da geografia foi, primordialmente, a inscrição de que essas práticas não são neutras e não existem corpos padrões, aos quais, esses supostos saberes pretendem se direcionar e desta maneira, essas mulheres fizeram anunciar que, “*geo-grafar* sem corpo é desumanizar os espaços” (Oliva, 2022, p. 5). Assim, pelos saberes que incidem sobre os corpos, se faz necessário reeditar e repensar nas epistemologias e práticas a partir do cruzo interseccional dos quais os corpos se encontram.

É de, antemão, importante ressaltar que, não estamos considerando que as intervenções urbanísticas e as políticas públicas podem resolver (“sozinhos”) um problema que é estrutural, que está na base das nossas sociabilidade, todavia, percebemos essas ações e incisões feitas nas lógicas hegemônicas, como modo de enfrestar essas estruturas, “utopizando” a ideia de que, se enfrestarmos diversas estruturas que sustentam as lógicas coloniais, segregacionistas e capitalistas, consigamos, fazer ruir suas edificações, pois

pegando emprestado os conceitos da construção civil aplicados à arquitetura, podemos dizer que estruturas são um conjunto de elementos que, uma vez unidos e interligados entre si, dão sustentação e permitem moldar uma determinada construção (edificação, casa, moradia, edifício etc). Se fragilizarmos essa estrutura, colocamos em xeque a configuração dessa construção. (Joice Berth, 2023 p. 67)

3.1.3 - Intervenção urbana feminina: expansão das frestas.

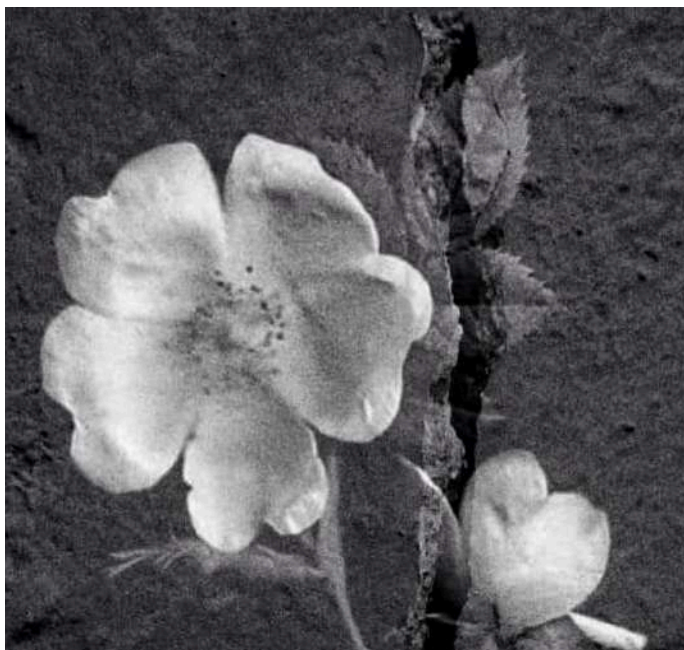


Figura 19. progressão da fresta_3/4. técnica dupla exposição. Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Seguindo a proposta de cartografar movimentos protagonizados por mulheres, os quais visualizamos como abertura de frestas discursos hegemônicos, abordaremos as intervenções urbanas genderizadas, especificamente, trataremos dos grafites femininos a partir de algumas artistas urbanas e da instalação urbana “O Barco”, de Grada Kilomba. Com isso, nosso objetivo é refletir sobre essas intervenções como inflexões nos discursos urbanos e em conjunto a isso, como mecanismos potentes de interação, reflexão e disputa por novos sentidos na cidade, considerando o potencial relacional entre a obra e os transeuntes.

É, todavia, importante destacar que não pretendemos aqui destrinchar os conceitos amplos de intervenção urbana ou esgotar a vasta discussão bibliográfica que os envolve. Nosso intuito é aproximar essas práticas do conceito de Cultura de Frestas, proposto por Luiz Antonio Simas (2019), sugerindo que as intervenções femininas no espaço urbano são frestas e podem, de algum modo, somar-se a outras forças para dismantelar estruturas que sustentam formas sistêmicas de opressão.

Ainda vale salientar que tanto o grafite quanto a pichação são campos de estudo com ramificações múltiplas e complexas; neste trabalho, oferecemos apenas um recorte dessas discussões suficiente para embasar nossos argumentos e propor uma reflexão sobre o poder transformador dessas práticas, em específico o grafite, na redefinição dos territórios urbanos.

Intervenções urbanas são ações artísticas contemporâneas, culturais e muitas vezes políticas, que ocorrem no espaço público das cidades, com o objetivo de transformar, questionar ou ressignificar o ambiente urbano e suas dinâmicas. Essas intervenções podem ser temporárias ou permanentes e geralmente buscam dialogar com as pessoas que circulam pelo espaço, promovendo reflexões, críticas ou mudanças nas relações estabelecidas entre os habitantes e a cidade. (Rocha, Moraes, 2019)

Compreendendo que as intervenções urbanas ocorrem nos espaços públicos nas cidades, ações como o ritmo, o clima, as paisagens naturais ou construídas, os fluxos urbanos, os períodos do dia ou do ano, entre outros, são importantes componentes da obra, de modo que “as intervenções são tão integradas à dinâmica dos centros urbanos que acompanham suas transformações, ao mesmo tempo que os transformam, com a mesma intensidade e velocidade” (Lima, 2013 p. 15). Compreendendo ainda a vasta gama e elementos que pode compor uma intervenção urbana, as linguagens que os/as artistas escolhem fazer uso também são múltiplas, podendo assumir formas como grafites, pichos, instalações, performances⁴⁵, stencil⁴⁶, sticks⁴⁷, lambe-lambe⁴⁸, video-mappin⁴⁹ e culture jamming⁵⁰. Essas intervenções têm um caráter político e social importante, frequentemente desafiando normas e discursos dominantes sobre o uso do espaço público e as dinâmicas de poder nas cidades. Elas podem ser usadas para denunciar desigualdades, chamar atenção para problemas sociais, celebrar culturas marginalizadas, promover novas formas de interação com a cidade, entre outras coisas (Lima, 2013)

No que diz respeito ao grafite e a pichação trataremos ambas como formas de arte urbana, todavia, resguardando que possuem características distintas. Apesar de emergirem do mesmo território - as periferias dos grandes centros urbanos - e com razões semelhantes - abrir questões sobre os problemas sociais e/ou questionar as violências sistêmicas - suas intenções e estéticas são distintas, de modo que suas diferenças mais radicais se dão “na linguagem ou expressão plástica apresentada e na recepção dos signos” (Zan et. al, p. 469)

⁴⁵ Interação de uma pessoa ou de um grupo com o público presente ou passante em determinado local, como ações de happening, saraus em locais públicos e flash mob. (Lima, 2013 p.19)

⁴⁶ Uma forma específica de grafite que utiliza moldes com formas vazadas preestabelecidas, que facilita a rápida reprodução da obra em diversos pontos da cidade.(Lima, 2013 p.18)

⁴⁷ Adesivos impressos, em geral de tamanhos pequenos que permitem a rápida aplicação e diferentes pontos da cidade (Lima, 2013 p.18)

⁴⁸ Cartazes impressos colados com substância à base de farinha. Técnica usada para fácil reprodução e também para a criação de painéis gigantes.(Lima, 2013 p.18)

⁴⁹ Projeções visuais ou audiovisuais realizadas em fachadas de imóveis. Possibilidade de atingir grandes proporções e criar efeitos visuais e ilusões de ótica no público.(Lima, 2013 p.18)

⁵⁰ Formas de sabotar mensagens midiáticas, sobretudo adulterando anúncios publicitários com colagens e pichações, surgiram em meados da década de 1980 e permanecem ainda hoje como forte ação de resistência à publicidade e ao consumismo.(Lima, 2013 p.18)

Desta forma, o grafite é uma forma de expressão artística que utiliza técnicas de pintura com spray e/ou outras ferramentas sobre superfícies públicas, como muros e edifícios, e é amplamente reconhecido como uma manifestação estética. Seu surgimento todavia ainda é questão de debate, tendo alguns apontamentos que datam seu nascimento nas artes rupestres (com as pinturas nas paredes) em detrimento a outros apontamentos que indicam a Idade antiga, mais especificamente Pompéia como berço dessa técnica através das grafias nos muros com imagens, propagandas políticas e cenas do cotidiano. (Lima, 2013)

Todavia, o grafite adquiriu as características que conhecemos hoje, assim como sua maior expressividade, no período pós-Segunda Guerra Mundial, em um contexto marcado pela industrialização e pela efervescência política dos movimentos sociais que influenciaram profundamente nessa forma de expressão. Outro elemento decisivo para o fortalecimento do grafite foi o desenvolvimento e a popularização das tintas automotivas em spray, uma inovação da indústria automobilística que se transformou na principal ferramenta para a realização dessa arte.

No Brasil, o grafite com uso de spray ganhou força durante a ditadura militar, emergindo como uma forma de protesto e resistência popular, servindo como uma importante ferramenta política para denunciar a repressão e reivindicar direitos. Hoje, essa prática é legalmente permitida, desde que haja autorização prévia, embora essa exigência nem sempre seja cumprida. Desta maneira, o grafite brasileiro se escreve através das lutas sociais e ambientais, especialmente relacionadas à desigualdade urbana, à violência sistêmica, à resistência das periferias, a representatividade não hegemônica e a defesa do ecossistema. Ele representa uma forma de apropriação e resignificação dos espaços públicos, construindo novos sentidos e interações. (Lima, 2013)

A pichação, de outra maneira, é uma forma de intervenção mais associada à rebeldia e ao confronto direto com as autoridades, a sociedade e o espaço urbano. Caracterizada pela escrita de letras, palavras ou símbolos em lugares de difícil acesso, a pichação é uma prática que se expandiu especialmente nos grandes centros urbanos. No que se refere às diferenças com o grafite, a pichação não visa necessariamente um apelo estético, sua intenção está na afirmação territorial e na subversão, sendo frequentemente percebida pela sociedade - em sua maioria conservadora - e pela lei, como uma violação da paisagem urbana. (Zan et. al, p. 469).

Dito isso, o que nos interessa neste trabalho é perceber essas intervenções artísticas - sobretudo as realizadas por mulheres - como uma inflexão nos discursos excludentes, abrindo frestas que reivindicam e reinventam a cidade a partir de suas grafias. Apostamos que essas práticas possuem caráter transgressor para, em conjunto com outros movimentos, saquear das

narrativas cotidianas seu caráter de naturalização da mercantilização dos espaços e das produções de violência, fazendo com que essas artistas urbanas possam “emergir as discursividades das margens sociais e urbanas, reposicionando os sujeitos na disputa pelo território” (Caron, 2020 p. 10).

O caráter disruptivo e antissistêmico dos movimentos de grafite e pichação adquire uma complexidade outra quando analisado sob a ótica de gênero. Embora esses movimentos tenham o potencial de subverter normas estabelecidas e desafiar estruturas de poder, por vezes, são reprodutores de violência, sobretudo de gênero, dentro da própria comunidade grafiteira. O pensamento de Carla Akotirene (2019) é fundamental nesse debate, pois através da análise interseccional, ela demonstra que, sujeitos que estão dentro das matrizes de opressão e são assim, marginalizados e subalternizados em alguma medida pelos discursos hegemônicos, podem, simultaneamente, ser agentes de violência e exclusão em relação a outros grupos marginalizados, especialmente as mulheres. Essa reflexão evidencia que, mesmo dentro de espaços que se pretendem contestatórios, como os movimentos urbanos de arte, há a reprodução de hierarquias de poder e violências estruturais, o que reforça a importância de uma crítica interseccional para ampliar o campo analítico. (Silva, 2023; Louzada, 2016; Nunes, 2021)

Assim, as exclusões sofridas pelas mulheres grafiteiras têm raízes nas dinâmicas culturais mais amplas que permeiam o espaço urbano, mas também nos enfrentamentos das próprias reproduções das violências de gênero dentro dos movimentos. O corpo feminino foi tradicionalmente confinado a papéis de passividade ou de exclusão em termos de participação criativa, no qual, o espaço público é, muitas vezes, visto como um território masculinizado, onde as mulheres precisam constantemente reivindicar seu direito de estar e agir. No contexto do grafite, isso significa que as mulheres têm que superar não apenas o preconceito contra seu trabalho como artista, mas também as barreiras que as impedem de ocupar espaços de forma livre e segura, além das discriminações e invisibilização que sofrem por alguns homens pichadores e grafiteiros. (Silva, 2023; Louzada, 2016; Nunes, 2021)

A invisibilização é uma das questões centrais enfrentadas pelas grafiteiras e pichadoras, uma vez que, o grafite, enquanto prática urbana, começou no Brasil como parte de uma subcultura dominada por homens, e, ainda é comum, resguardado os devidos avanços, que as mulheres sejam vistas como exceções ou colocadas à margem nesse campo onde os homens, comumente têm lugar de destaque. Outro tema recorrente nas discussões sobre as mulheres grafiteiras e pichadoras no Brasil é o assédio e a violência sofrida por essas mulheres enquanto estão realizando sua arte, tendo em vista que, a prática de grafitar e pichar

muitas vezes acontece em locais e horários que conotam uma vulnerabilização as suas corpos, uma estratégia de enfrentamento e fortalecimento adotada por muitas artistas urbanas é a aposta na coletividade feminina, tanto no âmbito da seguridade, quanto no que diz respeito às trocas e produções de criatividade. (Silva, 2023; Louzada, 2016)

É com os elementos acima aludidos em jogo, e muitas outras questões - das quais esse trabalho não tem possibilidade de abordar nesse momento - que artistas grafiteiras seguem na reivindicação dos espaços através das artes urbanas, servindo também como inflexão nas lógicas excludentes nos espaços urbanos, visto que “as múltiplas identidades e diversidades dessas artistas possibilitam métodos emancipatórios intelectuais dos saberes e possibilitam novas formas de expressões de suas vozes subvertendo poderes hegemônico” (Silva, 2023 p. 63). Algumas das muitas trabalhadoras artistas urbanas que têm trabalhos importantíssimos espalhados por várias regiões do Brasil são J Lo Borges ([@JLoBorges](#)), Luna B ([@LunaB](#)), Criola ([@Criola](#)) e Renaya Dorea ([@RenayaDorea](#)).

