

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL

LETICIA GOMES FONSECA

ILÚ OBÁ DE MIN: CULTURA NEGRA E SAÚDE MENTAL DA MULHER

São Carlos - SP

2021

LETICIA GOMES FONSECA

ILÚ OBÁ DE MIN: CULTURA NEGRA E SAÚDE MENTAL DA MULHER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de bacharel em Terapia Ocupacional.

Orientadora: Sabrina Helena Ferigato

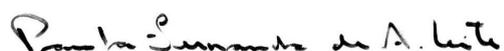
São Carlos - SP

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL

Folha de aprovação

Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou o trabalho de conclusão de curso da candidata Leticia Gomes Fonseca, realizada em 01/12/2021:



Terapeuta Ocupacional Paula Fernanda de Andrade Leite Fernandes
Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a toda força e luta de minhas e meus ancestrais.

Agradeço à minha mãe, Sra. Iracy Gomes Fonseca e ao meu pai Sr. Mario Gomes Fonseca, por todo apoio durante a minha formação, por sempre terem acreditado comigo nesse sonho, de poder me formar Terapeuta Ocupacional em uma universidade pública.

Agradeço a minha irmã Livya Gomes Fonseca e meu irmão Rodrigo Gomes Fonseca, por todo amor, afeto, e carinho, que me fortalecem diariamente.

Agradeço a associação “Ilú Obá De Min: Educação, Cultura e Arte Negra”, por me receber como pesquisadora do assunto desta pesquisa.

Agradeço à Mestre Beth Beli, por todo seu conhecimento compartilhado através do curso “Diálogos e Vivências com Ritmos Africanos”, que me permitiu pela primeira vez tomar um Djembe. Tocar os ritmos africanos, diariamente, foi fundamental durante o desenvolvimento dessa pesquisa, como forma de autocuidado e cura.

Agradeço às participantes desta pesquisa, pela disponibilidade em compor neste trabalho, compartilhando a riqueza de suas histórias, conhecimentos e experiências.

Agradeço à Profa. Dra. Sabrina Helena Ferigato, por sua orientação e acompanhamento durante todo o desenvolvimento deste trabalho, por compartilhar seus conhecimentos teóricos e experiências práticas, que foram fundamentais para a construção desta pesquisa e por sua amizade.

Agradeço à Terapeuta Ocupacional e Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional, Fernanda de Andrade Leite, e também grande amiga, por acompanhar o desenvolvimento desta pesquisa, contribuir com seus conhecimentos práticos e teóricos, e por toda sua leveza.

Agradeço a minha companheira Rebeca Remp, pelo seu amor e cuidado cotidiano que me ajudaram a perseverar no desenvolvimento da pesquisa e na escrita deste trabalho.

Agradeço, especialmente, a minha amiga, irmã de coração, Alice Bispo Fernandes de Andrade, por toda força, afeto e parceria de trabalho em torno dos conhecimentos afroreiciados.

Agradeço ao professor Rovilson, por todo seu apoio e carinho, que também me fortaleceu nessa caminhada.

RESUMO

Essa pesquisa teve como objetivo investigar a experiência da participação de mulheres negras no Bloco Afro Ilú Obá De Min, projeto desenvolvido pela associação paulistana, sem fins lucrativos, Ilú Obá De Min - Educação, Cultura e Arte Negra, a fim de compreender se o envolvimento destas mulheres com o Bloco influenciou no âmbito da produção de sua saúde mental. Assim, este trabalho segue fundamentado nos princípios teórico-metodológico da Atenção Psicossocial brasileira, e dos trabalhos contemporâneos que abordam a relação entre os marcadores sociais de gênero e étnico-raciais no sofrimento psíquico, partindo da epistemologia feminista interseccional. Nesta perspectiva teórica, buscou-se articular os conceitos de saúde mental, gênero e raça. Utilizando o método da cartografia acompanhou-se a processualidade da participação destas mulheres na associação Ilú Obá De Min. Foram produzidas cartografias destes processos de participação, com ênfase na interface entre saúde mental e cultura. E, o conceito de cultura negra, presente no Bloco Afro Ilú Obá De Min, como pressuposto de que esta categoria sociocultural pode interferir de maneira positiva na saúde mental de mulheres negras. A partir do desenvolvimento da pesquisa e dos dados produzidos foi possível identificar pistas que indicam processos de produção e cuidado da sua saúde mental, pelas participantes, que se constroem através da participação no Ilú Obá De Min.

Palavras-Chave: Saúde mental; Relações étnico-raciais; Gênero; Cultura Negra.

ABSTRACT

This research aimed to investigate the experience of the participation of black women in the Afro Block Ilú Obá De Min, a project developed by the non-profit association of São Paulo Ilú Obá De Min - Education, Culture and Black Art, with the aim of understanding whether the These women's involvement with the Block influenced the achievement of their mental health production. Thus, this work is based on the theoretical-methodological principles of Brazilian Psychosocial Care, and on contemporary works that address the relationship between social gender and ethnic-racial markers in psychic suffering, based on the feminist intersectional epistemology. From this theoretical perspective, we seek to articulate the concepts of mental health, gender and race. Using the method of cartography, the procedural nature of the participation of these women in the Ilú Obá De Min association was followed. Cartographies of these participation processes were produced, with an emphasis on the interface between mental health and culture. And, the concept of black culture, present in the Afro Block Ilú Obá De Min, as an assumption that this sociocultural category can positively interfere in the mental health of black women. From the development of the research and the data obtained, it was possible to identify the production processes and care of their mental health, by the participants, which are built through participation in Ilú Obá De Min.

Key words: Mental health; Ethnic-racial relations; Genre; Black Culture.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA	9
1.2 Saúde Mental no Brasil: um olhar histórico	12
1.3 Saúde Mental e Interseccionalidade	18
1.4 Saúde Mental, Cultura Negra e Atenção Psicossocial	21
2 OBJETIVO GERAL	24
2.1 Objetivos Específicos	24
3 METODOLOGIA	24
3.1 Técnicas e Instrumentos de Produção de Dados	27
4 RESULTADOS	28
4.1 Participante Ivone: “ impacta em muitos fatores da sua identidade”	29
4.2 Participante Nzinga: “quando eu chego na cultura afro-brasileira é um lugar que me abraça”	33
4.3 Participante Carolina: “o horizonte é só o começo”	39
4.4 Participante Lélia: “aquela imensidão de mulheres cantando e celebrando africanidade”	47
4.5 Eixos Temáticos e Pistas Cartográficas	53
5 DISCUSSÃO	53
6 CONCLUSÃO	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64
ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA	68

1 INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

A associação paulistana, sem fins lucrativos, Ilú Obá De Min - Educação, Cultura e Arte Negra foi fundada em 2004 pelas percussionistas Beth Beli, Adriana Aragão e Girlei Miranda, tornando-se pessoa jurídica em 2006. O Bloco Afro Ilú Obá De Min é o projeto mais conhecido da associação, por sua bateria formada exclusivamente por mulheres, já recebeu o “Prêmio Culturas Populares Mestre Humberto Maracanã 2008”, vinculado ao Ministério da Cultura e o “Prêmio Governador do Estado para Cultura 2013”. Assim, desde 2005 o Bloco Afro realiza seus cortejos pelas ruas de São Paulo, reverenciando e engrandecendo a cultura afro-brasileira, além de destacar o protagonismo das mulheres no mundo. Deste modo, a associação possui como objetivo a preservação e a divulgação da cultura negra no Brasil, assim como, o fortalecimento social das mulheres negras (MIN, 2019).

Essa pesquisa teve como objetivo identificar as interfaces entre cultura e produção de saúde mental de mulheres negras, e o Bloco referido, por sua expressão da cultura negra, com forte perspectiva de gênero e relações étnico-raciais, se apresenta como um campo fértil de expressão desta interface. Trata-se de uma investigação que articula os marcadores sociais de gênero e raça, em interface com a saúde mental. No entanto, para compreender o cenário atual das políticas públicas sociais de saúde mental no Brasil e suas articulações com a cultura e a epistemologia feminista interseccional, é necessário um resgate histórico da fundação da psiquiatria enquanto saber e prática médica e, da instituição hospitalar enquanto local destinado ao tratamento de pessoas em sofrimento psíquico para a população brasileira, até a década de 90.

A psiquiatria, a partir da modernidade, passou a ter um olhar científico dirigido sob o fenômeno da loucura e a transformou em objeto de conhecimento: a doença mental. Desse modo, a psiquiatria se instituiu enquanto saber teórico/prático. Nesse momento inaugural, ou clássico, a racionalidade da psiquiatria se restringia a mera classificação da doença mental, e o hospital torna-se o local ideal para operacionalização desta prática médica (AMARANTE, 1995). Isto porque, segundo Amarante (1995, p. 26) “O hospital do século XVIII deveria criar condições para que a verdade explodisse, tornando-se locus de manifestação da verdadeira doença. Nesse contexto, inauguram-se práticas centradas no baluarte asilar (...)”. Com isso, a psiquiatria clássica constituiu sua história marcada pelo modo asilar de assistência, o qual

ênfatisa as determinações orgânicas dos problemas que busca tratar, o que leva ao tratamento focalizado na medicalização e na tecnologia institucional do hospital. (COSTA ROSA, 2000).

Já na contemporaneidade, começaram a ser pensados modelos de assistência à saúde mental alternativos aos moldes da psiquiatria clássica, nomeando esse movimento de “psiquiatria reformada” (COSTA ROSA, 2000; AMARANTE 1995). Com esse movimento a nível nacional e internacional, surge o Paradigma da Atenção Psicossocial, alternativo ao modo asilar. A partir da atenção psicossocial as dimensões socioculturais, políticas, familiar, orgânica e individual começam a ser compreendidas enquanto determinantes no estado de sofrimento mental (COSTA ROSA, 2000), sendo o modelo psicossocial, atualmente norteador dos serviços de atenção à saúde mental no Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, por meio da estruturação da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS).

Nesse sentido, a relevância científica, social e política do tema desta pesquisa se faz da necessidade histórica, de promover e construir conhecimentos teóricos-metodológicos no campo da saúde mental, que não exclua a dimensão da complexidade humana (incluindo as dimensões de classe, gênero, raça, cultura, etc), presente no processo de sofrimento mental e necessária para a promoção de saúde psíquica. Para que os profissionais possam oferecer uma assistência nesse campo que dialogue com os pressupostos da Reforma Psiquiátrica no Brasil, do movimento de Luta Antimanicomial Brasileiro e com os pressupostos da Atenção Psicossocial e também, possam avançar teoricamente na compreensão da interseccionalidade na produção de saúde mental, enquanto ferramenta teórico-analítica indispensável.