J Lo Borges é uma artista urbana, mulher negra, lésbica e moradora da periferia do Rio de Janeiro. Formada em História, atua na Rede Nami, uma ONG que promove os direitos e a emancipação das mulheres através das artes urbanas. Para a artista, o grafite é uma forma poderosa de democratizar o acesso à arte, pois ocupa o espaço urbano e dialoga com um público heterogêneo, composto por transeuntes, trabalhadores, pessoas em situação de rua, entre outros, que interagem constantemente com as obras. Além de ser um instrumento de transformação cultural, o grafite também é uma forma de libertação pessoal para a artista, contribuindo para o seu autoconhecimento. JLo Borges tece críticas a arte como uma construção hegemônica, branca e heteronormativa e busca em suas obras, representar corpos e vivências que dialogam com sua própria existência, resgatando histórias e identidades que foram amplamente marginalizadas e silenciadas. (Soriano, 2018)

A artista é também fortemente influenciada por outras artistas que fazem parte do seu cotidiano e muitos dos seus trabalhos se dão numa relação de troca e diálogos com essas mulheres. Em suas obras J Lo Borges busca denunciar a invisibilidade e o fetichismo a corpa lésbica e negra e aponta que a representividade dessas corpos precisa ser pensada e debatida, pois a representação pode estar a serviço da heterossexualidade e da excitação masculina. Desta forma, a trabalhadora e artista urbana, utiliza principalmente as ruas do Rio de Janeiro como tela para suas obras, transgredindo os discursos cisheteropatriarcalistas que comunicam que seu corpo não tem direito ao espaço urbano, todavia, J Lo Borges afirma que:

“Numa sociedade que assassina corpos pretos diariamente, em que mulheres negras são agredidas, em que mulheres negras e lésbicas são assassinadas pela

polícia, como aconteceu com a Luana Barbosa [dos Reis], não dá pra pensarmos em 'liberdade' [...] Então, eu sou livre para mim. Por não viver uma mentira, por viver a intensa felicidade de ser e saber, e amar ser quem eu sou. Mas ao mesmo tempo vivo na prisão do sistema capitalista, patriarcal, lesbofóbico, genocida, racista que não me permite ser totalmente livre” (J Lo Borges, 2018)

Ainda na perspectiva de transgredir o uso dos espaços para emergir narrativas que multipliquem as representatividades e a luta por justiça social, trazemos a esse trabalho a artista urbana, tatuadora e artista visual Luna Bastos. Mulher negra, piauiense e psicóloga, a artista usa da psicologia corporal, da expressão de sentimentos e emoções como principais ferramentas de composição de suas obras. Para a artista, a arte é uma ferramenta para criar novas possibilidades e narrativas de si e de mundo, desta forma, os sentidos que Luna B. faz emergir em suas grafias urbanas é o de representatividades dos/as corpos e corpos negros e negras a fim de resignificar e reconstruir as multiplicidades das identidades negras, se referenciando principalmente das cosmovisões afrodiaspóricas e femininas. (Instituto Ibirapitanga, 2021)

Semelhante a J Lo Borges, Luna B enfatiza que a arte urbana funciona como um meio de democratização tanto do acesso à arte quanto do próprio ato de ser artista. As galerias tradicionais, dominadas por uma estética branca e elitista (conhecidas como cubos brancos), muitas vezes excluem artistas periféricos, negros, mulheres e aqueles que desafiam a arte hegemônica. A prática da arte urbana, ao contrário, abre espaços para que essas e esses artistas se expressem, sem essa democratização, muitos/as artistas marginalizados/as dificilmente se veriam como criadores legítimos ou se autorizaram a se chamar artistas.

Essa visibilidade no espaço público possibilita o reconhecimento de suas criações e trajetórias, além de provocar reflexões sobre as desigualdades estruturais presentes no mundo da arte, desta forma, essas artistas não apenas se afirmam enquanto criadores, mas também reivindicam a cidade como lugar de expressão, resistência e identidade, uma vez que, como nos apresenta a professora e urbanista Flávia Souza (2020), apesar de termos avançado na conquista dos direitos das mulheres e apesar de ocuparmos frequentemente os espaços públicos, “o direito à cidade continua sendo uma pauta nas lutas feministas brasileiras” pois “as cidades brasileiras ainda são bastante hostis às mulheres” (Souza, 2020 p. 5/6)

Em diálogo com as ativistas acima, citamos também as obras de Criola, mulher negra, criada na periferia de Belo Horizonte e artista urbana, cujo trabalho é feito a partir das inspirações da flora brasileira, da extensa diversidade cultural dos povos indígenas e negros,

das rezas e das lendas urbanas. Conhecida principalmente por suas intervenções em espaços públicos, suas criações buscam reafirmar identidades historicamente marginalizadas, narrando-as através de novos sentidos. Seus trabalhos também abordam a espiritualidade e universos híbridos futuristas, de forma que, em muitos deles, seres humanos e naturais se misturam formando uma nova perspectiva de possibilidade futura, que está, segundo a artista, no retorno às nossas raízes ancestrais. (Observatório florestal, 2024; Eiroa, 2015)

Criola utiliza o grafite como meio de conectar sua arte à comunidade e suas obras, que frequentemente aparecem em muros, fachadas e espaços urbanos, buscando questionar e modificar o imaginário sobre as mulheres negras. Ao fazer isso, a artista contribui para a reconstrução de uma narrativa em que essas mulheres são protagonistas, ocupando a cidade de maneira simbólica e desafiando as barreiras da opressão racial e de gênero. Assim, segundo a artista, “o grafite, por ser marginal, é uma arma poderosa para impor essa representatividade [das mulheres negras]. A figura da mulher negra é forte no meu trabalho porque é fruto do que eu vivo” (Criola, 2015).

Por fim, destacamos a artista Renaya Dorea, inserindo-a neste espaço dedicado às artistas urbanas, reconhecendo que, os nomes reclamados nesse pequeno trecho são de algumas, entre as inúmeras artistas, trabalhadoras e ativistas urbanas que integram o extenso e diverso território brasileiro. Renaya, mulher afroindígena e brasileira, é estudante de Artes e Cinema, ativista multidisciplinar oriunda da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro e uma das fundadoras do Coletivo Descolônia. Sua prática artística abrange múltiplas linguagens e é profundamente enraizada em suas vivências pessoais e na história de seus ancestrais, nutrindo-se da riqueza cultural e das lutas de suas raízes. (Itaborahy, 2022)

Para a artista, se auto-referenciar em suas produções é uma forma mais sincera de lidar com o processo e uma maneira de construir passagem para fazer emergir imagens de pessoas, que assim como a Renaya, foram ocultadas das representações. Desta maneira a artista afirma que “acabo colocando em muros o rosto tão ausente de narrativas ocultadas: o ponto de vista daqueles que perderam a batalha da colonização, mas que, apesar disso, sobrevivem genética e culturalmente como herdeiros que levam na pele e nos traços uma memória que não se pode apagar” (Renaya, 202; Câmara, 2021)

Coletivo, como pensado pela artista, é território quilombola, e sua arte está comprometida com a expansão desses territórios, disputando novos sentidos nas cenas urbanas, através da descolonização das peles negras e vermelhas. Assim, para Renaya, os grafites urbanos têm a função de “gritar por paredes a herança que carrego nos meus olhos e

n'alma; É um convite pra incomodar e ao mesmo tempo gerar um pouco de sonhos.” (Renaya, 2021; Câmara, 2021).

Desta forma, as artistas aqui apresentadas, são pensadas em termos da "Cultura de Frestas", que sugere a existência - ou a abertura - de brechas no tecido urbano e cultural onde práticas marginais e insurgentes criam novas formas de existência e reexistência. Retomando a percepção de que os significados de cidade estão em constante disputa, mas percebendo na mesma medida que as políticas governamentais do nosso país sempre estiveram a serviço das paráfrases hegemônicas, percebemos que “de acordo com histórias de afastamento das mulheres em decisões notórias nos territórios urbanos, ao estarem presentes nas ruas propondo seus grafismos, essas ações podem ser compreendidas como emancipadoras” (Silva, 2023 p. 59).

Reconhecemos assim, que os grafismos realizados por essas (e tantas outras) mulheres, são modos de apropriação dos espaços, ampliação dos debates e democratização do acesso à arte e do tornar-se artista - ativista - fazendo isso através das suas próprias narrativas, que se engendram entre corpo, história e espaço, a fim de que suas histórias narrem e reedite a história de tantas outras mulheres. Vale ressaltar ainda que, essa prática também, por permitir que a arte se descole das convenções do mercado e do elitismo cultural, fortalece seu papel como instrumento de transformação social, operando como uma discursividade contra hegemônica.

Para encerrar essa breve seção que reflete sobre a arte urbana através da perspectiva da "cultura de frestas" e sua capacidade de produzir novos sentidos (polissêmicos) nos discursos citadinos que buscam ser hegemônicos, destacamos a instalação multissensorial e monumental "O Barco" (The Boat), criada em 2021 pela escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar portuguesa Grada Kilomba. Essa obra monumental combina performance, poema, pesquisa e escolha cuidadosa de materiais naturais, com elementos que percorrem a floresta, o fogo e a água, criando uma experiência profunda que evoca o retorno de histórias apagadas e esquecidas. O trabalho conta com 134 blocos de madeira queimada estendidas por 32 metros formando a base de um navio negreiro, em alguns dos blocos ao longo da obra, há trechos de um poema escrito por Kilomba em 6 distintos idiomas (Yorubá, Crioulo de Cabo Verde, Kimbundu, Português, Inglês e Árabe da Síria).

A instalação é uma reflexão sobre quais histórias são contadas, quais memórias são preservadas e quem tem o direito de ser lembrado. Em diálogo com a mitologia grega, Grada Kilomba parte da referência à história de Antígona, que enfrentou a impossibilidade de enterrar um de seus irmãos e, a partir desse mito, junto a seus estudos sobre a colonização,

repetição, invisibilização e violências sofridas pelos povos negros, Kilomba levanta questões essenciais como: quem tem direito a ser enterrado? Quem merece ser lembrado? Quem pode receber um ritual? Quem tem seu nome escrito na história?

A obra foi montada a princípio à beira do rio Tejo (local onde as naus portuguesas partiram em direção a invasão das américas), pois, ao inserir uma obra de arte nesse espaço, ela afirma que há uma interrupção no imaginário coletivo, deslocando as narrativas habituais e trazendo à tona a ausência de vozes silenciadas. Kilomba também nos lembra que tendemos a olhar para os monumentos como algo do passado, mas, na verdade, eles existem no presente, ocupando o espaço urbano contemporâneo e constantemente, contando histórias. Desta forma, monumentos são uma forma de perpetuar narrativas, e o que interessa em seus trabalhos é revelar como essas repetições estão profundamente ligadas a processos de violência. Os espaços públicos podem, de forma silenciosa e contínua, reproduzir e reiterar histórias violentas, desta forma, essa instalação é sua é um convite a um exercício constante de questionar aquilo que consideramos “normalidade”.

Outro aspecto importante de ressaltar é que, o barco, tradicionalmente um símbolo de expansão, libertação, virilidade e glória, é na obra de Kilomba (2021) transformado em um veículo de visibilidade para o que foi invisibilizado historicamente, é um modo de narrar as mortes não pranteáveis e as memórias dos esquecidos. Assim, O barco (2021) é uma interrupção e uma inflexão na proposta de normalidade das narrativas hegemônicas, que abre caminhos para questões como: De onde vêm essas histórias? Por que a história é contada dessa maneira? A história está no passado ou no presente? O tempo é linear ou coexistente?

A obra de Grada Kilomba (2021) oferece uma leitura fundamental para compreender intervenções urbanas como espaços de ruptura, onde a ideia de “fresta” permite rasgar o tecido simbólico da cidade e inscrever novas narrativas. Ao escolher o rio Tejo, carregado pelas glorificações coloniais das “grandes navegações” e pelas narrativas infantilizadas do “descobrimento das américas” e transformar esse cenário em palco de um navio negreiro, a intervenção introduz perspectivas historicamente invisibilizadas, discriminadas e esquecidas. O poema gravado e performado amplifica essas vozes, utilizando a oralidade e a materialidade para reescrever e questionar sentidos hegemônicos, abrindo frestas críticas na paisagem urbana, numa experiência que não se pretende explicativa, mas questionadora.

Desta forma, tanto a obra de Grada Kilomba (2021) quanto o trabalho das artistas grafiteiras exemplificam a abertura de frestas no tecido urbano e social através das artes urbanas. Essas práticas funcionam como rachaduras na estabilidade de sentidos proposta pela “história oficial”, inserindo narrativas invisibilizadas e oferecendo novas leituras e novos

sentidos à cidade. Mulheres, em diversas frentes, criam e recriam frestas diariamente, seja pelas ocupações que reivindicam seus direitos básicos à moradia, seja pelos corpos que se apropriam das ruas nos festejos dos bailes ou blocos de carnavais, seja nos gritos que reclamam a justiça social para todas/os/es, seja nos terreiros, que pelos toque de tambor, encantam cidades. São diversas e diversificadas práticas, que, embora não seja possível abarcar todas, nos asseguramos nas possibilidades de que, estas práticas, de diferentes maneiras, podem e estão disputando os sentidos de cidade e desafiando as normativas impostas pela hegemonia cultural. (figura 20)

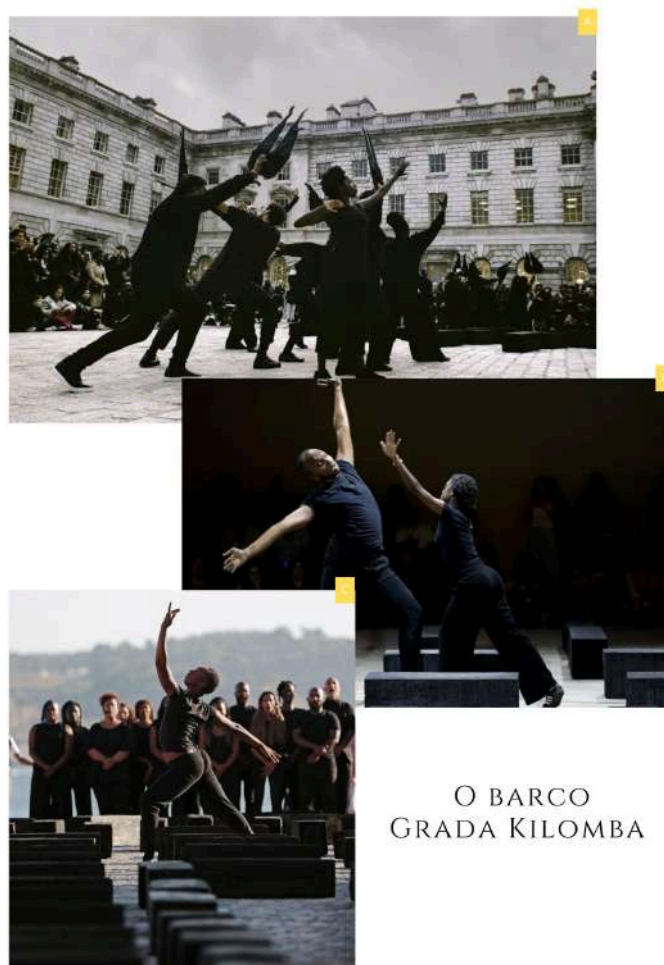


Figura 20 - Conjunto de imagens da performance de Grada Kilomba - O barco. Imagem A - foto de Bruno Simões - 2021 -. Imagem B - foto de Bruno Simões - 2021. Imagem C - foto de Bruno Simões - 2021)

3.1.4 - Políticas das sutilezas: nossas rasteiras cotidianas que enfrestam.

*[...]A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.
(Evaristo, 2008 p . 21)*

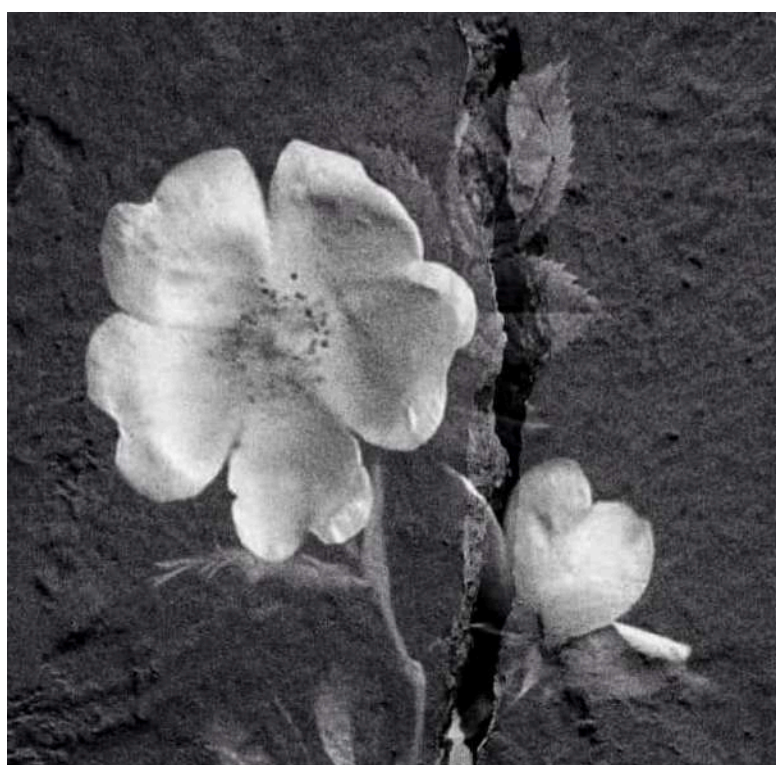


Figura 21. progressão da fresta_4/4. técnica dupla exposição. Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Estamos nomeando de políticas das sutilezas, nossas mais diversas formas de reinventar vida, mesmo que, por vezes, não se pretenda dessa maneira. Aqui, o que nos interessa são as miudezas, os atos quase imperceptíveis, sobretudo das mulheres, que mesmo despretensiosamente, abrem frestas nos blocos cotidianos e articulam em ato as políticas urbanas às políticas de subjetivação - algo que é orientador de nossas questões e que aqui evidencia mais claramente a pertinência de uma pesquisa que transversaliza com outros campos mais evidentemente ligados ao urbano e aos territórios dentro de um Programa de Pós-Graduação em psicologia. Neste passo, reiteramos que nos interessam especialmente os sussurros, as entrelinhas, os entre-nós, a não adequação, a (des)pretensa desobediência e as demais sutilezas cotidianas, que engendram-se no verbo - esperar - para que viver seja possível.

O viver enquanto possibilidade, foi o deslocamento de maior encontro desse trabalho. É nesse espaço inventado, disputado e resistido que reinvenções de vida acontecem e é justamente nas sutilezas das ações (mas talvez não apenas nelas) que muitas mulheres fazem suas práticas revolucionárias diárias. Todas as ações colocadas nos tópicos anteriores são, de igual forma, revoluções *fresteadas*, todavia, dedicamos esse espaço as revoluções emergidas do cotidiano, aquelas comprometidas com o afeto, acolhimento e solicitude entre mulheres, que mesmo sem pretensão de ocupar esse estatuto, estão, pelas frestas, reinventando vida e recontando histórias.

Compreendendo que o cotidiano de mulheres assalariadas, sobretudo, das mulheres periféricas e favelizadas é constituído por duplas ou triplas jornadas de trabalho as quais muitas vezes, são impeditivos para que elas estejam ativamente em lutas e coletivos institucionalizados e de igual modo, compreendendo que outras formas de revolução ocorrem, principalmente nesses territórios, é que falamos das sutilezas. Ainda em tempo, vale ressaltar que, sutileza não é sinônimo de pequeno ou de pouco importante se comparada às demais formas de revolução, de modo oposto a isso, sutilezas são práticas pouco evidentes e dificilmente interpretadas como contragolpes e por isso, de extrema potência. Outra importante ressalva é que, esses atos não são apenas vivências de mulheres subalternizadas, entretanto, é no contexto de subalternização que eles se tornam possíveis.

Abrimos este tópico com o poema de Conceição Evaristo, "*Vozes-Mulheres*", que retrata os deslocamentos geracionais das mulheres de sua família, ressaltando os caminhos que percorreram para que as histórias das próximas gerações fossem diferentes. Ao elucubrar sobre essas transformações, percebemos que mudanças grandes e sutis ocorreram para que os ecos de lamento de sua bisavó nos porões do navio negreiro se convertessem na voz de sua filha, que hoje clama por vida e liberdade (Evaristo, 2008). Grandes ações, como a formação dos quilombos, as revoltas urbanas e insurreições, os movimentos abolicionistas e as lutas dos movimentos negros, bem como as legislações reparatórias, como as políticas de ações afirmativas e a Lei 10.639/03, foram cruciais para que o horror do tráfico transatlântico e da escravidão no Brasil chegasse, da forma como se dava, ao fim. No entanto, essas mudanças também foram escritas nos gestos sutis: nas amizades tecidas, nos encontros desobedientes, nos cuidados com a pele ferida, nas canções entoadas, nas rodas de capoeira, nos tambores, nas palmas nos afetos e nas histórias reinventadas.

Se não houvesse o cuidado com o corpo, não haveria corpo para a luta; se não houvesse quem alimentasse os fugitivos, talvez não tivessem sobrevivido; se não houvesse o tambor para cultivar os orixás, talvez lhes faltasse esperança para continuar a jornada; e se o

conhecimento das encantarias e das ervas medicinais não existisse, talvez não houvesse cura. Desconsiderar esses atos como formas de resistência e encantamento do mundo, assim como não reconhecer sua centralidade nas histórias de luta e nas formas de reexistência dos povos subalternizados, é uma maneira de apagar as grandes contribuições tecidas, sobretudo por mulheres, que pelas frestas, criaram e criam alternativas para que as lutas possam florescer de diversas formas.

Retornando ao poema *Vozes-Mulheres* (2008) Conceição anuncia que sua voz “ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome” (p.21) e em *Olhos d’água* (2014) a autora narra - e aqui é importante sublinhar que narrar é também um ato de invenção, de recriação da memória e da realidade - a engenhosa estratégia que sua mãe utilizava para driblar a fome e oferecer algum alívio a ela e suas sete filhas: a brincadeira e a contação de histórias.

As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida. E era justamente nesses dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas. (Evaristo, 2014 p .13)

[...] Eu sabia, desde aquela época, que a minha mãe inventava esse e outros jogos para distrair a nossa fome. E a nossa fome se distraía. (Evaristo, 2014 p .14)

A estratégia adotada para que suas filhas, mediante a privação alimentar - efeito de uma violência sistema - pudessem de algum modo driblar a fome, é uma manobra que muitas famílias, sobretudo as monoparentais chefiadas por mulheres (que pela distribuição desigual do capital são as mais prejudicadas) utilizam para que seus filhos e filhas não sintam diretamente os efeitos dessa privação. Essa é uma atuação sutil, que aponta outros sentidos a vida mediante a escassez e ao precário, realidade de muitas famílias brasileiras, notadamente as que estão em áreas marginalizadas.

Desta maneira, partimos da perspectiva que a inventividade emerge como gesto de reexistir mediante a dureza do real, como prática de encantamento dos/as corpos/as relegados. É também enfrentamento às políticas mortíferas estatais e modo de fazer da esperança um verbo. Isso, de modo algum, é negação da materialidade e do factual, mas é forma de reinventar vida e possibilidades, dentro de um sistema que é constituído para que corpo/as dissidentes da norma padrão colonial, sejam sempre sobre-viventes ou extintos. Assim transgredir a realidade pela inventividade é, de algum modo, rasurar e reeditar os destinos traçados pelos discursos hegemônicos e homogeneizantes.

Outra forma frequente e sutilmente revolucionária de resistência em contextos de insegurança alimentar, como o vivido por Conceição Evaristo nos poemas acima aludidos, é o ato de compartilhar alimentos entre moradores das comunidades. Essa prática solidária que se intensifica em comunidades historicamente marginalizadas, como as favelas, quilombos, comunidades indígenas e ribeirinhas, configura-se como uma estratégia coletiva de resistência e resiliência, frente às adversidades impostas por um sistema que frequentemente ignora as necessidades básicas de uma grande parcela da população e, de igual modo, é ato de fortalecimento de redes, sobretudo de redes femininas, de cuidado e amparo.

Compartilhar alimentos entre moradores é um ato disruptivo nas lógicas individualistas e competitivas que sustentam o capitalismo e o neoliberalismo, tal ato se evidencia como uma inscrição de que vida é prática em comum. Se o Estado, intencionalmente negligência as demandas das comunidades subalternizadas, o fazer em comum, a troca e o compartilhamento reinventam a vida nesses contextos. Estamos cientes que a insegurança alimentar e nutricional é uma questão vasta e estrutural e desta forma, não afirmamos que as práticas comunitárias - limitadas por condições financeiras, de recursos e infraestrutura - tenham estofo (dentro dessas condições) para solucionar essa problemática. Em vez disso, sugere-se que, diante de um Estado cujo aparato se organiza em um projeto necropolítico, tais práticas de solidariedade se erguem como formas de enfrentamento, atuando como frestas por onde a vida resiste e insiste, se fortalecendo pelos laços de amizade e empatia.

Compartilhar vida pelos laços no estatuto da amizade, já é em si, algo que vai na contramão das lógicas individualizantes e capitalistas, todavia, ao se tratar das amizade entre mulheres, isso é ainda mais revolucionário, dado que, as amizades entre mulheres foram, principalmente com a ideia de domesticação feminina, desencorajadas, punidas e vigiadas como suspeitas. A respeito disso, há um amplo e complexo campo de debate, apontaremos sobretudo, apenas alguns indícios de duas entradas (o afastamento entre mulheres ligado à supremacia masculina e o afastamento entre mulheres brancas e mulheres de cor) com o intuito de ampliar o campo de discussão, todavia ressaltando que, nosso principal objetivo é pensar as amizades femininas como sutis e poderosas formas de reivindicar o direito à vida, à cidade e principalmente como um poderoso instrumento de disputa.