Segundo os estudos de Lima (2020) e Akotirene (2019), a interseccionalidade orienta e dispara condições para que as diferenças sejam enxergadas como identidades conectadas pela modernidade colonialista, inseridas nos fluxos e fixos nos processos de opressão, produtores destas diferenças. Ou seja, interseccionalidade pode nos ajudar a pensar saúde mental em seus aspectos étnico-raciais, compreendendo que elas são também interceptadas pelas estruturas e culturas dominantes, de modo a compreender quais modos de produção de subjetividade são produzidos na avenida estruturada pelo racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado.

Ainda sobre a relevância desta pesquisa, considerando a dimensão sociocultural como fator influente do estado de saúde mental das pessoas e seus respectivos grupos sociais, faz-se necessário estudos de como fatores construídos socialmente, como gênero e raça, interferem na saúde mental da mulher negra. Respectivamente, a relevância de iniciativas sociais, como grupos de cultura negra empreendidos por mulheres, podem marcar índices positivos na saúde mental das mulheres negras.

1.1 Ilú Obá De Min - Educação, Cultura e Arte Negra

A associação paulistana “Ilú Obá De Min - Educação, Cultura e Arte Negra”, fundada desde 2004 pelas percussionistas Beth Beli, Adriana Aragão e Girlei Miranda. Ilú Obá De Min significa, com uma licença poética, “Mãos Femininas que tocam tambor para Xangô”. Além do projeto Bloco Afro Ilú Obá De Min, a entidade realiza os projetos Banda Ilú Obá De Min tendo como objetivo a pesquisa musical de matriz africana e afro-brasileira, além da sua divulgação; Ilú na Mesa, projeto desenvolvido em parceria com a Organização não Governamental (ONG) Ação Educativa, desenvolvendo ciclos de palestras e debates, visando à promoção do debate entre as integrantes da associação e a sociedade, em torno de temas voltados à educação, cultura e arte negra; Triunfo das Heranças Africanas, voltado à divulgação e o diálogo com diversos grupos culturais brasileiros que realizam pesquisa-ação voltada às culturas de matriz africana e afro-brasileira.¹

Desenvolve também, os projetos Tenda Afro-Lúdica, direcionado ao público infantil, o projeto realiza, em uma grande tenda, de forma simultânea, aulas de percussão, contação de histórias, confecção de bonecas pretas, de jogos africanos e biblioteca com literatura infantil que valoriza a diversidade étnico-racial, nesse sentido, trabalha a Lei nº 10.639, que inclui a obrigatoriedade da temática história e cultura africana e afro-brasileira, nas escolas de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares; o projeto Ilú Pedala, desenvolvendo passeios de bicicleta pelos memoriais da cultura negra em São Paulo, dentre outros. Assim, o Bloco Afro Ilú Obá De Min é um dos projetos desenvolvidos por esta entidade.

No carnaval de 2017, o Bloco realizou seu cortejo com um total de 354 integrantes, sendo 300 percussionistas; 32 bailarinas e bailarinos, compondo o corpo de dança; 10 cantoras e 12 pernaltas. Dentre as mulheres que foram homenageadas pelo Bloco, estão: a Rainha Nzinga, rainha de Matamba e Angola, viveu entre 1581 a 1663, representando resistência à ocupação de terras Africanas; Leci Brandão, cantora e compositora; Nega Duda, sambadeira do Recôncavo Baiano, dentre outras mulheres. Sobre a repercussão do Bloco, na cidade de São Paulo, vale ressaltar, que no ano de 2016, o cortejo que contou com a presença da homenageada Elza Soares, atraiu um público de cerca de 40.000 pessoas (MIN, 2019).

¹ As informações sobre a associação Ilú Obá de Min - Educação, Cultura e Arte Negra, foram retiradas do site oficial da instituição. Disponível em: < <https://iluobademin.com.br/institucional/historia/> > Acesso em: 16 nov. 2021.

1.2 Saúde Mental no Brasil: um olhar histórico

Para compreender o contexto histórico atual em que se insere as discussões de produção de saúde mental em interface com a cultura, sob o recorte da intersecção entre gênero e aspectos étnico-raciais, é necessário um resgate histórico do tratamento social dado ao “louco”; da instituição da psiquiatria como campo de saber próprio do tratamento de pessoas com “doença mental”; o processo de Reforma Psiquiátrica no Brasil e da Luta Antimanicomial e os princípios norteadores do modelo da atenção psicossocial.

No período colonial, com o advindo da família real portuguesa para o Brasil, no século XIX, o foco de desenvolvimento da economia deixa de ter como centralidade no meio rural migrando parte dos esforços para o meio urbano; com isso surge a demanda da organização populacional pelo controle social da circulação de pessoas que “ferissem a ordem social”, como afirma Oda e Delgalarrondo (2004, p.129) “Na época, a prisão era o destino comum dos criminosos, arruaceiros, vadios e loucos; e, nos casos mais evidentes de desarranjo mental, estes eram levados às enfermarias dos hospitais da Irmandade de Misericórdia”.

Durante o séc. XIX, além das Santas Casas, outros hospitais de caridade começam a ser criados com alas específicas para os doentes mentais, ainda sob caráter estritamente religioso, caritativo e de abrigo para quem necessitava, ou seja, não havia o foco na especialidade médica para o tratamento. A partir do movimento de médicos que compunham a Comissão de Salubridade da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, na década de 1830, a medicina passa a defender a construção de hospitais específicos para alienados, com enfoque no atendimento médico da psiquiatria. Ação que foi justificada devido às condições insalubres e precárias dos hospitais da Santa Casa (ODA, DALGALARRONDO, 2004).

Nesse momento a loucura passa a ser reconhecida como sinônimo de desrazão, como aponta Oda e Delgalarrondo (2004, p. 135) “(...) a função do hospício de alienados seria oferecer um tratamento que reconduzisse à razão pela disciplina”. Desempenhando a instituição um lugar de centralidade, pois, seria a reclusão social do louco que lhe possibilitaria a volta da sua razão, além de desprender papel fundamental para a higienização pública (ODA; DALGALARRONDO, 2004).

No entanto, ressalta-se a função social de higienização do espaço público e das violações aos direitos humanos realizadas nos manicômios no cenário nacional. A autora Arbex (2013, p.13-14), em seu livro “Holocausto Brasileiro”, denuncia as diversas violências realizadas no Colônia, como era conhecido o maior manicômio do Brasil, na cidade de Barbacena, localizada no estado de Minas Gerais, ao menos 60 mil pessoas morreram dentro

do Colônia. Sendo que, cerca de 70% das pessoas institucionalizadas não possuíam diagnóstico de doença mental, eram confinados aqueles que transgrediram a norma social vigente, assim, viviam dentro dos muros do Colônia alcoolistas, homossexuais, prostitutas, “gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder”. Neste momento, diante da inexistência de psicofármacos, a psiquiatria realizava o “tratamento” da doença mental através de “técnicas” como convulsoterapias, amarras, camisas de força, cadeiras giratórias, hidroterapia, castigos corporais, lobotomias, entre outras (BRITO; DIMENSTEIN, 2008). Deste modo:

Os pacientes do Colônia morriam de frio, de fome, de doença. Morriam também de choque. Em alguns dias, os eletrochoques eram tantos e tão fortes, que a sobrecarga derrubava a rede do município. Nos períodos de maior lotação, dezesseis pessoas morriam a cada dia. Morriam de tudo — e também de invisibilidade. Ao morrer, davam lucro. Entre 1969 e 1980, 1.853 corpos de pacientes do manicômio foram vendidos para dezessete faculdades de medicina do país, sem que ninguém questionasse (ARBEX, 2013, p.14)

Vale ressaltar que a estrutura do manicômio ou a manicomialização não se restringe somente à instituição asilar, está vinculada à lógica de construção dos projetos de exclusão social, ou seja, o manicômio está presente subjetivamente também na sociedade, para além de seus muros concretos. Ainda sobre esse processo histórico de manicomialização, David e Vicentin (2020) fazem referências à manicomialização da população negra no Brasil presente em três períodos distintos.

O primeiro momento se constitui com o racismo científico, presente nas últimas décadas do século XIX, no Hospital Nacional de Alienados, especificamente com as experiências de Dr. Henrique Roxo, que estabelecia uma relação entre os conceitos de raça e loucura, construindo a concepção sobre a população negra da época como intelectualmente inferior e/ou degenerada. O médico psiquiatra afirmava que a incidência de mania era mais rara entre negros, argumentando ser essa uma manifestação psíquica de evolução normal, sendo mais rara dentre ‘tipos da raça inferior’, já a lypemania (melancolia delirante) era apontada como sendo própria dos cérebros menos inteligentes. Deste modo, o psiquiatra conclui em sua obra a justificativa para internação da população negra nos manicômios, como também, a suposta inferioridade do negro, o que legitimaria determinadas conformações das relações sociais e da hierarquização racial do trabalho, configurando modos de controle social (DAVID; VICENTIN, 2020).

O segundo momento se refere ao período das primeiras décadas do século XX, na cidade de São Paulo, outro médico psiquiatra exercia a manicomialização de crianças com base em teorias eugenistas, tendo o médico psiquiatra Dr. Pacheco e Silva como um dos

protagonistas desse processo. Deste modo, o Hospital do Juquery apresentava-se como espaço para o exercício de uma psiquiatria experimental, que buscava resoluções para os problemas existentes devido ao crescimento da cidade de São Paulo. Em busca do ‘mito da raça paulistana’, pautada também na crença de heróis bandeirantes, políticas eugenistas foram implantadas, buscando-se o branqueamento, a normalização e a disciplina. O médico Pacheco e Silva apresentava como argumento para a internação dos ‘menores anormais’ o discurso de que a prevenção e as medidas educativas corretivas seriam capazes de diminuir o valor gasto pelo Estado para a construção de novos presídios. Nesse sentido, Pacheco e Silva estimava que metade das pessoas em privação de liberdade possuíam anormalidades neuropsíquicas e que estas poderiam ser prevenidas mediante a assistência precoce e tratamento adequado (DAVID; VICENTIN, 2020).

Segundo o médico, a institucionalização das crianças em hospitais psiquiátricos permitiria a identificação da ‘personalidade delinquente’, realizada através do método de ‘decomposição sintética da personalidade’, que relacionava fatores sociais, genealógicos e biográficos que iriam constituir a ‘personalidade delinquente’, e, assim, deformar o sujeitos ao longo dos anos. Vale ressaltar, que Pacheco e Silva possuía importante entrada no âmbito da política, o que permitiu a construção da Escola Pacheco e Silva, em 1929, dentro do Hospital do Juquery, com o fim de estudar os ‘menores anormais’ e ‘abandonados’, para a prevenção e a cura da delinquência. Deste modo, as ações pautadas pelo caráter científico da higiene mental e da eugenia eram implementadas visando o suposto aperfeiçoamento genético da população (DAVID; VICENTIN, 2020).