Silvia Federici (2019) revela como o surgimento do capitalismo e o controle sobre os corpos femininos foram fundamentais para consolidar a supremacia masculina europeia. Durante os séculos XVI e XVII, a transição do feudalismo para o capitalismo [na Europa Ocidental] exigiu uma reorganização profunda das relações sociais, especialmente no que

tange ao trabalho e à reprodução. Nesse contexto, as mulheres, que antes ocupavam papéis centrais em suas comunidades, foram deliberadamente afastadas de suas redes de apoio e amizade. A caça às bruxas, como Federici (2019) ressalta, tornou-se um dos maiores instrumentos de repressão patriarcal, fundamental para semear o medo e a desconfiança entre elas, impedindo a coesão feminina. Esse processo estratégico visava desarticular possíveis resistências e assegurar a submissão das mulheres à nova ordem social que surgia com o sistema capitalista.

Esse foi um longo processo de demonização das mulheres e das práticas comunitárias entre elas, que não apenas reforçou a supremacia masculina, mas também serviu como um mecanismo de controle sobre a reprodução e o trabalho feminino. Federici (2019) argumenta que o capitalismo necessitava de mulheres subjugadas, confinadas ao espaço doméstico e separadas de suas antigas relações, onde tinham poder e autonomia. Desta maneira, a destruição das amizades e alianças femininas, tão centrais para a resistência e subsistência comunitária, foi um movimento estratégico para garantir a submissão das mulheres às novas exigências do sistema capitalista, consolidando a exploração de seus corpos e trabalho de forma isolada e sem o apoio de suas redes históricas, assim

as amizades femininas tornaram-se objeto de suspeita, denunciadas no púlpito como uma subversão da aliança entre marido e mulher, da mesma maneira que as relações entre mulheres foram demonizadas pelos acusadores das bruxas, que as forçavam a delatar umas às outras como cúmplices do crime. Foi também nesse período que, como vimos, a palavra *gossip* [fofoca], que na Idade Média significava “amiga”, mudou de significado, adquirindo uma conotação depreciativa: mais um sinal do grau a que foram solapados o poder das mulheres e dos laços comunitários. (Federici, 2019, p. 327)

No contexto brasileiro, embora o país não tenha passado pela transição direta do feudalismo para o capitalismo, herdamos um legado de colonização que também instaurou profundas transformações sociais, marcadas pela desvalorização das relações e influências femininas. A colonização da terra e a imposição de práticas europeias aqui transplantadas também só foram possíveis, porque as mulheres passaram e passam por contínuos processos de controle de seus corpos e práticas. No Brasil a subjugação feminina foi reforçada por estruturas patriarcais, colonialistas e racistas, que desmantelaram formas comunitárias de organização onde as mulheres tinham papéis centrais, nesse processo, as amizades entre mulheres, que eram importantes para a sustentação e coesão das comunidades, passaram a ser

vistas com desconfiança e temor, uma vez que a autonomia e a solidariedade feminina representavam uma ameaça à ordem colonial e patriarcal.

Ao longo da história brasileira, essa desconfiança foi amplamente fomentada, intensificando disputas e rivalidades entre as mulheres, especialmente em torno dos padrões de gênero e de moralidade impostos pelo patriarcado. A vigilância que foi amplamente feita pelos homens e também pelo Estado é repetida pelas mulheres, entre mulheres, de modo que, essas são responsáveis, muitas vezes, pela manutenção do controle através da vigilância de suas pares, perpetuando a disciplina imposta às normas patriarcais.

Compreendendo que questões como “o que é uma mulher?”, “quem pode receber esse estatuto?” ou ainda “a quem eram direcionadas as expectativas de ser mulher a esses moldes?” São questões que diferenciam radicalmente as experiências de mulheres brancas e não brancas, temos, além da supremacia masculina, também a questões que se articulam pelos fios interseccionais como importantes componentes para analisarmos as amizades e/ou rivalidades femininas. bell hooks (2013) em seu livro “Ensinando a Transgredir - A educação como prática da liberdade” e mais propriamente no capítulo direcionado a pensar a solidariedade feminina diz que, durante sua adolescência, não conheceu amizades entre mulheres brancas e negras e ainda, que suas relações de proximidade se dava, majoritariamente, através dos signos de patroa (branca) e empregada (negra).

hooks (2013) aponta que “o contato pessoal entre os dois grupos era cuidadosamente construído de forma a reforçar a diferença de status baseada na raça” (p. 129). Isso ocorria pelo fato que, comumente, homens brancos tinham relações sexuais com mulheres negras, as quais, predominantemente eram coerção agressiva, estupros e outras formas de violências sexuais e, as mulheres brancas, além não intervirem para mudar o status quo, ainda constituíam outras formas de violências, “protegendo sua frágil posição social e seu poder afirmando sua superioridade sobre as mulheres negras” (hooks, 2013. p. 130). As relações entre patroa e empregadas, que pouco desloca da posição Sinhá e escravizada, perpétua, em muitos tons a ênfase das diferenças baseadas na raça e a subalternização das mulheres não brancas (hooks, 2013)

Assim, as relações de amizade das mulheres brancas e não brancas, segundo hooks (2013), têm seus desafios colocados na infantilização das brancas e na síndrome da inocência, em que as estas têm extrema dificuldade em compreender seus privilégios históricos e suas formas de perpetuação das violências contras as mulheres não brancas e nas amarguras e desconfianças das mulheres não brancas em relação às traições, violências e falta de empatia sofridas das mulheres brancas. hooks (2013) afirma ainda que, a superação dessa barreira, a

fim de chegarmos a lutas em comum e termos corpos mais fortificados, depende do trabalho árduo de deslocamento de ambas mulheres, cada uma, referente às questões que as concerne.

Essa breve introdução serve como compreensão de algumas das muitas questões que envolvem esse tema, mas, principalmente como base para pensarmos que, a rivalidade feminina foi e é um plano em curso que alimenta o sistema venoso da supremacia masculina branca. Assim, subverter esse lugar é, em grande e sutil escala, uma rasteira aos padrões impostos aos corpos femininos e sobretudo, é uma maneira de disputar os sentidos e reescrever as possibilidades. Percebendo as amizades femininas como grandes potências nas lutas pelos espaços nas cidades, Kern (2019), através de sua experiência em Toronto com suas amigas, diz que “a amizade tornou a liberdade na cidade uma possibilidade” (p.89). A autora aponta ainda que essa não é apenas uma maneira de transgredir as normas - simbolicamente impostas às mulheres, é também uma “experiência formativa, talvez até transformadora”. (p. 89).

Essa formação fornece às mulheres a possibilidade de reeditar histórias, criar mundos e rasurar destinos, tanto no que diz respeito aos enlaçamentos afetivos com outras mulheres, como no que remonta o nosso [não] direito à cidade. Um dos exemplos dados por Kern (2019) são as análises dos filmes *Girls Town* e *Foxfire* no qual a autora aponta as amizades, nessas duas obras, como modo de vida. Nos filmes aludidos, Kern (2019) discorre que, os grupos de mulheres adolescentes, pelo ato de apropriação dos espaços - que só era possível pelo estatuto da amizade - às meninas-mulheres foram desafiando as normas sociais de modo que “a cidade como patriarcado em vidro e pedra é lançada como espaço de possibilidade”. (Kern, 2019, p. 99)

Outra análise realizada pela autora, ainda levando em consideração as amizades femininas como potências de transgressão sistêmica e acesso aos espaços, são os atos de segurança e precaução, que mulheres, mutuamente exercem umas às outras.

Muito antes de alguém ter aparelhos celulares, tínhamos que inventar várias pequenas rotinas para garantir que ninguém ficasse sozinho à noite. Por exemplo, se eu fosse pegar o metrô para casa, eu deveria ligar para Jill do telefone público quando descesse na estação St. George, esperar enquanto ela e Kate subiam juntas e então nós três - invulneráveis agora - iríamos caminhar de volta para casa. (Kern, 2019, p.100)

Esses atos, já tão naturalizados, contornam nossa relação com os espaços e com a amizade entre mulheres. Essas práticas fazem parte da nossa alfabetização social, mas, como

reitera Kern (2019), não se trata somente de formas de proteção, elas são, antes disso, redes de cuidado, tecidas por milhares de mãos femininas que compreendem as dificuldades que mulheres podem ter ao caminhar nas ruas. Compartilhar uma viagem com uma amiga quando entra em um carro de aplicativo, ou ainda, mandar mensagem ao chegar em casa, combinar de sair no mesmo horário, encontrar no ponto de ônibus, esperar para voltarem juntas, entre outros atos semelhantes, não são apenas atos de vigilância e precaução, são modos articulados de resistência e tessitura de laços negligenciados.

“estar com minhas amigas me ajudou a desafiar a crença profundamente arraigada e inconsciente de que eu deveria ocupar, física, emocional e verbalmente muito pouco espaço. Elas me ajudaram a direcionar minhas frustrações para as escolas, sistemas e estruturas, em vez das outras mulheres” (Kern, 2019 p.103)

É importantíssimo ressaltar também que são esses enlaces que comumente exercem o papel de escuta, acolhimento e aconselhamento. Nesse espaço conquistado, trocas de experiências são os pilares para a edificação de novas possibilidades de ser, que emerge das transgressões patriarcais e das ousadias em fazer das amizades femininas, trincheiras afetivas onde o compartilhar se transforma em ato de resistência e reinvenção. É comum que sejam nas trocas entre mulheres que violências sejam nomeadas, que vivências traumáticas sejam compartilhadas, que formas de controle sejam identificadas e que enfrentamentos sejam pensados.

hooks (2021) afirma que as amizades são experiências de comunidade e que são através dessas experiências que muitas de nós aprendemos a nos relacionar de forma saudável e respeitosa, padrões que frequentemente não são construídos dentro dos enlaces familiares ou românticos. Assim, “aprender a amar em amizade nos fortalece de formas que nos permite levar esse amor para outras interações” (hooks, 2019 p .) inclusive, interações consigo própria, visto que “amizades longas e profundas são o lugar onde muitas mulheres conhecem o amor duradouro” (hooks, 2024 p.)

São nas relações de troca de afeto, amor e cuidado entre mulheres amigas que demandas cotidianas são atendidas e que a ajuda mútua tece redes de suporte e vibração, principalmente em regiões periféricas. Cuidar do filho de uma amiga, ceder alimentos que faltam para que a refeição seja preparada, doar roupas e sapatos, emprestar itens, acompanhar em saídas, compartilhar alimentos preparados, acolher para escuta, ser acolhida para a fala, dentre muitas outras práticas, são formas de reinventar e reencantar vida pelos afetos, são

produções de vida que se enfrestam nas concretudes de discursos mortíferos e zombam das tentativas de enfraquecimento e apagamento das relações construídas por e para mulheres.

Essas redes de cuidado e afeto, que emergem nas/das relações entre mulheres em seus atos cotidianos são formas de vivificar nossas memórias ancestrais, são maneiras de rasurar a pretença lógica colonial que tentou/tenta roubar das mulheres suas possibilidades de fala. Nós [re]existimos e continuamos a falar, a trocar e a disputar esses espaços. A oralidade e os afetos são assim, espaço de germinação dos laços e possibilidades de construção de práticas comunitárias, transmissão de conhecimento e de vivificação de culturas não coloniais, onde a resistência se inscreve no cotidiano e ecoa como força de reinvenção.

Também reinventando vida e disputando os sentidos de cidade, as mulheres Mãe de Santo atuam pelas frestas dos discursos hegemônicos, abrindo caminhos de resistência e reexistência. Estas que “aqui aportaram e em seus corpos mantiveram a memória ancestral dos elos fincados do outro lado do oceano” (Simas e Rufino, 2019 p.88) são as principais responsáveis pela manutenção da cultura e a aglutinação das comunidades afro diaspóricas no Brasil. (Simas e Rufino, 2019)

Simas e Rufino (2019) apontam que as culturas de África, no tráfico transatlântico e no cativo colonial brasileiro, foram fragmentadas e destroçadas, todavia, fora através dos recursos que possuíam - seus corpos, ritos, memórias e movimentos - que homens, mulheres e crianças foram -e ainda são- capazes de se redefinirem pela criação e inventividade. No Rio de Janeiro, “os zungus - casas de angu -, terreiros de candomblé e umbanda, comunidades jongueiras, agremiações carnavalescas, entre outras práticas” (Simas e Rufino, 2019 p.89) são importantes associações para o fortalecimento identitário das comunidades, bem como, potentes práticas de inflexão nos discursos hegemônicos.

Muitas dessas associações eram lideradas pelas tias, que, de modo introdutório, são baianas iniciadas no candomblé que migraram para o estado do Rio de Janeiro, nas quais suas principais práticas estavam associadas ao sacerdócio religioso. Muitas dessas mulheres, através de suas ações criaram redes de acolhimento e proteção que foram e são fundamentais para a comunidade diaspórica. É importante ressaltar que, as mães de santo e outras figuras femininas como as quituteiras vêm, através das frestas, reeditando a história, deste de os tempos de Brasil colônia. Elas, que vendiam quitutes como acarajé, abarás e outros alimentos tradicionais nas ruas de Salvador e em outras cidades baianas teceram, com sua presença e atuação, uma rede de articulação social, espiritual e política que desafiava as estruturas opressivas da escravidão e do colonialismo. (Simas e Rufino, 2019)

Essas vendas que auxiliava nos sustentos de suas comunidades, também se tornou um meio de angariar fundos para alforrias, ajudar quilombos e outras comunidades fugitivas, financiar movimentos abolicionistas e, muitas vezes, era um modo de disfarce para auxiliar na fuga de pessoas escravizadas e na comunicação entre grupos que resistiam ao regime escravista. Os alimentos produzidos pelas baianas simbolizam também suas relações com os orixás, de modo que, o acarajé por exemplo, vendido por mulheres de axé, carrega consigo a força de Iansã⁵¹, a orixá guerreira, senhora dos ventos e tempestades. Assim, ao comercializar esse quitute nas ruas, as baianas de acarajé além de reafirmar suas identidades e sua fé, estão também disputando as ruas e os sentidos, saqueando do colonialismo sua tentativa de fazer das histórias uma única história.

Assim, essas mulheres, em suas práticas cotidianas, teceram redes invisíveis e visíveis de apoio à libertação, usando as ruas e os mercados como espaços de subversão. A partir das frestas abertas por essas mulheres, as possibilidades de liberdade, de acolhimento e direcionamento se ampliaram aos povos escravizados e, pelos atos sutis de seus cotidianos, a história vêm sendo reclamada para que se povoe e outras histórias. Assim

tendo o feminino como princípio da vitalidade, nos cabe pensar como a travessia da kalunga-grande ao mesmo tempo em que cruza a destruição, desterritorialização, desvio e morte como bagagem da experiência faz também gerar formas outras de ser, sentir e fazer, referenciadas no feminino. (Simas e Rufino, 2019 p.88)

No Rio de Janeiro, como nos apontam Simas e Rufino (2019), as casas das tias, principalmente nas regiões centrais⁵² e outras áreas como Mangureira, Madureira e Oswaldo Cruz, foram importantes e fundamentais redutos de encontros entre músicos e compositores/as responsáveis pela gênese do samba carioca. O samba é acontecimento que promove a circulação dos saberes ancestrais, preservando e transmitindo modos de ser e de viver herdados das tradições africanas. Ele carrega ensinamentos sobre o comer, o vestir, o celebrar e o enterrar, manifestando-se também como um ato de louvor aos deuses africanos e de reverência aos ancestrais.

Foram, todavia, as mulheres negras e de terreiro que, ao longo do tempo, criaram espaços de resistência e coletividade, fundamentais para o florescimento do samba carioca. Segundo Simas e Rufino (2019), as rodas de samba e os quintais foram locais de reunião, de

⁵¹ Ver [akará = bola de fogo e jé = comer](#)

⁵² Nas regiões centrais os autores destacam as casas da Tia Ciata, Tia Prisciliana, Tia Amélia, Tia Veridiana e Tia Mônica. Em Mangureira Tia Fé, em Madureira e Oswaldo Cruz Tia Ester e Vovó Maria Joana e em Quintino Bocaiuva Tia Madalena Rica do Xangô de Ouro

convivência e troca, onde o samba se fortalecia como expressão cultural e política. Nesse contexto, figuras como Tia Ciata - uma das madrinhas do samba - foram fundamentais

A Tia Ciata sacerdotisa do candomblé é, ao mesmo tempo, a festeira que transformou a sua casa em um ponto de encontro para que, em torno de quitutes variados, músicos e compositores anônimos se reunissem para trocar informações e configurar, a partir dessas trocas, a gênese do que seria a base do modo carioca de se fazer samba. (Simas e Rufino, 2019, p. 91)

Além de fornecerem espaços de encontro, mulheres como Dona Ivone Lara⁵³, Dona Zica⁵⁴, bem como outras mulheres, foram também fundamentais para a composição e perpetuação do samba, todavia, por muitos anos tiveram suas obras invisibilizadas ou atribuídas a compositores homens, tendo frequentemente, suas histórias esquecidas nas narrativas oficiais da música brasileira. Essa invisibilidade é parte de um processo de silenciamento sofrido pelas mulheres, sobretudo, pelas mulheres negras e tem raízes no racismo, sexismo e colonialismo.

Assim, compreendendo que "mais que um gênero musical ou bailado coreográfico, o samba é elemento de referência de um amplo complexo cultural que dele sai e a ele retorna dinamicamente" (Simas, 2019, p. 80) e, ainda, que "samba é um desconforto potente para que o Brasil se reconheça como produto constante de horror e beleza" (Simas, 2019, p. 81), afirmamos sua potência na transmissão de saberes, nas disputas narrativas e na contação de histórias, que subvertem as "histórias oficiais" e seus - supostos- lugares de supremacia. No samba, a oralidade e a memória são elementos centrais que terreirizam os espaços, que anunciam pelas gramáticas dos tambores e das canções, maneiras de reinventar vida e de disputar cidade.

Uma das manifestações mais emblemáticas do samba é o carnaval, especialmente o carnaval de rua, que subverte os modos tradicionais de ocupação dos espaços públicos, redefinindo o tempo e o corpo em sua expressão coletiva. O carnaval, entretanto, é também um campo de disputa, que enfrenta as lógicas conservadoras de base mono-cristã, as oligarquias eugenistas e as constantes investidas mercadológicas, as quais tentam apropriar-se dos sentidos denunciativos e fresteiros da folia para transformá-la em um evento controlado e

⁵³ Dona Ivone Lara, foi uma das grandes damas do samba. Compositora de sucessos como *Sonho Meu*, enfrentou desafios ao tentar se firmar como compositora em um ambiente dominado por homens. Durante muito tempo, sua autoria foi ignorada ou atribuída a outros, especialmente em rodas de samba e nas escolas de samba. Todavia, ela foi a primeira mulher a assinar um samba-enredo no Brasil.

⁵⁴ Dona Zica foi uma figura central no samba carioca e na comunidade da Mangueira. Casada com Cartola Dona Zica contribuiu imensamente para a cultura do samba, tanto como anfitriã de rodas de samba quanto como intérprete e compositora. Ela também foi co-fundadora do famoso restaurante *Zicartola*, que se tornou um ponto de encontro para sambistas e artistas nos anos 1960, fortalecendo a cultura e a visibilidade do samba no Rio de Janeiro.

lucrativo. Nas ruas cariocas, o carnaval tem sofrido pressões pela institucionalização, sobretudo através de parcerias público-privadas (PPP), que buscam suprimir o caráter disruptivo e espontâneo dessa manifestação.

Pesquisadoras como Marina B. Frydberg, Ana Clara V. M. V. Ferreira e Emily C. Dias (2020), ao estudarem as folias cariocas e a luta política pelo direito à cidade a partir dos blocos de rua, destacam o processo de mercantilização do carnaval no Rio de Janeiro. Elas apontam que, nos sucessivos governos do Estado do Rio de Janeiro, articulou-se um movimento contínuo de transformar a cidade em mercadoria, reduzindo a maior festa popular brasileira a um instrumento de elevação do PIB. Esse processo de mercantilização representa uma tentativa de controle das manifestações de rua, pois as PPPs estabelecem normas sobre como essas festas podem ocorrer, impondo limitações e estampando marcas corporativas pela cidade, o que enfraquece o caráter popular e autêntico da festa.

Questionar o modo como o carnaval vem sendo construído, é, segundo Simas (2019; 2018) uma forma de questionar a maneira como encaramos e nossa relação com a cidade e com a rua de um modo geral. É uma forma de discutirmos e lutarmos por espaços que conservem os encontros, a espontaneidade e a permanência de pessoas, contrários à lógica de adequação e circulação das mercadorias. É, sobretudo, uma forma de enfrestar os discursos parafrásticos do Brasil eugenista e reclamar o direito de ocupar a cidade, de permanecer nas ruas, de festejar e de denunciar.

Apesar das tentativas constantes de domesticação, o carnaval permanece um espaço de resistência e subversão, onde narrativas silenciadas ecoam nas ruas, convocando corpos a dançarem ao som dos tambores, rasurando “histórias oficiais” e resgatando memórias. Santos e Silva (2024), ao discutirem o bloco afro Angola Janga em Belo Horizonte, analisam como ele reivindica espaços e memórias na capital mineira, planejada sob ideais utilitaristas e racionalizadores que priorizam o tráfego e o uso funcionalista a serviço do capital.

Criado em 20 de novembro de 2015, o bloco afro Angola Janga surgiu como resposta à ausência de representatividade negra nos principais blocos da cidade. Atualmente, conforme Santos e Silva (2024), é o único bloco afro a ocupar o centro urbano de Belo Horizonte, utilizando esse espaço para resgatar a memória afro-diaspórica e reivindicar o protagonismo negro nas festividades de rua. Desta forma o Afro Angola Janga “representa a abertura de uma fresta em âmbito local e que está atrelada a um contexto de formação de Brasil, constituindo-se como um cortejo negro em um espaço urbano e político colonial” (Santos e Silva, 2024, p.10)

Para além de sua função de resistência, a potência subversiva do Afro Angola Janga - assim como de outros blocos que se articulam em oposição ao status quo - está na criação de espaços e ações insurgentes que surgem nas encruzilhadas das cidades forjadas sob os pilares do racismo, sexismo e colonialismo. Esses blocos - e ações - operam como rasuras nas lógicas dominantes, tecendo uma contra-narrativa que, mais do que denunciar, celebra. Através do festejo, do riso e da dança, subvertem as expectativas das oligarquias brancas, reconfigurando o espaço urbano e reivindicando o direito dos grupos marginalizados à cidade, promovendo uma estética e ética de resistência, reexistência e reinvenção que desafiam o controle, reconfigura e polissemiza os sentidos de cidade. (Silva & Santos, 2024; Simas, 2019)

Simas (2019), versado nas epistemologias macumbeiras, em seu livro *O corpo encantado das ruas*, evidencia que, em tempos de carnaval, as ruas “são exemplarmente exusíacas” (p. 74), pois “Exu é aquele que vive no riscado, na brecha, na casca da lima, malandreado no sincopado” (p. 74). Com Exu, a festa de rua transforma-se em um espaço de subversão cotidiana, onde a identidade se dilui, permitindo um campo aberto à possibilidade, ao esquecimento e à lembrança. No entanto, com as sucessivas tentativas de regulamentar e organizar rigorosamente essa manifestação popular, o carnaval tem se tornado excessivamente oxalufânico (Simas, 2019).

Oxalufã, orixá da calma, da serenidade e da paciência, representa a ordem, o método e a organização. Embora a estruturação do carnaval traga benefícios, especialmente para populações marginalizadas e trabalhadores ambulantes que dependem desses festejos para garantir sustento nos meses seguintes, o excesso de controle limita as possibilidades de criação e renovação. Além disso, essa regulamentação tem servido como um alibi para que o Estado mercantilize tanto a festa quanto o próprio espaço público, engessando a potência subversiva e libertadora das ruas. Assim

Alguma dose de oxalufânico pode fazer bem ao que é exusíaco; contanto que não domine e impeça seu movimento. Alguma dose de exusíaco pode fazer um bem enorme ao que é predominantemente oxalufânico, para que ele se movimente. Quando um princípio, todavia, prevalece no terreno do outro e desequilibra a vitalidade de determinada potência, a chance de a vaca ir ao brejo é grande. Saber a medida certa do dendê é o nosso desafio na receita momesca. Carnaval, como diria o Zé Pereira, é vida na rua. (Simas, 2019, p.75)

Dessa forma, o carnaval – especialmente o que emerge dos povos dissidentes – é forma de disputar os sentidos e significados da cidade. Ele atua como uma rasura nas narrativas oficiais, um modo de responder à necropolítica com a própria pulsação de vida, de

criatividade e riso. É ritualização das ruas que se fazem por mãos coletivas que ousam fundir no mesmo embalo festa e luta, acreditando que “fazer festa é princípio tático de invenções contrárias à lógica de escassez e perversidade produzidas pela colônia Brasil” (Simas e Rufino, 2019 p. 93)

Embora o carnaval não faça parte do cotidiano no sentido estrito, sua existência é profundamente enraizada nas práticas diárias que tecem a vida urbana. A festa se torna possível – dentre outras coisas – porque, nas interações cotidianas, se entrelaçam laços de afeto e solidariedade, forjam-se ideais e maneiras de reinventar vida. É no território do ordinário, na cumplicidade dos encontros informais, nas rodas de conversa e nas redes de apoio mútuo que se constitui o fundamento do carnaval – a vida pela coletividade e pelo encontro.

O carnaval é, portanto, mais que um evento sazonal, ele é manifestação da força coletiva que se constitui nas sutilezas do cotidiano, nas práticas micropolíticas de ocupação e nos ritos de convivência que se entremeiam na vida comum. Os tempos de festejos na rua evidenciam essas redes se afirmando como manifesto vivo e pulsante que versa na poética da liberdade, no ato de celebrar e na vitalidade insurgente daqueles dos quais os risos tentaram ser suprimidos.

As políticas das sutilezas são, assim, práticas de criação de mundo. Erguendo-se como uma potente estratégia de subversão e reinvenção é para muitas de nós possibilidades de existência nos meandros do ordinário, nos acontecimentos que escapam às narrativas grandiosas e reside nos gestos cotidianos. É nas tramas da invenção, nas delicadezas da amizade, nas trocas espontâneas, nas rodas de samba e nos festejos carnavalescos que vida e cidade são disputadas. Esses acontecimentos, marcados pelo compartilhamento e pelo riso subversivo, erguem-se como frestas nos discursos que homogenizam muros fronteiriços que definem quem pode ou não gozar da vida. Ousar viver é a maior batalha dos povos dissidentes, sobretudo, das mulheres em suas mais distintas experiências de mundo.

3.2 - Fragmentos das frestas — narrativas do cotidiano;

Em memória de Mãe Sinhá, minha bisavó, que transcendeu a condição de viva para se tornar uma ancestral morta-vivente, habitando e resistindo na memória coletiva dos seus.



*atravessando as fronteiras,
2024.*

Figura 22. Fonte: Elaborado pela
autora.