Assim, a propagação ideológica e a execução de políticas eugenistas em torno do ideal da raça ‘pura’, utilizado fortemente nos países europeus, foi adaptada para o contexto brasileiro. Fazendo com que a miscigenação fosse aceita socialmente, pois, esperava-se que ao longo das décadas ocorresse o embranquecimento da população, “é necessário frisar que esse processo eugenista com foco na infância ocorreu em razão da incumbência de médicos psiquiatras cumprirem um projeto de excelência racial para o Estado, no qual negros(as) não iriam fazer parte do ‘mito da raça paulistana’” (DAVID; VICENTIN, 2020, p.270).

Ainda, o período entre as décadas de 1960 e 70, marcado pela ditadura militar no Brasil, apresenta uma inexistência de dados quantitativos, ou dados de baixa confiabilidade, sobre a quantidade de negros em instituições manicomiais, perceptível através do censo realizado na década de 1970, em que a pergunta raça/cor foi suprimida. No entanto, a autora Passos (2018) ao observar as fotografias presentes no livro o “Holocausto Brasileiro” aponta que as pessoas internadas nos manicômios possuíam determinada cor/raça, claramente

explicitadas nas fotografias. Por fim, David e Vicentin (2020) fazem referência à manicomialização da população negra no início do século XXI, especificamente, quando é divulgado o Censo Psicossocial dos Moradores em Hospitais Psiquiátricos do Estado de São Paulo. O censo identifica que 6.349 pessoas residem em 56 dos 58 hospitais psiquiátricos existente no estado de São Paulo e, ao analisar os dados, constata que 27,4% da população do estado de São Paulo se autodeclara parda ou preta, já entre os residentes dos hospitais psiquiátricos esse percentual atinge 38,36%. Assim, os dados do censo permite constatar, em proporção, uma maior presença de residentes negros em hospitais psiquiátricos em comparação com a população geral do estado (DAVID; VICENTIN, 2020).

Deste modo, historicamente, se constituiu um contexto de críticas e questionamentos às instituições asilares, junto a um momento de crise da psiquiatria, referente à sua operacionalização prática e teórica. Assim, uma junção de processos denominados como Reforma Psiquiátrica atingem diversos países a partir da década de 1960, movimento que pode ser dividido em dois grupos, aquele que se apoia na posição de questionar a organização e as estruturas dos espaços asilares, apontando para sua reformulação, e o grupo que compreende o Hospital Psiquiátrico como falência da Psiquiatria, voltando-se para além de seus muros e para a construção de uma rede comunitária de cuidados (PEREIRA; PASSOS, 2017).

Destaca-se influência da experiência italiana da Reforma Psiquiátrica, na década de 1960, que fomentou um pensamento e uma prática voltada não somente à substituição da instituição do hospital psiquiátrico, mas, também, para a transformação de uma série de saberes e práticas, científicas, sociais, jurídicas e legislativas, responsáveis por sua fundamentação. “Uma vez que não se resumiam a uma simples reformulação dos serviços de saúde, as transformações deveriam alcançar as práticas e concepções sociais mais amplas (PEREIRA; PASSOS, 2017, p.33).

A Reforma Psiquiátrica Italiana foi a primeira entre as experiências em âmbito internacional a propor o encerramento das instituições manicomialis. Franco Basaglia, um dos precursores do movimento, compreendia os manicômios como símbolo de “reservas psiquiátricas”, equiparado-se ao *apartheid* do negro e dos guetos. Nesse sentido, a partir de suas proposições teóricas e práticas, cunhadas em torno do movimento da Reforma Psiquiátrica, e, do percurso sócio-histórico indicado por David e Vicentin (2020) sobre a manicomialização da população negra no Brasil, compreende-se que a instituição do saber psiquiátrico e as instituições psiquiátricas estariam relacionadas, de forma direta, com a exclusão social, e envoltas nas relações de poder de classe, gênero, raça/etnia, assim como,

entre as relações estabelecidas a partir da sexualidade, religião, geração, entre outras (PEREIRA; PASSOS, 2017).

No Brasil, a partir do “movimento sanitário” na década de 1970, emerge a discussão no âmbito social e público, da necessidade de mudanças nas práticas e gestão em saúde. Novas diretrizes para a saúde passam a ser pensadas sob o viés da saúde coletiva, horizontalidade dos serviços e do protagonismo de trabalhadores e usuários na gestão dos serviços públicos de saúde. Junto a esse movimento, ocorrem repercussões internacionais em denúncia à instituição asilar, como a experiência italiana citada. Concomitante, ocorre o período de abertura política no Brasil e sua redemocratização, com consequente efervescência dos movimentos sociais e com devido destaque para o movimento em defesa dos direitos humanos e sociais dos pacientes psiquiátricos (BRASIL, 2005).

Dentro desse cenário surge também o movimento antimanicomial brasileiro, que propõe um projeto de desinstitucionalização, baseado na experiência italiana e no movimento internacional de direitos humanos, voltando a atenção para as diversas formas de opressão social, especialmente, sobre gênero, raça/etnia e classe. Explicitando a inviabilidade da redução das lutas estritamente ao setor institucional, ou da modernização da psiquiatria e suas instituições (PEREIRA; PASSOS, 2017).

Todas estas movimentações a nível nacional e internacional, resultaram na criação da Lei 10.216, primeira lei brasileira em defesa dos direitos das pessoas com transtornos mentais. Sendo esta lei um marco histórico da reforma psiquiátrica no Brasil. A lei dispõe sobre os direitos de pessoas em sofrimento psíquico e, a mudança nos serviços de atenção à saúde mental, hospitalocêntrico, para uma rede de atenção na comunidade e que vise a inclusão social. Como aparece explícito, no inciso I do artigo 2º da lei, é direito da pessoa nos atendimento em saúde mental e de seus familiares “ser tratada com humanidade e respeito e no interesse exclusivo de beneficiar sua saúde, visando alcançar sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade; IX - ser tratada, preferencialmente, em serviços comunitários de saúde mental” (BRASIL, 2001).

Segundo Costa Rosa (2000), existem dois modos de operação das práticas em saúde mental: o modo asilar e o modo psicossocial, defende que com o modo psicossocial - alternativo ao modelo centrado na instituição e no saber médico - houve uma mudança de paradigma. E aborda que o paradigma, no campo da saúde mental, é fundamentado em quatro parâmetros, sendo, 1) definição de objeto e meios teóricos-técnicos de intervenção; 2) organização institucional; 3) relacionamento entre usuários e equipe profissional; 4) implicações éticas dos efeitos da prática profissional, como efeitos jurídicos, teórico-técnicos

e ideológicos. Chamo a atenção, para a maneira como os parâmetros ‘objeto’ e ‘meios’ teóricos-técnico de intervenção, no atendimento em saúde mental, são manejados no modo asilar e psicossocial.

No modo asilar a visão do ‘objeto’ é o indivíduo com sintomatologia psíquica, focada na causa estritamente orgânica. Em consonância com essa visão de ‘objeto’, neste modelo, os ‘meios’ de intervenção técnica são via medicamento e têm o típico hospital psiquiátrico, fechado, como local de tratamento do sujeito. Como afirma Costa Rosa (2000, p.152) “Dessa consideração do indivíduo como centro do problema, entre outros fatores, decorre também seu isolamento em relação ao meio familiar e social”.

Quando adentramos o modo psicossocial, Costa Rosa (2000) aponta que o ‘objeto’ passa a ser o sujeito dentro de seu contexto, isto insere os fatores políticos, culturais, relacional, sociais, psicológicos e biológico como esferas determinantes da experiência do sujeito com problemáticas psíquicas. A descentralização do problema no indivíduo, e das causas estritamente orgânicas, propõe, que no tratamento seja incluso seu grupo social de pertença, isto inclui a família, e o grupo social mais ampliado. Neste modo, seus ‘meios’ de intervenção são psicoterapias, laborterapias, socioterapias, um conjunto ampliado de dispositivos de reintegração sociocultural, e as cooperativas de trabalho. Não exclui a medicação como forma de tratamento, mas não centraliza o cuidado em saúde mental somente a partir dessa ferramenta de intervenção (COSTA ROSA, 2000).

No Brasil, a partir da Portaria nº 3.088, de dezembro de 2011, é instituída a RAPS como novo modelo de organização dos atendimentos profissionais e serviços para pessoas com sofrimento ou transtorno mental, e necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do SUS, pautada no modelo de atenção psicossocial (GARCIA; REIS, 2018). A partir deste novo modelo norteador das práticas profissionais e dos serviços assistenciais inscritos no setor da saúde mental, a dimensão subjetiva passa a ser considerada também nos planos de tratamento. O processo de tratamento passa a não ter a função curativa, mas sim, confere uma possibilidade do sujeito se reconhecer e agir diante dos conflitos.

Com esse resgate, das mudanças históricas sobre a concepção da loucura, da instituição do saber psiquiátrico e do hospital como centralidade no tratamento de pessoas com transtornos mentais, bem como, sua lógica de exclusão social. Os estudos sobre saúde mental e sua interface com a cultura e com construções sociais de gênero e raça, se situam em um momento da história, de expansão da compreensão teórico-metodológica sobre o sofrimento mental e da atenção à saúde mental.

Ainda, como apresentado na contextualizada histórica deste capítulo sobre a construção teórico-prática das abordagens em saúde mental, no Brasil, para que de fato a Reforma Psiquiátrica e o Movimento da Luta Antimanicomial promova transformações entorno da desinstitucionalização/manicomialização, ou seja, de processos de exclusão social, é necessário promover ações - profissionais, institucionais, políticas, legislativas e jurídicas - teórico-práticas, visando o rompimento dos aparatos coloniais modernos das estruturas de poder e opressão de classe, raça/etnia e cisheteropatriarcado.

Salienta-se que em decorrência das influências do materialismo histórico na construção das bases da atenção psicossocial, a expansão teórico-metodológica referida, foi fortemente centrada na importante interface entre saúde mental e seus aspectos socio-econômicos, em uma perspectiva da divisão de classes, no entanto, as interseccionalidades de gênero e raça (foco deste trabalho) foram incipientemente trabalhadas, e a perspectiva cultural que norteia essas produções apresentam uma hegemonia significativa da cultura eurocêntrica.

1.3 Saúde Mental e Interseccionalidade

A filósofa Judith Buther (2003) aponta, que nas relações sociais - através da cultura e sociedade - o corpo perde seu significado ontológico de fruição do simples existir. Passando a ser “corpo sexuado”, significado simbolicamente através da crença e propagação social de um discurso naturalista que diferencia os sujeitos em comportamentos, papéis e funções sociais de acordo com seu sexo biológico. Este discurso naturalista reverbera socialmente na criação de gêneros binários, que são as identidades “feminina” e “masculino”, enquadradas em padrões de “feminilidade” e “masculinidade” construídos pelo meio sociocultural. Buther (2003, p.24) afirma que: “Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos.”