*“Vidas vividas cantam
aos ventos novos
mundos possíveis”*

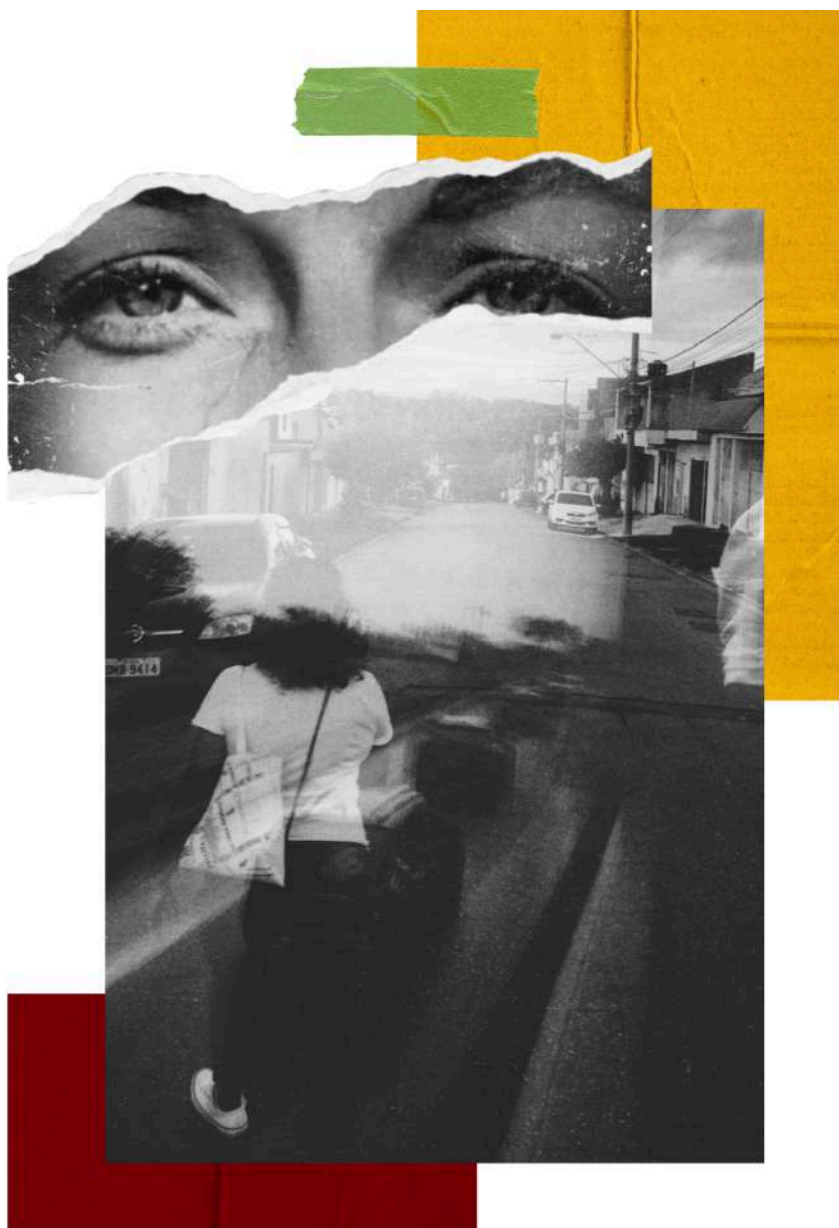
***Festa cotidiana -
2024***

Figura 23. Fonte: Elaborado
pela autora.



***“O riso é nossa
maior forma de
subversão”***





***Entre mundos –
2024***

Figura 24. Fonte: Elaborado pela autora.

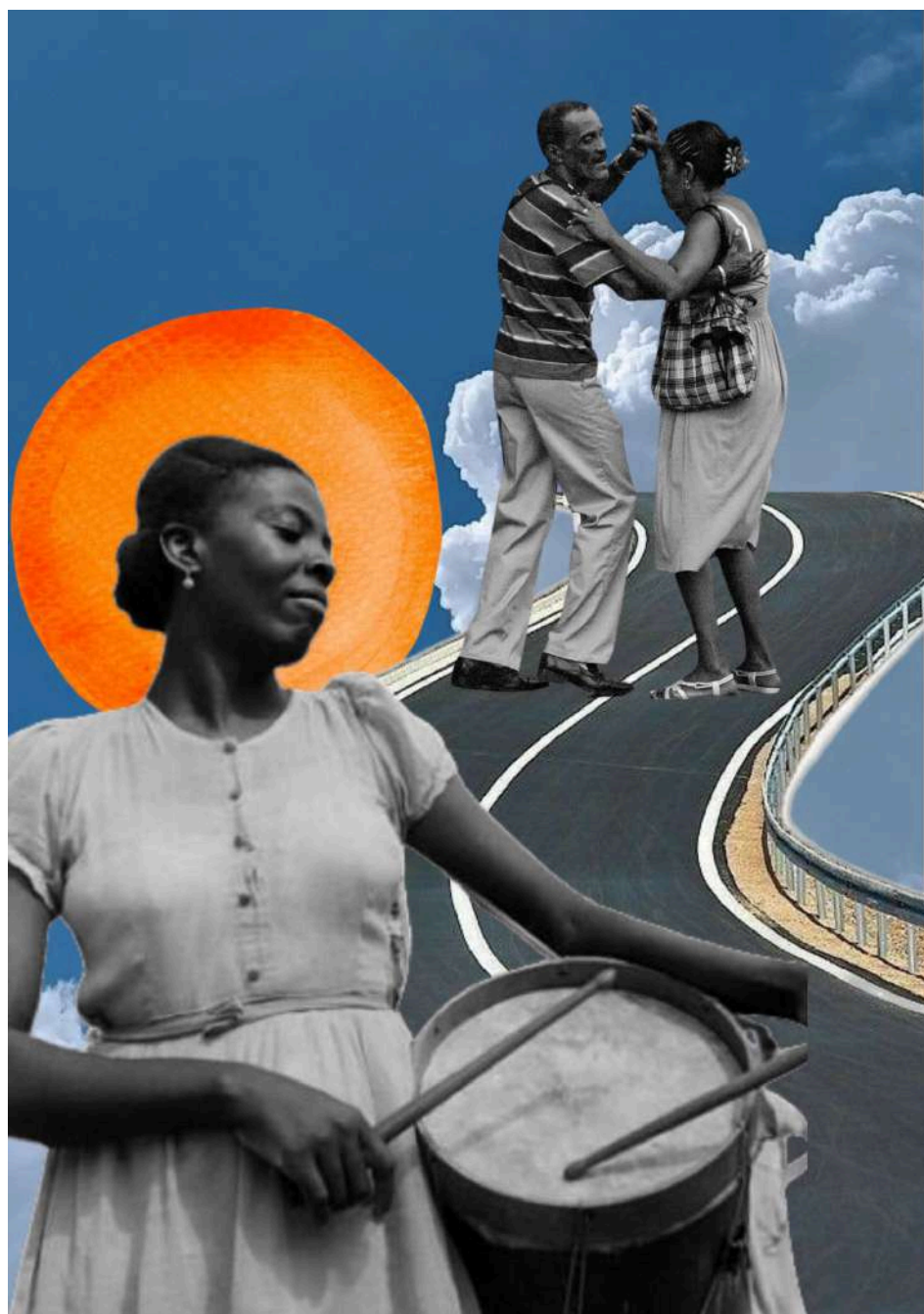
***“entre a herança que
permanece e a que se
lança a ser diáspora
periférica⁵⁵”***

⁵⁵ Renata Dorea (2020)

Ocupar é reexistir
2024

Figura 25. Fonte: Elaborado pela autora.

*“Combinaram de nos matar,
combinamos de ficar vivo”⁵⁶”*



⁵⁶ Djonga (2019)

*Cidades erguidas
sobre Águas
Sagradas
2024*

Figura 26. Fonte: Elaborado
pela autora.

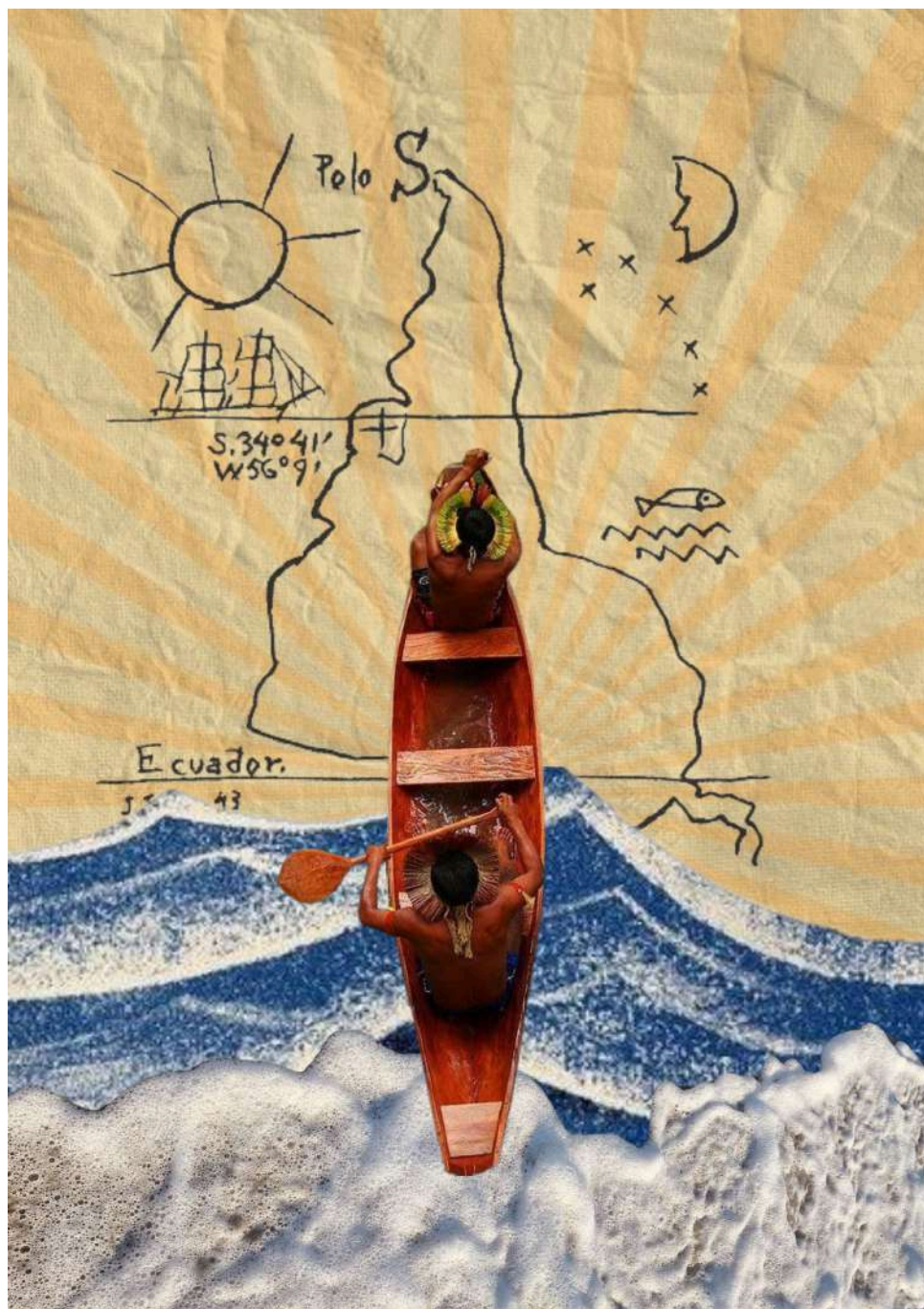
*“Os rios que
dançam sob o
concreto anunciam
verdades que os
muros querem
manter em
segredo”*



Refazendo mundos 2024

Figura 27. Fonte: Elaborado pela autora.

“Nosso norte é o Sul”⁵⁷



⁵⁷ frase do artista hispano-uruguaio Joaquín Torres García.



***Vida nas entrelinhas
2024***

Figura 28. Fonte: Elaborado pela autora.

***“No samba, o tempo
dança e os tambores
costuram memórias”***

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Este trabalho se configurou como uma tecelagem dinâmica e múltipla, no qual os padrões foram sendo reelaborados à medida que a pesquisa avançava, contornando a montagem de pensamento de uma corpa que se esboça como pesquisadora. A construção dessa corpa-pesquisadora emerge como um processo de aprendizado e reinvenção, atravessado por tensões e encontros teóricos que marcaram o percurso investigativo. Assim, para a construção deste trabalho, partimos da compreensão de cidade como um campo de disputas discursivas e locus de tensionamento entre o mesmo e o diferente, tomando como marco inicial a invasão luso ao sul global, especialmente no território hoje conhecido como Brasil.

Ancorados nos trabalhos de Abdias Nascimento (1978), Lilia Schwarcz e Heloisa M. Starling (2015), e Mary Del Priore (1994; 2015), buscamos compreender como a escravização dos povos negros e originários, a domesticação e o empobrecimento sistêmico do feminino, desenharam os contornos fundantes das cidades brasileiras. Essas práticas estruturaram um modelo de cidade profundamente assimétrica, onde as relações de poder se materializam tanto no espaço físico quanto no simbólico. Ao adotar como lente analítica a interseccionalidade, evidenciamos como gênero, raça e classe são marcadores que operam conjuntamente como uma matriz, configurando hierarquias e exclusões nos espaços urbanos.

Os aspectos físico e simbólico da cidade se revelam indissociáveis. Os discursos eugenistas que almejavam hegemonia no Brasil se materializaram nas formações urbanas e sociais. As homenagens prestadas nos espaços públicos, majoritariamente dedicadas a homens brancos e burgueses, evidenciam a cristalização de narrativas coloniais e patriarcais e o silenciamento histórico, bem como o pacto da branquitude reverberam na segregação espacial, no racismo ambiental e no encarceramento em massa das populações negras e empobrecidas, perpetuando desigualdades estruturais.