O mesmo discurso biológico que legitima uma “essência” de “masculinidade” intrínseca ao homem e de “feminilidade” à mulher, exerce dominância sobre o consciente coletivo por meio da construção social de estereótipos. Isto porque, os estereótipos são construções de “imagens” arraigadas no mundo simbólico, a partir do qual o sujeito acessa a nível do inconsciente para orientar sua leitura da realidade. Dessa forma, os estereótipos sustentam a hierarquização entre gêneros por reafirmar os valores sociais conformados a certas identidades, e porque “(...) privilegiam determinados padrões emocionais e comportamentais (“performances”) que definem, binariamente, o que seria um “homem” e o

que seria uma “mulher”(ZANELLO; FIUZA; COSTA, 2015, p.239). Nesse sentido, a abordagem sociológica de gênero no campo da saúde mental tem emergido a fim de identificar a influência das hierarquizações de gênero no aspecto subjetivo, e de manejo do sofrimento mental pelo sujeito. Como aponta Santos (2009, p.1178)

O uso da categoria gênero explicita a assimetria existente nas maneiras de conhecer e aprender o real e na forma como homens e mulheres se constroem, se representam e estabelecem suas relações no interior da sociedade como um vetor que permeia a produção das subjetividades e, conseqüentemente, as interpretações sobre o adoecimento psíquico.

As influências dos estereótipos de gênero na saúde mental são evidenciadas, na pesquisa realizada por Zanello, Fiuza e Costa (2015), através da entrevistas feita com usuários (as) de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), em Brasília. Por meio da pesquisa das 3 autoras, as categorias identificadas como influentes na saúde mental das mulheres foram: 1) maternidade e casamento; 2) sofrimento de violência física, psicológica ou sexual; 3) sexo; 4) trabalho; 5) invisibilidade do sofrimento por ela ou terceiros; 6) sofrimento pela não adequação a um padrão estético e 7) o lugar de silenciamento. Já as categorias influentes apresentadas pelos homens foram: 1) laborativa; 2) sexual; 3) física (as categorias 2 e 3 estão relacionadas a virilidade); 4) vulnerabilidade socioeconômica; 5) vulnerabilidade dos vínculos familiares e rede social. Ou seja, compreende-se que os papéis sociais conformados à mulher como “cuidadora” e ao homem o papel de “virilidade e produtividade”, influenciam diretamente na experiência do sofrimento mental.

Ainda sobre, as categorias evidenciadas que se relacionam ao sofrimento mental de mulheres e homens, faço o recorte para os danos que a conformação sociocultural patriarcal induzem na saúde mental da mulher, por vivermos em uma sociedade que hierarquiza os sexos e valoriza o “ser” homem e, conseqüentemente inferioriza as categorias culturais relacionadas ao “ser” mulher. Segundo, Zanello e Silva (2012, p. 268):

Esses papéis e valores são relacionais, assimétricos e completamente imbricados. As relações de gênero são, a priori, relações permeadas de poder. Em nossa cultura, o gênero é marcado pelo sistema patriarcal das sociedades ocidentais, onde a mulher é historicamente colocada à margem.

É dentro desse sistema de desigualdade de gênero que surge o movimento feminista, em denúncia ao sistema patriarcal de dominação masculina, e reivindica igualdade de direitos entre homens e mulheres (OLIVEIRA; CASSAB, 2014). Contudo, existem diferentes correntes teóricas dentro do movimento feminista. Segundo Akotirene (2018) - Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo -, dentro desta diversidade, teóricas feminista negras criam o conceito de “interseccionalidade” em crítica ao movimento

feminista hegemônico, por suas reivindicações supor a existência de um sistema de dominação patriarcal universal e que atingiria as mulheres em mesmo nível de igualdade.

A partir das contribuições teóricas de Akotirene (2018), é possível compreender que o conceito de interseccionalidade foi cunhado por intelectuais negras como ferramenta teórico-analítica para compreender a colisão das estruturas do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado nas vias identitárias da mulher negra, para Ribeiro (2016, p.101)

Pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que, sendo estas estruturantes, é preciso romper com a estrutura. É pensar que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, mas sim de modo indissociável.

O pensamento crítico do feminismo negro situa a identidade da mulher negra na zona de colisão entre estruturas de poder. Da mesma forma, a abordagem sociológica de gênero no campo da saúde mental, deve abordar a especificidade da saúde mental da mulher negra, como afirma Silva (2018, p. 5) “as mulheres afrodescendentes sofrem tanto pelo racismo, quanto pelo machismo, então é necessário analisar como esses dois fatores em conjunto influenciam na saúde mental da mulher negra.” Contudo, ainda é tabu abordar o tema do racismo no Brasil, por existir no imaginário social a crença de uma “democracia racial”, ou seja, que entre brancos e não-brancos não existem conflitos sociais.

A perpetuação contemporânea da história de um Brasil escravocrata, se mostra na contemporaneidade com explícitas desigualdades de gênero, classe e raça entre a população brasileira. Segundo dados do Ipea (2011, p.27) entres os anos de 1995 e 2009 “a menor taxa de desemprego corresponde à dos homens brancos (5%), ao passo que a maior remete às mulheres negras (12%)”. Nesse sentido, Gomes (2003, p.78) explica de que forma o conceito de “raça” deve ser utilizado enquanto recorte para investigação e produção de conhecimento científico:

Apelar para a existência da “raça” do ponto de vista da genética é, atualmente, cair na cilada do racismo biológico. Todos concordamos que “raça” é um conceito cientificamente inoperante. Porém, social e politicamente, ele é um conceito relevante para pensar os lugares ocupados e a situação dos negros e brancos em nossa sociedade.

Em relação às desigualdades em saúde segundo raça/cor de pele, Smolen e Araújo (2017) realizaram um estudo de sistematização da literatura, com abordagem quali-quantitativa, na base de dados internacional *PubMed* e na base nacional *Lilacs*, com objetivo de identificar produções científicas que incluem o recorte de raça/cor de pele nos estudos de saúde mental. As autoras analisaram, que a maioria dos artigos que inserem o

recorte racial na análise de prevalência de transtornos mentais entre pessoas, apontou para uma maior ocorrência de transtornos mentais entre pessoas não-brancas. A prevalência de transtornos mentais ligados à raça/cor da pele, é justificada pelas desigualdades raciais, que expõem um grupo racial a maiores condições de sofrimento e estresse. Sendo, as condições de estresse relacionadas aos fatores socioeconômicos, de discriminação e de racismo.

Nesse sentido, a corrente teórica do movimento feminista negro tem contribuído para dar visibilidade à especificidade da mulher negra, atravessadas por intersecções de opressões sociais. Deste modo, torna-se relevante para enriquecer teoricamente, os trabalhos científicos que abordam as interferências de gênero no campo da saúde mental, além de contribuir no trabalho técnico-profissional na promoção de saúde mental da população negra. Os dados do Ipea (2011), também apresentam, numericamente, uma colisão de cunho socioeconômico, entre gênero, classe e raça, quando aponta para a alta taxa de desemprego das mulheres negras. Com isso, é fundamental (sendo uma necessidade histórica) abordar a interferência, das categorias de gênero e raça, de maneira indissociável, no campo da saúde mental.

1.4 Saúde Mental, Cultura Negra e Atenção Psicossocial

No Brasil, a RAPS é dividida em diferentes componentes de atenção, sendo: a Atenção Básica em Saúde; Atenção Psicossocial; Atenção de Urgência e Emergência; Atenção Residencial de Caráter Transitório; Atenção Hospitalar; Estratégias de Desinstitucionalização e Estratégias de Reabilitação Psicossocial. Possui como algumas de suas diretrizes de funcionamento o combate a estigmas e preconceitos; o desenvolvimento de atividades no âmbito territorial que favoreça a inclusão social com vistas à promoção de autonomia e ao exercício da cidadania e a organização dos serviços em rede de atenção à saúde de forma regionalizada, com estabelecimento de ações intersetoriais para garantir a integralidade do cuidado (GARCIA; REIS, 2018).

As autoras Amorim e Severo (2019) apontam que as ações intersetoriais promovidas pelos serviços da RAPS, junto a outros setores não sanitários, tornam-se importantes nos processos de reinserção social. Fazem referência ao campo da arte e cultura como potentes aliados nos processos de reinserção social, pois, permite ao sujeito se reconhecer e expressar seu poder criativo, além de poder ter reconhecimento social. O que também se relaciona com a diretriz da RAPS de combate a estigmas e preconceitos, tendo em vista que a criação artístico-cultural permite a abertura para a experimentação de espaços de reflexão e de produção de novas subjetividades, ou seja, apresenta-se enquanto caminhos possíveis para a

reflexão sobre processos de exclusão social e a construção de novas perspectivas sobre a realidade.

Nesta perspectiva, os Centros de Convivência e Cultura, pontos de atenção que compõem o componente da Atenção Básica em Saúde da RAPS, apresentam-se enquanto dispositivos essenciais, espaços de sociabilidade, produção cultural e intervenção no âmbito da cidade, de forma articulada junto a outros dispositivos da rede. Relacionando-se com as diretrizes de desenvolvimento de atividade no âmbito territorial com vistas à promoção de autonomia e ao exercício da cidadania e o desenvolvimento de ações intersetoriais, visando à integralidade do cuidado (AMORIM; SEVERO, 2019).

Deste modo, os novos serviços de saúde mental foram ampliando-se ao longo dos anos e abordando áreas abrangentes da vida de seus usuários, incluindo a construção de projetos de vida como projetos de cuidado/tratamento, assim, a clínica transforma-se em assistência e intervenção, no que se refere à sociabilidade e à vida social. Ou seja, o processo terapêutico passa a ser compreendido como produção de vida, de sentido, de sociabilidade no uso dos espaços coletivos de convivência. Sendo o setor da arte e a cultura apontados enquanto dimensões significativas para a ruptura do paradigma psiquiátrico, pois, têm apresentado possibilidade de ampliação de espaços de cidadania e circulação social de pessoas em sofrimento psíquico grave (AMORIM; SEVERO, 2019). Nesse sentido:

Faz-se necessário, portanto, o reconhecimento da necessidade da presença da cultura e da arte nos contextos do cuidado em saúde mental, efetuando-se, dessa forma, por meio da busca de modos mais desinstitucionalizantes e transformadores de lidar com o fenômeno da loucura e do sofrimento psíquico, direcionados a novas formas de promover assistência, constituídas de outras experiências não restritas aos espaços dos serviços (AMORIM; SEVERO, 2019, p.285)

Ainda, no que se refere à diretriz da RAPS para o desenvolvimento de ações territoriais, com vista ao fortalecimento da autonomia e o exercício da cidadania, é necessário destacar que segundo dados do Ipea (2011), em 2008, no que se refere aos atendimentos ofertados no âmbito do SUS, a população negra representa 67% do público total atendido, enquanto a população branca representa 47,2%. Os dados também apontam que a maior parte dos atendimentos está concentrada em usuários com faixa de renda entre um quarto e meio salário mínimo, o que evidencia que a população de mais baixa renda e a população negra são, exclusivamente, SUS-dependentes. Nesse sentido, diante desta diretriz é necessário pensar que as ações territoriais no âmbito da RAPS, que visam ao favorecimento da autonomia e do exercício da cidadania, fazem referência, majoritariamente, aos processos de exercício da cidadania da população negra brasileira.