O entendimento de cidade como uma arena em disputa nos permitiu avançar na percepção de que as intervenções urbanas devem ser orientadas por análises interseccionais. Essa perspectiva nos leva a reconhecer que as políticas públicas e outras formas interventivas, precisam enfrentar não apenas as desigualdades materiais, mas também os apagamentos simbólicos que negam a pluralidade de vozes e histórias que constituem o tecido urbano. As cidades, quando esquadrinhadas pelas análises interseccionais, desvelam que esses sentidos que se pretendem hegemônicos são operadores necropolíticos às populações marginalizadas, sobretudo as mulheres em condição de sobre-viências.

Assim, as cidades brasileiras, forjadas nos alicerces da escravidão, do racismo e do patriarcado, carregam em seus muros, becos e vielas as marcas de um passado que se mantém presente, que se atualiza. Os corpos que circulam por esses espaços são atravessados por discursos hegemônicos que os/as relegam a posição de outro/a, como agente subordinador. Contudo, esses corpos — sobretudo as corpos femininas e racializadas — também se tornam territórios de insurgência, transformando a cidade em campos de disputas discursivas e resistência, de forma que, nas brechas de uma cidade aparentemente rígida, surgem vozes, passos e gestos que desestabilizam os sentidos fixados, inaugurando novas possibilidades.

A fim de compreender as construções dessa “outro/a”, ao qual os discursos excludentes são direcionados, nos apoiamos na teoria da Kilomba (2019) sobre a construção da *Outridade*. Para a autora, o termo refere-se ao constante processo de construção de um/a “outro/a” que é objetificado por meio de estereótipos que “justificam” sua marginalização e exploração. Esse processo é central na lógica colonial, racista e sexista, que, ao criar uma identidade de superioridade para o colonizador – branco, masculino, heterossexual, cristão e burguês –, relega os demais grupos a uma posição de subalternidade.

A partir de Akotirene (2019), compreendemos que as mulheres brancas ocupam a posição de “Outro”, enquanto as mulheres não brancas são relegadas à posição de “Outro do Outro”, – camada de maior vulnerabilização. Essa formulação não é isolada, mas amplamente corroborada por autoras como Angela Davis (2016) e bell hooks (2013), que destacam como as intersecções entre raça, gênero e classe configuram múltiplas camadas de opressão. Essas perspectivas desafiam as narrativas universalistas e essencialistas, expondo como a sociedade colonial, capitalista e patriarcal organiza hierarquias que desumanizam e excluem mulheres, sobretudo não brancas.

Portanto, compreender que o processo de *Outridade* é uma dinâmica que estrutura os espaços e as relações sociais torna-se central. Essa realidade exige que análises interseccionais de raça, gênero e classe sejam incorporadas como lentes indispensáveis para projetistas urbanos, urbanistas, psicólogos e formuladores de políticas públicas. É preciso portanto, abandonar a neutralidade ilusória dessas práticas que têm servido aos interesses dos grupos dominantes, fazendo a manutenção do status quo.

Compreendemos assim ser fundamental que as cidades e os projetos urbanos sejam desenhadas com base nas vozes e experiências das mulheres, sobretudo, mulheres não brancas, que têm historicamente criado estratégias de sobrevivência e resistência em ambientes hostis. A convocação dessas vozes para um lugar de centralidade no pensamento urbano brasileiro nos parece fundamental como forma de fissurar as estruturas hegemônicas

de poder, como maneira de repensar nosso antropocentrismo social e reconfigurar os espaços urbanos para que sejam mais justos, plurais e diversos.

Ao longo da nossa pesquisa, compreendemos seguindo os pensamentos de Krenak (2022) que as cidades modernas são expressões concretas de um modelo de mundo que privilegia ações capitalistas, reduzindo a vida ao consumo e transformando cidadãos em consumidores. Essa crítica ecoa nas reflexões de Angela Davis (2016), que denuncia como o capitalismo, em aliança com o racismo e o patriarcado, estrutura nossas relações sociais e econômicas, perpetuando desigualdades. Assim, para Davis (2016), a exclusão não é um subproduto, mas uma condição indispensável para a manutenção das hierarquias vigentes.

Desta forma, nos parece que enquanto não compreendermos a relação indissociável entre capitalismo, estruturas de exclusão, extrativismo predatório e violências sistêmicas, estaremos fadados a reproduzir modos de habitar que demandam, para sua sustentação, a existência de “sobra-vivêntes” e a exploração capitalista de recursos naturais que estão cada vez mais extintos. Grada Kilomba (2019) nos recorda que a exclusão é também epistemológica, em que as narrativas e saberes das populações marginalizadas são constantemente silenciados, retirados do campo da “legitimidade”, de modo que, esse apagamento contribui para a manutenção dos sentidos parafrásticos das cidades colonialistas.

Portanto, transformar nossas cidades exige intervenções físicas e simbólicas que busquem radicalmente romper com a colonialidade do ser e do saber que hierarquiza vidas e desumaniza populações. Como aponta bell hooks (2003), precisamos de uma ética do cuidado que reconecte nossas práticas urbanas ao tecido da vida, resgatando a ideia de comunidade como espaço de pertencimento coletivo e múltiplo, levando em consideração vidas humanas e não humanas. É nesse horizonte que residem esperanças de cidades que, possam mais que reforçar fronteiras e erguer muros simbólicos.

O saber das psicologias em conjunto com os saberes urbanos, quando abordam as produções de gênero sob perspectivas interseccionais, desempenham um papel crucial na análise dos discursos que constituem os dizeres-cidade e suas resistências. Essa associação reconhece que as produções de gênero são indissociáveis do tecido urbano e do tecido da experiência, ambos marcados por dinâmicas de poder, opressão e resistências. O saber crítico desses campos permite-nos explorar como os corpos-territórios atuam como instrumentos de contestação às dicotomias modernas, que artificialmente separam cidade e corpo, território urbano e experiência subjetiva. Ao fazer isso, questionam as narrativas hegemônicas que relegam os processos de subjetivação a uma perspectiva exclusivamente individual, iluminando as tramas coletivas que atravessam e configuram o sujeito.

No que diz respeito à psicologia, percebemos essa atuação ampliar seu escopo ético ao investigar o tecido comum entre o território urbano e o território da experiência, evidenciando que ambos são permeados por relações interdependentes e atravessados por marcadores sociais como gênero, raça e classe. Nesse sentido, os processos de subjetivação são compreendidos como práticas situadas, em constante diálogo com os contextos históricos, materiais e simbólicos nos quais estão inseridos. Esse entendimento permite vislumbrar estratégias de resistência e transformação nas frestas dessas dicotomias, ao revelar como os sujeitos ressignificam suas vivências no espaço urbano e constroem novas possibilidades de existência, desafiando estruturas opressivas.

Desta forma, a partir dos apontamentos levantados neste trabalho, muitas questões se desdobraram, entrelaçando-se em teias que, por vezes, extrapolam os limites desta pesquisa. Ainda que nem todas tenham sido aprofundadas, nossas tecelagens – sustentadas pelos desejos e demandas que emergem de diálogos indissociáveis entre pesquisadora-pesquisa – buscaram (em um “segundo ato” da pesquisa) dar visibilidade às polissemias mulheris, vistas como discursos e práticas que, pela via da inventividade e da aposta na vida, resistem e reexistem desde os primórdios da construção social brasileira, saqueando dos colonizadores e de seus discursos totalizadores a pretensão de fechamento e permanência.

A partir das aproximações entre *cultura de frestas* de Simas (2019) e as polissemias de Eni P. Orlandi (2005) nos empenhamos em criar uma espécie de cartografia das frestas a partir dos movimentos realizados por mulheres, em especial, as que estão em maiores camadas de vulnerabilização. Simas (2019) descreve esse processo através da potente imagem de uma flor que brota nas frestas de um muro cindido, desafiando as condições mais adversas e anunciando vida onde se esperava apenas silêncio e aridez. Essa imagem, em alguma medida, sintetiza a nossa força criativa e subversiva, que, mesmo em cenários de exclusão e apagamento, ousamos criar novas possibilidades de ser, existir e resistir.

Desta forma, se a cidade é discurso, ela se configura como um locus de disputas incessantes por sentidos, um espaço onde significados são negociados, confrontados e recriados. Contudo, é imperativo que nos empenhemos em um intenso e contínuo processo de descolonização dos pensamentos e das práticas. Apostamos que assim poderemos evitar a reprodução dos sentidos parafrásticos colonialistas que, por sua vez, perpetuam no tecido social e urbano as marcas de exclusão, segregação e violência.

Essa descolonização exige que assumamos a responsabilidade de nossos corpos e corpos como territórios de encontros, atravessados por fios identitários que nos situam no cruzo das violências, reproduções e formas de resistências. Reconhecer nossos corpos e

corpos como agentes ativos nesse emaranhado é admitir que, enquanto somos alvos de opressões, também carregamos o potencial de ser tanto agentes de violências quanto de transformação e resistência. Nesse sentido, forjar corpos conscientes emerge como um passo essencial para que a construção social e urbana se torne igualmente consciente, capaz de refletir relações mais justas e inclusivas. Essa conscientização é um convite à ruptura com as estruturas opressoras e à criação de práticas que transformem os espaços em territórios de pluralidade e coexistência.

Não nos esqueçamos, todavia, que os saques coloniais operaram nas riquezas materiais e subjetivas, moldando um cenário onde os silenciamentos atuaram como apagadores de memórias. Contudo, as tentativas europeias de dizimar os traços originários e negros do Brasil sempre foram frustradas pela persistência das formas brandas e sutis de resistência. Pelas frestas do tecido urbano, as mulheres cunharam novos sentidos e reinventaram mundos, atuando como lastros de vida em um país erigido sobre o sangue e o suor dos povos escravizados.

Essas mulheres — muitas vezes invisibilizadas pela história oficial — encontraram formas de resistir tanto às imposições do regime escravocrata quanto às estruturas patriarcais. Enquanto o Estado e as elites urbanas consolidavam as cidades como locus de poder branco e masculino, elas criavam territórios de resistência em quilombos, periferias e comunidades marginalizadas. A atuação das mulheres, sobretudo mulheres negras e mestiças em práticas comunitárias como o samba, as feiras, os terreiros de candomblé e as cozinhas coletivas foi essencial para tecer redes de solidariedade que sustentaram a vida urbana e desafiaram as hierarquias opressoras.

Na contemporaneidade, essas lutas se mantêm vivas nas ocupações dos espaços urbanos e na incessante batalha por direitos fundamentais. Enfrentamos novos desafios oriundos do avanço neoliberal e do neofascismo, que devastam o tecido social e urbano, tanto em seus aspectos materiais quanto simbólicos. Apesar das tentativas colonialistas de silenciar movimentos organizados, principalmente aqueles liderados por mulheres negras, mestiças, LGBTQIAPN+, trans, periféricas, com deficiência, prostitutas e empobrecidas, a resistência persiste. Esses corpos insurgentes continuam a desafiar planos excludentes que perpetuam violências estruturais e a reinventar espaços para habitar, viver e lutar.

Ao concluirmos esta pesquisa, reafirmamos que, embora a cidade seja muitas vezes a expressão de projetos coloniais e excludentes, ela é também território de invenção. É nas frestas que se abrem em seus muros — materiais e simbólicos — que as mulheres forjam novos sentidos, recriam formas de vida e anunciam possibilidades de futuros mais justos e

plurais. Este trabalho, portanto, é um convite para enxergar essas frestas, para reconhecer as rachaduras e, nelas, semear novos mundos, num movimento de reflorestar cidades, tornando-as lugares possíveis para o viver coletivo.

Encerramos este texto compreendendo que ele não representa o fim das questões abordadas, tampouco do desejo de continuar investigando essas temáticas. Pelo contrário, ele é um marco que anuncia novas inquietações e projetos futuros, nos quais pretendemos partir do protagonismo feminino em suas múltiplas e complexas nuances. Buscaremos dialogar com o pensamento de Gloria Anzaldúa, especialmente sobre a consciência mestiça, entendendo-a como uma perspectiva potente para desestabilizar fronteiras, imaginar outras formas de existência e refazer mundos. Somos assim, como sementes que pela força dos ventos seguem buscando solo fértil onde a vida, em sua diversidade e beleza, possa florescer.

Até logo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. IN: RIBEIRO, Djamila (Coord.). *Feminismos Plurais*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVES, Leonardo Dias. A divisão racial do trabalho como um ordenamento do racismo estrutural. *Revista Katálýsis*, v. 25, p. 212-221, 2022.

ANDRADE, Letícia Ésther de. A consolidação do patriarcado no Brasil: a origem das desigualdades entre homens e mulheres. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, ano 06, ed. 11, v. 07, p. 25-39, nov. 2021.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: La Nueva Mestiza*. 1. ed. Madrid: Capitán Swing, 2016.

ARAÚJO, F.; CABRAL, A.; ARAÚJO, F.; et al. Caosgrafias cidade. *Cadernos Metrópole*, v. 18, p. 899-920, 2016.

Arte Que Acontece. Obra de Grada Kilomba em Inhotim se conecta com a história do Brasil. *Arte Que Acontece*, 2021. Disponível em: <https://artequaeacontece.com.br/obra-de-grada-kilomba-em-inhotim-se-conecta-com-a-historia-do-brasil/>. Acesso em: 11 out. 2024.

ARTE!Brasileiros. A nau performática, escultórica e monumental de Grada Kilomba. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/arte/exposicoes/a-nau-performatica-escultorica-e-monumental-d-e-grada-kilomba/>. Acesso em: 05 out. 2024.