Segundo o autor Santos (1997), ser cidadão consiste em ser um sujeito dotado de direitos que lhe permite não somente defrontar com o estado, mas afrontar o estado. Aponta que no contexto nacional os negros não são cidadãos, pois, possuem uma cidadania mutilada. Cidadania mutilada no trabalho, diante de oportunidades de ingresso negada; na localização dos sujeitos em sua moradia; na circulação, pelo direito de ir e vir negado, dentre outros direitos essenciais negados. Deste modo, compreende-se que os conhecimentos e práticas da arte e cultura negra devem ser incorporados às políticas da atenção psicossocial como forma de valorização da negritude, de promoção de discussões e ações sobre o processo sócio-histórico de construção da cidadania da população negra no país, visando, ao fortalecimento do exercício de sua cidadania e a transformação da cultura manicomial.

A partir da década de 1980, contexto de abertura política do país, junto à reestruturação do movimento negro e o combate sistemático ao mito da democracia racial, o conceito de cultura negra apresenta-se de forma mais evidente. Assim, o conceito de cultura negra, junto ao conceito de cultura afro-brasileira, passa a não somente enfatizar a contribuição africana, mas também sua dominância na maioria das manifestações tidas como “tipicamente brasileiras”, como o samba e a capoeira. A promulgação da Lei 10.639, de 2004, que estabelece diretrizes curriculares nacionais para o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana, evidencia o movimento de valorização da cultura negra, o que evidencia o novo contexto de produção e disputa sobre o conceito de cultura negra (MATTHIAS; ABREU, 2018). Deste modo,

A cultura negra, ou afro-brasileira, termo oficializado na lei, provavelmente em função das preocupações com a valorização das matrizes culturais não europeias, passa a fazer parte de um movimento maior de afirmação de direitos dos afrodescendentes, do reconhecimento e valorização de sua cultura e história. A preocupação do documento é com a história e a cultura da população negra.

É evidente que a lei constitui-se enquanto marco histórico importante, no entanto, não resolve todos os desafios e impasses que a adjetivação da cultura, como a cultura negra ou cultura afro-brasileira, pode trazer, fazendo-se necessário considerar seus trânsitos e recriações culturais desenvolvidas pelos povos africanos e afrodescendentes no Brasil. Exercendo uma atenção criativa para a diversidade e não homogeneização da experiência negra.

2 OBJETIVO GERAL

Identificar e analisar as interfaces teórico-práticas entre produção de saúde mental por mulheres negras e produção cultural da negritude, em uma perspectiva contextualizada e interseccional.

2.1 Objetivos Específicos

- Investigar uma vivência/experiência cultural coletiva de mulheres negras, identificando aspectos da produção de subjetividade em sua interface étnico-racial e de gênero que se expressem a partir desta vivência/experiência;
- Compreender se o contato com a cultura negra interfere na produção de saúde mental de mulheres negras e de que forma;
- Produzir conhecimento científico que fortaleça a produção acadêmica em saúde mental e interseccionalidade.

3 METODOLOGIA

O método utilizado para a realização da pesquisa foi o método da cartografia. Segundo Ferigato e Carvalho (2011, p. 667), este método “nos indica um processo de análise a partir do qual a realidade a ser estudada está em constante transformação e movimento, uma realidade composta por diferentes narrativas, contextos e linhas de força a serem consideradas em sua complexidade e singularidade”. A realidade também é transformada pela interferência da pesquisa e pelo olhar do pesquisador, nesse sentido, podemos dizer da transformação, constante de si (pesquisador), do objeto de pesquisa e do contexto como premissas da pesquisa. Deste modo, a cartografia é apropriada para abordar processos e experiências em curso, mais do que estados de “coisas” (FERIGATO; CARVALHO, 2011). Para essa abordagem propõem-se, uma inversão do sentido tradicional do conceito de *método* atribuído para alcançar metas pré-existentes, para o sentido de *odos-meta*, do primado do caminhar que estabelece, no percurso, suas metas (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015).

No entanto, devido ao fato de tal método acompanhar processos em constantes transformações e não negar esse fator de mudança, pelo contrário, reconhece e entende como riqueza, tal proposta não se exime de um direcionamento metodológico para o plano de pesquisa. Diante disto, Passos, Kastrup e Escóssia, (2015) apontam para uma possibilidade de direcionamentos ético-políticos-estéticos deste modo de pesquisa, fazendo o uso de pistas,

articuladas à proposta de investigação. Entre essas pistas, destacamos algumas das quais foram norteadoras durante o percurso deste estudo.

A pista 1 “*A cartografia como método de pesquisa-intervenção*”, aponta que toda pesquisa também é uma intervenção na realidade, assim, representar uma realidade é um ato que acontece pela transformação do mundo e de si. A partir disso, foram escritos diários íntimos de pesquisa, durante a aproximação e experiência no campo da pesquisa, com o objetivo de evidenciar e acompanhar as transformações da pesquisadora em campo. Ainda, os diários de campo, assim como as transcrições das entrevistas, foram realizados buscando evidenciar as afetações das participantes, durante o momento das entrevistas. Deste modo, foram visibilizadas nas transcrições e nos diários de campo as falas realizadas com maior ênfase, através do tom de voz, da repetição de passagens das experiências narradas, expressões corporais. Evidenciando o constante processo da pesquisa-intervenção, visto que, as perguntas realizadas pela pesquisadora, bem como, a condução das entrevistas revelam o coengendramento que se estabelece entre conhecer e fazer. “Conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade de si e do mundo, o que tem consequências políticas” (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p.30).

A segunda pista indica *o funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*, em que a atenção do cartógrafo deve ser dirigida para quatro pontos: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento, pontos importantes para acompanhar as processualidades e, não fadar ao erro da atenção seletiva. Neste sentido, indica para a necessidade da construção de uma atenção flutuante do cartógrafo, durante o desenvolvimento da pesquisa, a fim de realizar o estudo da subjetividade afastando-se, portanto, da pretensão de definir e aplicar um conjunto de regras abstratas a serem aplicadas.

A terceira pista “*Cartografar é acompanhar processos*”, se refere ao próprio acompanhamento dos processos, sendo que este acompanhamento deve dar visibilidade às modulações permanente do objeto e dar voz aos afetos que atravessam a processualidade, ou seja, deve produzir um conhecimento coletivo (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p.30).

A segunda e a terceira pista orientaram o processo de construção e manejo das entrevistas semi-estruturadas. Orientando para a elaboração de perguntas que promovessem uma abertura para o compartilhamento das experiências, privilegiando o uso de perguntas menos diretas, por exemplo, perguntas “como?” “e então?”. Segundo Tedesco, Sade e Caliman (2013), o entrevistador cartógrafo deve estar atento ao compartilhamento da experiência em curso, acompanhando as modulações no ato de dizer, acolhendo todas as

palavras, opiniões, no entanto, sem fixar-se a elas, o entrevistador coloca-se à espreita, aproveitando os movimentos de maior expressividade, que se expressam em meio a momentos em que ocorrem variações do modo de dizer, rupturas de sentido. Efetivando o manejo enquanto guia, ao se inserir em meio ao movimento das linhas de força presente nas falas. Assim, acompanhando a modulações das falas, expressões corporais e das escritas realizadas pelas participantes, buscou-se realizar perguntas durante a entrevista que fornecessem uma abertura para o compartilhamento dos momentos de maior intensidade e afeto expresso pelas participantes

Continuando, sobre o apontamento das ideias possíveis de direcionar o método cartográfico, Passos, Kastrup e Escóssia (2015), apontam na quarta pista, a ideia de que os *movimentos-funções do dispositivo* estão permanentemente acoplados ao método cartográfico. Os dispositivos possuem linhas de natureza diferentes, sendo as linhas de visibilidade, enunciação e subjetivação. Deste modo, são máquinas que permitem ver e falar. Atentemo-nos às linhas de subjetivação dos dispositivos, estas nos permite a criação de modos de existir, consistem no processo de produção de subjetividade, permitindo a desterritorialização dos modos hegemônicos de subjetivação (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p.30). Assim, a partir desta pista, foi proposta no momento das entrevistas uma experiência estética às participantes, através da leitura de sua Escrivência ou por meio da apreciação de uma produção audiovisual produzida pela associação Ilú Obá De Min, antes de se iniciar a conversa.

Vale ressaltar que, a experiência estética pode ser apreendida como uma experiência sensível, que gera efeitos na subjetividade, nos corpos, assim, permite a conexão com seu entorno, através do estranhamento produzido, diante do que se vive (CASTRO; MECCA; BARBOSA, 2018). Assim, o manejo das entrevistas sob o fazer cartográfico, por meio do seu caráter performativo, nos permite, além de acompanhar a experiência no ato de dizer, intervir sobre os processos, provocar mudanças, fomentar instantes de passagem, estes acontecimento disruptivos que nos debruçamos em conhecer (TEDESCO; SADE; CALIMAN, 2013).

A quinta pista que foi incorporada por nossa pesquisa indica “*O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*”, ou seja, tomamos a dimensão do plano coletivo como plano que produz o objeto, um plano pulsante na realidade que deve ser considerado para compreender os sujeitos. Nesse ponto, faz-se o uso desse método como estratégia de acesso, análise e construção do plano coletivo. Sendo esta pista fundamental para análise dos dados produzidos, para a construção/identificação de categorias de análise comuns às falas

das participantes, buscamos evidenciar o coengendramento entre a constituição do coletivo e indivíduo.

Na sétima sugestão “*Cartografar é habitar um território existencial*”, é proposto que o cartógrafo faça uma imersão no território existencial, tornando-se aprendiz-cartógrafo, em uma abertura afetiva e engajada ao território existencial (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p.30). Nesse sentido, apesar das limitações que o contexto pandêmico imprimiu em nossa pesquisa de campo, buscamos imergir ao território existencial da pesquisa e acompanhar os conteúdos produzidos e divulgados pela associação em seus canais de comunicação, assim como, a realização de um curso de ritmos africanos pela pesquisadora, ofertado pela associação Ilú Obá De Min.

Por fim, a oitava pista “*Por uma política de narrativa*” aborda o tema da escrita de textos cartográficos. Segundo as autoras o ato de compor narrativas deve ter um compromisso ético-político de expressar a constante mudança de si e do mundo (FERIGATO, CARVALHO, 2011). Assim, esta pista cartográfica nos indica para o processo de valorização da experiência de cada participante, das narrativas dos sujeitos, o que buscou-se realizar durante a apresentação dos resultados e discussão.

3.1 Técnicas e Instrumentos de Produção de Dados

A produção de dados ocorreu através de três técnicas:

- A Escrivência: a produção de uma Escrivência pelas mulheres participantes da pesquisa, narrando sobre uma experiência marcante vivenciada a partir da sua participação no Ilú Obá De Min. O conceito de Escrivência foi criado pela escritora Conceição Evaristo, para dizer sobre a escrita de si e a escrita de outras mulheres negras, que não está separada da sua experiência enquanto mulher negra na sociedade (LEITE; NOLASCO, 2019). Assim, foi realizado um pedido para que as participantes elaborassem sua Escrivência e enviassem à pesquisadora antes do momento da entrevista.

- Entrevistas semi-estruturadas: com mulheres negras que participam do cortejo do Bloco Afro Ilú Obá De Min. Conforme proposto por Tedesco, Sade e Caliman (2013), não existe uma “entrevista cartográfica”, mas sim, o manejo cartográfico da entrevista. Assim, buscou-se acompanhar a fala das participantes, mantendo-se “à espreita”, atento aos movimentos de maior intensidade na fala das entrevistadas, com o objetivo de realizar um manejo que conduzisse à valorização e abertura para a experiência compartilhada.

- Diário de campo: os dados produzidos a partir da escrita das Escrivências e da realização de entrevistas semi-estruturadas, assim como as reflexões, percepções e

observações da pesquisadora foram registradas utilizando o instrumento de diário de campo. Conforme aponta Azevedo e Carvalho (2009), o diário de campo é uma ferramenta útil para revelar as implicações do pesquisador em campo, para registrar processos e ativar possíveis articulações teórico-práticas.

Foram realizadas quatro entrevistas, entre o período do mês de abril e junho de 2021. Participaram desta pesquisa, na qualidade de entrevistadas, mulheres que se autodeclaram negras, entre 20 e 45 anos de idade e que são participantes ativas da associação Ilú Obá De Min - Educação, Cultura e Arte Negra. As entrevistas foram realizadas de forma remota utilizando a plataforma virtual *google meet*.

O contato das participantes desta pesquisa foi indicado pela presidenta da associação e o contato com uma das participantes foi realizado a partir do curso de ritmos africanos, do qual participou a pesquisadora, que possibilitou o contato com outras mulheres que compõem a associação. As entrevistas tiveram duração de 50 minutos à 1 hora e 10 minutos. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Cumprindo o compromisso ético de preservação da identidade das participantes, ao longo do relatório serão nomeadas como participantes: Ivone², Nzinga³, Carolina⁴, e Lélia⁵, trazendo também, conforme os pressupostos teóricos desta pesquisa, uma valorização da negritude, assim, os nomes também fazem uma homenagem a mulheres negras.

Essa pesquisa foi aprovada pelo comitê de ética em pesquisa com seres humanos, com o parecer consubstanciado de número CAAE 40258720.0.0000.5504.

4 RESULTADOS

Nesta seção serão apresentadas as cartografias singulares das participantes da pesquisa, assim, será apresentado o percurso dos diálogos construídos com base nas proposições teórico-práticas do método cartográfico e da entrevista semi-estruturada evidenciando as experiências, percepções, e vivências singulares/coletivas das participantes em torno do tema da pesquisa. Assim, buscou-se evidenciar nas cartografias trechos das falas e da Escrivivência das participantes que evidenciam passagens marcadas de maior expressividade.

² Nome em homenagem à compositora, cantora e instrumentista Dona Ivone Lara, conhecida como a Dama do Samba, primeira mulher a integrar a Ala de Compositores da Império Serrano.

³ Nome em homenagem à Rainha Nzinga, rainha de Matamba e Angola, representa resistência ao colonialismo português no território africano.

⁴ Nome em homenagem à escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, autora do livro o “Quarto de Despejo”, grande sucesso editorial, que garantiu à obra sua edição em 13 idiomas.

⁵ Nome em homenagem à antropóloga, filósofa, professora, militante do movimento negro e feminista precursora Lélia Gonzalez.

4.1 Participante Ivone: “ impacta em muitos fatores da sua identidade”

No dia 28 de abril de 2021, me encontrei com a participante Ivone. Antes de nosso encontro, leio sua Escrevivência. Sua escrita evidencia a valoração e a importância da memória, e sobre seu trabalho realizado de registro (memória) da história de mulheres no Ilú Obá De Min. Relata em sua Escrevivência:

Escrevo a partir de uma satisfação de ter produzido, junto com um coletivo de parceiras, uma websérie em que pude me expressar, ouvir e registrar falas e momentos sublimes com tantas companheiras de Ilú compartilhando suas experiências pessoais e coletivas. Filmar os ensaios do Ilú e suas integrantes foi um exercício de autoconhecimento, de colocar para fora particularidades que guardamos para nós mesmas, seja por vergonha, seja pela pressão social, especialmente sobre as mulheres negras, que se faz presente nos tabus que regem a nossa vida desde que nascemos.

E, enquanto escrevo de forma entusiasmada, fico pensando sobre a importância do registro da memória. De como deixamos uma boa parte das nossas vidas no esquecimento. De como, muitas vezes, achamos que o registro das nossas experiências não é importante. Atunko, nome da websérie que significa ensaiar em iorubá, existiu para romper com vários tabus quando colocou no vídeo e para a imortalidade as experiências desse coletivo, buscando manter viva sua memória e deixando-a como um legado para a instituição e toda comunidade.

Leio sua Escrevivência, e me preparo para nosso encontro. Começamos nossa conversa com uma apresentação, em seguida, pergunto se poderia ler alguns trechos de sua Escrevivência, como forma de sensibilização, antes de iniciar a conversa. Após a leitura da sua escrita, diz: “Nossa, que bonito né! Eu to aqui me ouvindo e pensando (...), eu valorizo muito esse olhar pra trás assim.” Pergunto: “Dá memória?”. Então, a participante Ivone relata:

Eu acredito que quando a gente fala de princípio afro-brasileiro, que a gente pensa no Sankofa, nesse Adinkra que olha pra trás, pra mim é uma metodologia de vivência, eu entendo que é uma metodologia. Então, tudo que eu começo a fazer, todos os projetos que eu estou envolvida, tudo que eu tenho que criar, eu sempre começo olhando pra trás, né? Pesquisando, lendo quem já escreveu, vendo que tipo de material eu tenho pra voltar nesse tempo. Porque a memória, eu começo falando isso, a memória é muito abstrata. A memória na verdade é uma criação, né?

A gente vive uma experiência e faz o registro totalmente autoral daquela experiência. E quando a gente volta nessa memória, a gente já não volta no fato em si, a gente já volta na lembrança da experiência. Então eu acho que utilizar esses materiais que já estão prontos, as fotos, os vídeos, os textos, eles dão uma memória um pouquinho mais confiável do que aconteceu. Foi isso que eu fiz pra escrever esse texto, eu fui lá rever os vídeos, (...), lembrar do processo. E a partir disso permitir que isso me afetasse de alguma maneira para eu conseguir dizer o que ficou dessa experiência né?

Gostei muito dessa palavra orgulho, eu tenho muito orgulho de fazer parte do Ilú (pausa) , assim pelo o que ele significa, pelas mulheres que estão lá, pela história, e essa palavra orgulho né? Esse pride que também faz parte da cultura LGBT, que é um elemento de resistência né? Esse orgulho, essa é uma afirmação consciente.

E pensando muito nesse compartilhar, o compartilhar né? Porque as mulheres que eu gravei compartilharam as experiências delas comigo e eu compartilhei a edição

dessas experiências com outras pessoas (...) e como eu escrevi, eu fui muito transformada e tocada pelas coisas que eu ouvi, porque esse compartilhar é um colt gratuito, né? A pessoa não está cobrando, ela está dando de graça a sabedoria que ela observou e conquistou na vida. Eu sou muito grata a essas mulheres que confiaram em mim e compartilharam isso assim, e eu acho que é esse o efeito que eu como público senti ao reolhar esse Atunko assim, deixar com que o jeito que outras pessoas vem a vida acrescente no meu assim, transforme, só o momento de beleza, de contemplação desses outros modos de vivência assim, eu acho que isso tem tudo a ver com autoconhecimento também, é um autoconhecimento individual, mas coletivo também.

Após seu relato inicial, pergunto como conheceu a instituição, como aconteceu essa história. Relata que:

A primeira vez que eu vi o Ilú foi por acaso, no carnaval da Carolina Maria de Jesus, eu estava no centro num bar com um amigo, com amigos, e o Ilú passo assim por mim, e eu não sabia, não conhecia o grupo, então meu primeiro contato foi esse meio de espanto, né? Gente tanta mulher tocando, uma coisa muito única, né? Porque a gente acha que, associa muito a rua ao homem, a música ao homem, né? Assim, é um lugar autorizado para os homens estarem. De repente você vê aquela rua ocupada por mulheres tocando, orixás em perna de pau, assim, é uma subversão tão grande que é meio encantador. É a partir de ver o cortejo que eu fui pesquisar o Ilú, mas não consegui entrar por que eu tava em pós graduação, e aí fui fotografar a saída da Elza Soares e lá conheci algumas integrantes, conheci a Cris Blu, que é uma das coordenadoras do Agogô também, e ela me viu segurando a câmera e falou assim: “não não não”, e eu pensei: nossa tô fazendo algo de errado, né? Ela falou: “não não, você não tem que tá aí, se tem que tá aqui”, e aquilo pra mim eu falei: “nossa, pode ter certeza que ano que vem eu estarei assim”, foi um chamado.

Segue relatando sobre como essas experiência contribuíram em seu trabalho:

É um trabalho voluntário, de militância e é fundamental pra mim, que me deu outra carreira né? Eu tinha experiências no audiovisual, mas foi criando e a partir do Ilú que eu comecei a fazer essa transição real, que é o que eu estou fazendo agora pra criação audiovisual, pra arte-educação com áudio visual. Então eu só tenho a agradecer assim, o que a instituição fez por mim.

Pergunto então sobre o seu primeiro desfile no Bloco, no carnaval, sobre como foi a experiência, em qual naipes estava (...). Sobre sua experiência no cortejo, diz:

Eu sempre fui do Agogô, a ideia de todo mundo é: aí eu vou entrar no Ilú vou ficar dois anos em cada instrumento vou aprender tudo, mas é difícil se fazer isso porque você se apega ao instrumento, ao grupo.