AZEVEDO, Aroldo de. Vilas e cidades do Brasil colonial (ensaio de geografia urbana retrospectiva). *Terra Livre*, n. 10, 1992.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2023.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

BoCA Bienal. Grada Kilomba, O Barco / The Boat | BoCA 2021. *YouTube*, 31 dez. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D7vSm5DLgDs>. Acesso em: 05 out. 2024.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CÂMARA, Letícia. A Sereias da Mata, de Renata Dorea. *Medium*, 15 jul. 2021. Disponível em: <https://medium.com/@leticiacamara/a-sereias-da-mata-de-renata-dorea-fbf3b7712967>. Acesso em: 10 out. 2024.

CANECO, Cássia; MOREIRA, Felipe. Quais histórias as cidades nos contam? A presença negra nos espaços públicos de São Paulo. *Instituto Polis*, São Paulo, p. 1-39, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/presencanegra/>. Acesso em: 17 out. 2023.

CARON, Daniele et al. Urbanismo Insurgente e Coletivos Urbanos. In: *VI Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo*, 2020.

CASA DE CULTURA DO PARQUE. #mirantedaCasa com Luiz Antonio Simas: Cultura na encruzilhada: utopias, festas e frestas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m9NIA6nYxIM>. Acesso em: 20 ago. 2024.

CHAVES, Eduardo; BUONO, Renata. Guerra às drogas é responsável por um terço dos assassinatos no Brasil. *Piauí*, 19 out. 2023. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/guerra-as-drogas-e-responsavel-por-um-terco-dos-assassinatos-no-brasil/>. Acesso em: 14 set. 2024.

D'ANDREA, Tiaraju. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 39, p. 19-36, 2020.

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

DE GOIS, Pamela Cristina. O feminismo comunitário contra o colonialismo. *(ENTRE)LINHAS: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto*, v. 2, n. 1, p. 14-14, 2023.

DE LIMA, Mateus Vieira Villela. Intervenção urbana: arte e resistência no espaço público. Trabalho de conclusão de curso de pós-graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização de Eventos. CELAACC/ECA-Universidade de São Paulo, 2013.

DE SOUZA NUNES, Patrícia. As narrativas de resistência de e sobre mulheres nos grafites da cidade. *Iluminuras*, v. 22, n. 59, 2021.

DEL PRIORE, Mary. Sobreviventes e guerreiras: uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000. São Paulo: Planeta Estratégia, 2020.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. Brasil Colonial: um caso de famílias no feminino plural. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 91, p. 69-75, 1994. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/878/884>. Acesso em: 13 fev. 2021.

EIROA, Camila. Conheça a grafiteira Criola. *Revista Trip*, 11 jun. 2015. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/conheca-a-grafiteira-criola>. Acesso em: 10 out. 2024.

ELAS Não Podem Parar. Direção: Maria Antônia e Débora Matias. Produção: Tainã Moema. [S.l.]: É Nois na Fita, 2021. Disponível em: <https://vimeo.com/658878185/199e39f96d>. Acesso em: 20 fev. 2023.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edições Selo Negro, 2008.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. 2016. 206 f., il. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FRAGA, J. P. A presença das mulheres no espaço urbano: desafios e ressignificações. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 8, n. 1, p. 121-137, 2016.

FRYDBERG, Marina Bay; FERREIRA, Ana Clara Vega Martinez Veras; DIAS, Emily Cardoso. “Ocupamos as ruas com estandartes, confetes e serpentinas mostrando que o Rio é nosso”: o carnaval dos blocos de rua como espaço de luta política pelo direito à cidade. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 27, 2020.

GAMRANI, Sara; TRIBOUILLARD, Clementine. Gênero e cidades: guia prático e interseccional para cidades mais inclusivas. Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2021. Disponível em: <https://publications.iadb.org/pt/genero-e-cidades-guia-pratico-e-interseccional-para-cidades-mais-inclusivas>. Acesso em: 10 ago. 2024.

GENI NUÑEZ. *Descolonizando afetos*. [S.l.]: Paidós, 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1984.

HELENE, Diana. Gênero e direito à cidade a partir da luta dos movimentos de moradia. *Cadernos Metrópole*, v. 21, p. 951-974, 2019.

HOOKS, b. A place where the soul can rest. In: HOOKS, B. *Belonging: a culture of place*. New York/London: Routledge, p. 143-152, 2009.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2018*. Rio de Janeiro: IBGE, 2018.

IEAT UFMG. O potencial urbano da floresta e o devir selvagem da cidade - Ailton Krenak: CALAS - IEAT, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wb1k6EwaoBQ>. Acesso em: 20 ago. 2024.

INSTITUTO IBIRAPITANGA. Luna B - Artista Urbana, Tatuadora e Ilustradora. 2021. Disponível em: <https://www.ibirapitanga.org.br/artistas/luna-b/>. Acesso em: 10 out. 2024.

INSTITUTO INHOTIM. Grada Kilomba – O Barco (2021). Inhotim, 2021. Disponível em: <https://www.inhotim.org.br/eventos/grada-kilomba-o-barco-2021/>. Acesso em: 11 out. 2024.

IRIGARAY, Lucy. *Esse sexo não é só um sexo*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2017.

ITABORAHY, Cecília. Renata Dorea: o futuro não demora. *Tribuna de Minas*, 18 dez. 2022. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/noticias/cultura/18-12-2022/renata-dorea-o-futuro-nao-demora>.

[html](#). Acesso em: 10 out. 2024.

KATAHIRINE: Mulheres Indígenas pelo Clima. Disponível em: <https://katahirine.org.br/>. Acesso em: 26 set. 2024.

KERN, Leslie. *Cidade feminista: A luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens.* Tradução de Thereza Roque da Motta. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida é selvagem.* Cadernos Selvagem, v. 12, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Thays de Campos. Tereza de Benguela: identidade e representatividade negra. *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras*, v. 12, n. 2, p. 89-96, 2019.

LÉLIA Gonzalez: O racismo estrutural. Direção: Jaqueline Conceição. Produção: Casa do Saber. [S.l.: s.n.], 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X2ruqJntOWc>. Acesso em: 21 jun. 2023.

LOUREIRO, Bernardo; SANTIAGO, Leila. Gênero e nomes de rua: as mulheres nos nomes de rua em São Paulo. SP: Medida SP, 2016. Disponível em: <https://medidasp.com/genero-ruas>. Acesso em: 17 ago. 2023.

LOUZADA, Bárbara Eulálio. Por uma geografia feminista: olhares sobre gênero, paisagem e graffiti. 2016.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, p. 935-952, 2014.

MARIGINI, Gilberto. História - O destino dos negros após abolição. *Desafios do Desenvolvimento*, ano 8, edição 70, 2011. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28. Acesso em: 20 ago. 2023.

MASI, Carlo Velho. Por que o Brasil tem a terceira maior população carcerária do mundo? *JusBrasil*, 2017. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/por-que-o-brasil-tem-a-terceira-maior-populacao-carceraria-do-mundo/530028213>. Acesso em: 14 set. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Isildinha B. *A cor do inconsciente.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

NÓS, mulheres periféricas. *Manifesto.* 2015. Site dedicado à publicação de textos e pesquisas sobre as mulheres periféricas brasileiras. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/manifesto/>. Acesso em: 5 jun. 2024.

Observatório Florestal. Criola. 2024. Disponível em: <http://artefato.observatorioflorestal.org.br/artista/criola/>. Acesso em: 11 out. 2024.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, p. 305-332, 2008.

OLIVA, Victoria Ferreira. Do corpo-espaço ao corpo-território: o que a Geografia Feminista tem a dizer? *Ensaio de Geografia*, v. 8, n. 17, p. 139-157, 2022.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli; RODRIGUES, Suzy Lagazzi. *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2010.

PAINS, Clarissa. Falta mulher (de bronze) no Rio: Das 230 estátuas cariocas, apenas 13 representam personalidades femininas. *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 1-3, 7 mar. 2012. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/falta-mulher-de-bronze-no-rio-4253074>. Acesso em: 6 set. 2023.

PAREDES, Julieta. Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. *PNUD, Proyecto de Fortalecimiento Democrático*, 2011.

PDAD. GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL; SECRETARIA DE ESTADO DE PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E ADMINISTRAÇÃO DO DISTRITO FEDERAL - SEPLAD; INSTITUTO DE PESQUISA E ESTATÍSTICA DO DISTRITO FEDERAL - IPEDF CODEPLAN (ed.). COMO ANDA BRASÍLIA: Um recorte a partir dos dados da Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios - PDAD 2021. Brasília: [s. n.], 2023. Relatório. Disponível em: <https://www.ipe.df.gov.br/wp-content/uploads/2021/12/Relatorio-COMO-ANDA-BRASILIA-Um-recorte-a-partir-dos-dados-da-Pesquisa-Distrital-por-Amostra-de-Domicilios-PDAD-2021.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2023.

PEDUZZI, Pedro. Guerra às drogas custa R\$ 15 bilhões por ano em recursos públicos. *Agência Brasil*, 26 jun. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/guerra-drogas-custa-r-15-bilhoes-por-a-no-em-recursos-publicos>. Acesso em: 14 set. 2024.

RAGO, Margareth. Trabalho feminino e sexualidade. In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2001. p. 578-606.

RIBEIRO, Renato. Estudo: 70% da população carcerária no Brasil é negra. *Agência Brasil*, 4 jul. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2024-07/estudo-70-da-populacao-carceraria-no-brasil-e-negra>. Acesso em: 14 set. 2024.

ROCHA, João Victor Faria; MORAES, Daniellle Rodrigues. Intervenção Urbana: a liminaridade entre arte e espaço público. *Revista Ponto de Vista*, v. 8, n. 1, p. 109-119, 2019.

RODRIGUES, Ana Cabral. Por entre ratos e andorinhas: burburinhos e garatujas de uma experiência de montagem no limiar das palavras cidade e subjetividade. 2013. 149 f. Tese (Doutorado em Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/42/teses/876841.pdf>. Acesso em: 22 out. 2022.

RODRIGUES, Ana Cabral; BAPTISTA, Luis Antônio dos Santos. Cidades-imagem: afirmações e enfrentamentos às políticas da subjetividade. *Psicologia & Sociedade*, v. 22, p. 422-429, 2010.

RODRIGUES, Paulo Jorge et al. O trabalho feminino durante a revolução industrial. *XII Semana da Mulher*, São Paulo, 2015.

ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROSA, Anderson da Silva; BRÊTAS, Ana Cristina Passarella. A violência na vida de mulheres em situação de rua na cidade de São Paulo, Brasil. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 19, p. 275-285, 2015.

SANTOS, Gabriel Nascimento. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2020.

SANTOS, Marcone Loiola dos; SILVA, Natalino Neves da. A festa nas frestas de um país em ruínas: reivindicação da memória e celebração da vida a partir do carnaval afro-mineiro. *Editora Unijuí*, n. 121, 2024.

SANTOS, Neuza Souza. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

GAMRANI, Sarah; TRIBOUILLARD, Clementine. *Guia prático e interseccional para cidades mais inclusivas*. Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia: com novo pós-escrito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. *Estudos Econômicos (São Paulo)*, v. 17, n. Especial, p. 61-88, 1987.

SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. Quilombos brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. *Revista Mosaico — Revista de História*, v. 7, n. 2, p. 191-200, 2014.

SANTOS, Maristela; PEREIRA, Sarah. A terra dá, a terra quer. [s.l.]: Ubu Editora, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. Pelas frestas da cidade, 2011. Disponível em: <https://www.instagram.com/luizantoniosimas/p/CwkErIpu4Yv/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

SIMAS, Luiz Antonio. O corpo encantado das ruas. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Flecha no tempo. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SOB constante ameaça. Direção: Andrea Dip e Guilherme Peters. Produção: Didi Lima e Roberta Carteiro. [S. l.]: Agência Pública, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TlzROTM5-4M&t=1091s>. Acesso em: 23 fev. 2023.

SORIANO, Victor. JLo Borges e as lesbianidades negras de sua arte. *Revista Híbrida*, edição #3, 2018. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/revista/edicao-3/jlo-lesbianidades-negras/>. Acesso em: 10 out. 2024.

SOUZA, Cleber; LOPES, Marcel; VAZ, Luiza. Homens são maioria dos homenageados com nomes de ruas na cidade de São Paulo: 57,2% das vias da capital paulista foram nomeadas em homenagem a figuras masculinas. Mulheres representam 8,5% dos nomes registrados. *TV Globo e G1*, São Paulo, p. 1-3, 25 jan. 2023.

SPYER, Tereza; MALHEIROS, Mariana; ORTIZ, María Camila. Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 3, n. 2, p. 22-42, 2019.

TORRES, Wallace. Nomes de ruas da cidade têm predominância masculina. *Diário de Uberlândia*, Uberlândia, p. 1-3, 6 mar. 2018. Disponível em: <https://diariodeuberlandia.com.br/noticia/15887/nomes-de-ruas-da-cidade-tem-predominancia-masculina>. Acesso em: 18 ago. 2023.

ULLOA, Astrid. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, n. 45, p. 123-139, 2016.

VALENTI, Jéssica. *Objeto sexual: memórias de uma feminista*. São Paulo: Editora Pensamento - Cultrix Ltda, 2018.

VERA, Beatriz; MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura. Processos de resistência das mulheres Guarani e Kaiowá pela reprodução da vida diante da violência sistemática do Estado e do agronegócio: contra e para além dos cercos do patriarcado-colonial-capitalista. *Geografia em Questão*, v. 16, n. 03, 2023.

WITTER, Nikellen. Aula 9 - A criação do patriarcado. *YouTube*, 25 mar. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EVmXvzoJKuw>. Acesso em: 15 jan. 2024.

ZAN, Dirce et al. Grafite e pichação. *Educação UFSM*, v. 35, n. 03, p. 465-478, 2010.