É (pausa) o cortejo, tem uns highlights pra mim assim, quando eu me percebo no meio da rua, já é um primeiro deslocamento de visão, por que a gente acaba andando pelo centro da cidade vendo prédios que a gente sempre viu, lugares que a gente conhece de cór, mas em vez de tá na calçada se tá no meio da rua (...). Então essa é a primeira coisa que você já desloca na sua percepção de existência na cidade assim (...) isso sempre me movimenta, de me sentir neste outro lugar, de explorar outras visões assim, uma maneira prática nesse caso que é andar no meio da rua.

E esse fazer coletivo, que aí eu faço parte de um mar mesmo de pessoas né, e aí você olha pro lado, eu olho pro lado e vejo todas aquelas mulheres, é até difícil você (...) elaborar pensamento sobre isso, mas esse é um ponto.

E o outro que sempre me chama atenção é de imaginar que é um dos únicos momentos das cidades sociais que as pessoas saem pra aplaudir e venerar uma produção sobre o candomblé, que é o que o Ilú se baseia né, que é pra aplaudir e venerar mulheres negras, é um dos poucos eventos que isso acontece.

Após esse relato, pergunto se percebe alguma relação entre a produção da sua saúde mental e a sua participação no Ilú. Então, diz:

Eu acho que tem uma total relação para todas as mulheres que fazem parte assim (...) porque fazer parte desse coletivo ele impacta em muitos fatores da sua identidade. Então primeira coisa só tem mulheres se entra num coletivo que tem quatrocentas mulheres a gente começa a se rever (...). É claro que hoje eu imagino que é um contexto um pouco diferente do que quando eu era criança, mas as questões ainda são as mesmas né? Relação com o cabelo, com o formato do corpo, com o tamanho, com a cor, e eu acho que isso é uma das primeiras coisas que vai minando nossa saúde mental, nessa existência, e a gente entra no Ilú e amplia essa possibilidade.

E aí eu acho que em relação a saúde mental tem vários, conceitos, conteúdos diferentes que relacionam com o Ilú, tem a questão do lazer, tem a questão da produção de arte, tem a questão da ocupação da rua, do fazer parte de um grupo, e a gente pensa num público que é majoritariamente excluído da constituição de grupos na escola, né? Em casa, na própria sociedade. Tem uma questão de educação, de formação. Então vai atingindo vários pontos sensíveis assim que tem relação com a nossa saúde, e com relação a saúde mental também que não tem como escolher se afetar ou não, vai sair afetado.

Eu acho que o Ilú também oferece muitas ferramentas assim, pra gente conseguir falar sobre saúde mental e pelo menos começar a acessar esse tipo de conteúdo assim, já foi uma pauta do Ilú na Mesa, né? Que é uma mesa de discussão que a gente tem anual e é um tema recorrente nas conversas com as mulheres.

Pergunto então, como ela compreende a saúde mental. Sobre esse assunto relata:

Ah nossa, é tanta coisa, né? Assim, eu sempre fiz terapia a minha vida inteira, com períodos de sim períodos, de não, mas sempre fiz, então pra mim sempre foi uma prioridade, esse me me conhecer, me pensar, conseguir observar a maneira como que eu reajo com as coisas que acontecem na minha vida, é (pausa) ter uma relação positiva comigo mesma, com meu entorno, conseguir monitorar, mas, ao mesmo tempo intervir na forma com que eu produzo sentimentos, na forma com que eu produzo as minhas ações, né? De me repensar, de me manter de maneira consciente assim, pensando sobre o que eu penso, o que eu sinto, como eu ajo, pra mim saúde mental tem muito haver com isso, (...). Eu tenho uma vivência com a terapia holística (pausa), então saúde mental pra mim hoje é estar muito nesse monitoramento do que a gente pensa, sente, como a gente age, mas também de como a gente se cuida, né?

Então, minhas práticas de saúde mental são meditação, óleo essencial, massagem, que acho que não é automaticamente vinculado, mas pra mim tem tudo haver, porque a produção desse momento é total momento de cuidado com a minha mente.

Então, pergunto como foi seu contato com essas práticas, de meditação, aromaterapia (...). Sobre esse processo, conta que:

Eu estava procurando um curso de massagem e acabei parando num curso de terapia holística e fiz uma formação em terapia holística e lá fui entendendo, né? (...) porque na verdade pra terapia holística num existe essa separação da mente, do corpo e da alma é tudo uma coisa só, é único, né? Uma visão holística, total. E eu bebo muito

dessa referência, de enxergar isso como um organismo, minha saúde mental que afeta minha saúde corporal, minha saúde corporal que afeta minha saúde mental (...) meu cuidado com a minha energia que afeta minha saúde mental e corporal, eu acho que é um sistema de relações assim, por isso que eu tento cuidar de enxergar que a minha saúde mental está totalmente relacionada com beber água, que tem haver com autocuidado.

Assim, pra mim um dos primeiros gatilhos que eu percebo se está tudo bem é: casa esta bagunçada? Ah, então peraí vamos sentar aqui e ver o que que tá acontecendo, né? . A gente tem vários elementos, várias ferramentas pra começar se perceber e se pensar, né?

Ao perguntar se a sua vivência cotidiana como mulher negra agregou estratégias, redes, para o cuidado, que ajudaram na sua saúde mental, relata:

A minha terapeuta hoje é uma indicação de uma parceira do Ilú, esse é o nível de interferência de saúde mental que pra mim é total. Então, eu faço terapia com uma mulher negra hoje, e essa mulher negra foi uma indicação de outra parceira do Ilú Obá, (...) a gente chega nesse lugar assim, de trocar referências, de entender que uma terapeuta negra faz toda diferença, de fazer indicações, de conversar sobre isso.

Porque eu acho que também tem haver com perspectiva africana, né? Que tem essa visão holística, que a gente aprende que é só o oriental, mas isso tem total haver com a cultura africana também (...) então quando eu falo com uma amiga, quando eu pergunto assim: você tá bem? É mais fácil a primeira resposta ser da mente do que do corpo. Você tá bem? “Ah to meio triste, ah hoje eu estou melhor, aí estou descansada, aí estou cansada (...)”

Então (...) eu tenho essa preocupação comigo, com as minhas parceiras, isso com certeza é uma prioridade, e também uma prioridade porque (pausa) é o acesso, né? Eu tenho acesso a essas vivências, né? (...) o Ilú também me ajudou, acho que o Ilú ajuda a gente a crescer eu acho que quanto mais a gente cresce de autoconhecimento, de conhecimento de mundo a gente vai acessando outros lugares, né?

Então, pergunto se compreende que o cuidado com a saúde mental se encontra no lugar do privilégio. Sobre sua percepção, diz:

Ah com certeza, né? Porque pra cuidar da mente a gente tem que comer, tenho o que comer? Está morando num lugar legal? Tem emprego? Está sendo amado? Porque são pressupostos pra gente conseguir olhar para dentro, porque não é um exercício fácil, né? E claro (...), infelizmente a gente vive numa sociedade que nem todas tem o mínimo que é isso, uma comida, uma casa, um emprego, porque sem isso tem algumas pautas que acabam se tornando supérfluas, né?

Pergunto como foi o seu processo de contato com a cultura africana e afro-brasileira, como esse processo foi acontecendo no Ilú Obá De Min e, também, através de outras atividades, caso, esse contato também tenha ocorrido em outros espaços. Sobre esse processo, diz:

Eu comecei a ter esse contato na escola, assim é, sempre soube mais ou menos que eu era negra, mas comecei a pesquisar, a conhecer mais numa escola que eu trabalhei no começo da minha carreira, que tinha um projeto que chama “O que há de negro em nós?”. Com o professor de história e aí eu comecei a fazer esse projeto com ele e daí comecei a estudar o tema, né? Como professora. Então quando eu

entrei no Ilú eu já tinha um algum conhecimento, mas no Ilú que isso se tornou, não é nem um tema, é um princípio (...) Eu acho que parte muito da relação comigo mesma, com a minha família, com a ancestralidade, dessa valorização desse conhecimento (pausa).

Eu acho que o Ilú traz muito isso a partir dos temas que escolhe pra trabalhar, né? Porque a gente acabou de fala de Lia de Itamaracá, então nós lemos a biografia de Lia, a gente cantou com a Lia, a gente foi conhecer a história dela, porque eu preciso conhecer essa história pra fazer a composição, pra pensar no figurino, ah pra fazer com responsabilidade esse processo artístico, né? Então essa relação com essas personalidades negras eu acho que já é uma ferramenta de arte-educação no meu ver assim, porque aí todo grupo vai se relacionar com esse tema (pausa).

Então como o Ilú traz como pressuposto que no nosso carnaval a gente vai trabalhar ou homenagem a uma mulher negra ou falar de algum conceito da cultura afro-brasileira já traz pra gente essa visão de ter isso como um princípio né? Isso pra mim virou um princípio de vida. O meu centro de valor, de perspectiva, tem muito haver com os valores civilizatórios afro-brasileiros, por exemplo, eu acabei de defender o MBA que eu falo de gestão afrocentrada, né? E a minha tese é que uma gestão afrocentrada passa muito pela adoção dos princípios civilizatórios afro-brasileiros como parâmetro de conduta, não só pra população negra mas para qualquer tipo de gestor, né? Esse princípio de circularidade, de musicalidade, coletividade, tem haver com princípios humanos, né? Isso pra mim são princípios não só para gestão, são princípios que eu levo pra vida assim, de entendimento de existência .

Finalizando nosso diálogo, diz:

Ah, maravilha, é um prazer (...) falar sobre isso porque a gente vai se revendo, né? Assim, e ainda mais nesse momento de isolamento que a gente está, né? O Ilú faz muito falta na minha vida assim, imagino que na vida dessas mulheres assim, porque era um trabalho, mas também era o meu lazer, minha amigas estão lá, minha esposa eu conheci no Ilú, então olha o impacto que o Ilú tem na minha vida, né? Ah, minha esposa, minha carreira que eu tenho hoje de produção audiovisual foi impulsionada pelo Ilú.

4.2 Participante Nzinga: “quando eu chego na cultura afro-brasileira é um lugar que me abraça”

Dia 10 de maio de 2021, me encontro com a participante Nzinga. Leio sua Escrevivência, antes do momento da entrevista. Durante a leitura, percebo a importância que o Ilú Obá De Min possui em seu processo de construção de afetos e no cuidado com a sua saúde mental , além do longo vínculo que possui com a associação. Relata, em alguns trechos de sua Escrevivência:

Tenho que escrever algo sobre o impacto do Ilú Obá De Min na minha vida e isso é fácil demais. Tenho tantas histórias que posso escolher qual eu quero citar hoje. Eu cresci no Ilú Obá De Min. Quando eu era apenas uma criancinha, por volta dos 3 anos, minha mãe era do grupo que depois viria a se tornar o Ilú Obá, era o Oriasé. Anos depois de só acompanhar o Ilú assistindo, com 14 anos eu entrei no Ilú Obá como integrante.

Eu sempre comi muito pouco e com 16 anos tive o diagnóstico de depressão (que atualmente sei que é transtorno maniaco-depressivo). Sempre que estou nas piores fases do transtorno, eu perco o apetite e mal percebo que estou sem comer. Sempre que eu chego aos ensaios do Ilú, alguém pergunta se eu comi. É algo muito simples e extremamente atencioso que para mim faz toda a diferença. (...) Das menores às maiores coisas, eu não sei se eu conseguiria estar bem e sã sem o Ilú Obá, sem minhas amigas e irmãs de lá.

Iniciamos o encontro nos apresentando. Em seguida, pergunto se poderia colocar um episódio da WebSérie Atunko, para assistirmos. A participante afirma que sim, então projeto o episódio 6 da WebSérie. Esse momento também foi pensado como proposta de sensibilização, antes do início da conversa. Após o término do vídeo, pergunto o que sentiu ao assistir o episódio. Relata:

Ah, primeiro que pra mim esse é meu episódio favorito, o que foi uma coincidência. (...) porque tem a Val, a Valdete, que ela é muito minha amiga, (...) e eu adoro ela e aí vê esse episódio ela toda emocionada e foi a primeira vez, o primeiro ensaio que ela dançou cruzando a bateria que é quando a bateria abre e alguém da dança entra vai até o fim, até o último naipe as alfaias, depois volta pro naipe da dança lá na frente, aí ela foi dançando Iemanjá e foi lindo (...) ela cruzou a bateria chorando eu chorei junto, que bom que não apareceu no vídeo.

E também tem a saudade que dá dos ensaios, mais de um ano sem ensaio tipo, faz toda falta do mundo (...) o Ilú é um espaço que você está lá todo sábado e domingo durante 6 meses. Então tipo, cancela almoço de família, cancela casamento, cancela tudo quanto é compromisso para esta lá e aí quando não tem faz muita falta, então agora, por exemplo, eu estou produzindo o outro projeto de registros do Ilú, teve o Atunko e agora a gente tem o podcast negras vozes e eu estou na equipe (...) e aí a gente fez o podcast tipo ele já estava previsto para nos primeiros seis meses do ano, que a gente está sem ensaio tem o podcast, nos segundos seis meses que tem os ensaios ia ter o Atunko (pausa), mas não tem ensaio. Então fazer o podcast e assistir o Atunko, de vez em quando, quando ele aparece lá nas memórias é (pausa) sei lá, é um sentimento de saudade, mas é bom.

Então, pergunto como é sua participação hoje no Ilú Obá De Min. A participante Nzinga conta:

Então hoje (...) eu cuido das lives do Ilú, tem uma coisa que é assim, por eu estar envolvida com o Ilú desde de muito pequena (...) eu sou uma pessoa que o pessoal de lá confia muito e desde de quando eu era pequena quando eu tava, sei lá, no ensino médio (...) desde cedo eu pego responsabilidades dentro do Ilú com muito prazer e hoje eu vejo que isso é uma coisa que faz muita diferença na minha saúde mental, por que se eu não me percebo sendo útil pras outras pessoas eu entro em crise (...) então eu tenho algumas responsabilidades, na época que tinha o ensaio eu fazia a lista de chamada, atualmente eu cuido de algumas das atualizações no instagram do Ilú, desde o ano passo eu sou responsável pelas lives no youtube do Ilú, que inclusive essa é a minha profissão que surgiu pra mim antes deu pensa em me profissionalizar nisso. E tipo (...) a gente tem ensaios mensais, todo mês é um drama diferente porque eu não posso tocar no prédio que eu moro, sempre que eu toco algum vizinho reclama e é uma questão (pausa) bem de preconceito mesmo.

Porque eu toco tambor, eu toco djembe, que é um instrumento que mesmo que meus vizinhos não saibam que é um djembe eles sabem não sei como pela mídia (...) que é um tambor e que tem haver com a musicalidade africana e logo que bate essa

impressão eles ligam, interfonam, falando que tá incomodando que eu não devia estar fazendo barulho, mas eu tenho vários vizinhos que tocam, tem um que toca trombone, tem um que toca trompete, tem uma vizinha que é cantora lírica e quando eles estão ensaiando ninguém reclama porque é sei lá, são instrumentos de orquestra, eles estão ensaiando música erudita, e aí quando vem o negócio da cultura popular tem tudo isso. Então todo ensaio ou eu só fico sentada lá olhando pro computador ou eu nem me dou o trabalho de entrar, depois eu pergunto: “gente como é que foi?”. Eu sinto muita falta de ver as amiguinhas, mas é muito triste não poder tocar. Aí às vezes eu não estou disposta a passar por toda essa vontade, então só não vou ao ensaio, mas eu to sempre em contato com todo mundo pelos grupos de WhatsApp, pelo instagram, pelo podcast, o que é muito bom, muito saudável.

Pergunto, se já participou de vários cortejos do Bloco, no carnaval. Então, relata:

2014 foi o meu primeiro e eu não estava na bateria, eu não estava na dança, eu estava em um grupo que a gente chama de o manto de oxalá, que é aquele pano branco que passa por cima da bateria quando a gente está rezando pra Oxalá e como na época, enfim, eu ainda não tinha instrumento, mas eu queria participar de alguma forma uma amiga minha ela é a responsável pelo manto de Oxalá, (...) o nome dela é Fabi.

E junto com a Fabi e meu pai e a Juçara, que é a Juçara Marçal, a gente fez o, todo rolê desse manto que é muito pesado, é um tecido fino branco, lindo, mas ele cobre a bateria inteira então ele é muito grande ele fica muito pesado, aí a gente passa o desfile inteiro no fundo segurando esse tecido quando chega na hora da reza a gente passa por cima da bateria, depois a gente volta pro fundo, dobra o tecido, guarda e fica lá como se fosse uma área vip, o resto do desfile. Então 2014 eu tava nessa posição, 2015 eu já tava tocando no naipe do djembe e eu nunca quis sair desse naipe e eu acho que eu nunca vou sair também.

Então, pergunto se algum momento lhe marcou, ficou registrado de alguma forma, durante sua participação no Ilú. Relata que:

Então eu não sei dizer, porque é como perguntar tipo se eu tenho alguma memória especial do meu ensino médio, é um ambiente que eu estava todo dia, num período de três anos não tem como selecionar uma só memória. Com o Ilú já faz (...) sete anos (...) e eu desde quando eu to dentro do Ilú eu faço parte da banda, então nos 6 meses que não tem ensaio a gente faz os shows também, a gente faz viagens e muita coisa aconteceu no meio disso, muitos perrengues de tipo teve uma viagem que o motorista dormiu, a gente estava indo para outra cidade, na estrada o motorista dormiu, aí a gente começou a cantar a viagem inteira (...) mas o Ilú tem essa característica tipo, a gente está muito lá em família, então mesmo as coisas que poderiam ser as piores memórias, se tornam memórias muito divertidas.

(...) No episódio que lançou nessa quinta-feira, do podcast, foi uma entrevista com a Beth, a Girlei, que são as fundadoras do Ilú, duas das fundadoras do Ilú, e (pausa) a Beth fala que são as pessoas que estão no Ilú que constroem o Ilú, a gente fala do Ilú como se fosse uma entidade, tipo o Ilú faz tal coisa, o Ilú desfila, o Ilú faz tudo, mas o Ilú são as pessoas que constroem o Ilú e fazem ele acontecer (...). Então tipo, essa característica do Ilú de transformar tudo em uma coisa muito positiva, de ter só boas memórias, de as piores coisas se tornarem coisas que a gente guarda com carinho no coração, são as pessoas que estão lá que fazem isso, são pessoas maravilhosas.

Em seguida, pergunto sobre como foi o seu contato com a cultura africana e afro-brasileira no Ilú Obá De Min, e, também, em outros espaços. A partir dessa questão, relata:

Hum, o meu contato com a cultura afro-brasileira, eu acho que (pausa) quando eu era pequena eu fazia capoeira. Nesse período que eu saí do Ilú, por que a minha mãe também saiu e eu só ficava acompanhando de fora, eu fazia capoeira, depois eu voltei pro Ilú, então a cultura afro-brasileira sempre esteve em mim.

Teve um período da vida, que sempre tem, eu acho que foi dos meus 7 até 14 anos que foi quando eu voltei pro Ilú, eu tentei fazer balé e não funcionou porque hoje em dia a mentalidade das pessoas que fazem o balé acontecer é diferente, ainda tem pessoas muito caretas, mas hoje é diferente (...) naquela época, como se fizesse muito tempo, faz no máximo dez anos, é (pausa) eu tive professoras extremamente racistas e que não importasse o que eu fizesse lá nunca estava bom, porque eu não deveria estar lá e aí quando entro em contato com a cultura afro-brasileira é um lugar que me aceita como eu sou e que tudo lá é muito orgânico para mim tudo lá é muito (pausa) alegre, muito colorido, é diferente do que eu provei antes, experimentei durante anos, que era um ambiente que queria moldar quem eu sou e isso é impossível.

Tipo (...) (pausa) eu lembro de, da professora falar: “ah isso é mais difícil para você mas é porque você é negra, então está tudo bem, faz de qualquer jeito”, e aí quando eu chego na cultura afro-brasileira é um lugar que me abraça (pausa), então (pausa) eu sendo filha de um homem branco com uma mulher negra, a cultura que viria do meu pai e de pessoas como o meu pai não me aceitou. E quando eu vou na cultura afro-brasileira é uma coisa que me diverte muito, me ensina ferramentas de sobrevivência.

O Ilú tem outros projetos além do Bloco, tem o Ilú na Mesa, por exemplo, que são rodas de conversa tem (pausa) a Tenda Afro Lúdica que conta histórias e faz oficinas infantis, tem muitas coisas que me ensinaram como lidar com o mundo, então quando eu tive o contato com uma cultura eurocêntrica para mim foi uma tortura, que eu me sentia obrigada a aceitar porque todas as minhas amigas faziam balé, amigas brancas, então se eu quisesse ser um pouquinho mais como elas deveria fazer balé também, então é um lugar que me torturou de muitas formas fisicamente porque doia a aula e psicologicamente (...) e (pausa) pra mim é o extremo contrário com a cultura afro-brasileira, é um lugar que me acolheu me ensinou e me traz muita alegria .

A partir do seu relato, pergunto se consegue pensar em outras ferramentas que trouxeram ensinamentos para o seu cotidiano. Afirma que muitas, e relata:

A gente na formação do bloco, a gente pode pensar como um retangulozinho. Então (...), quando o bloco está andando (...) nas laterais a gente sempre coloca as mais velhas e no fundo também, porque esses três cantos: as laterais e os fundos são para proteger a gente, é uma questão de segurança mesmo, a gente coloca as mais velhas que tocam a muito tempo porque elas não precisam tanto se focar em como elas estão tocando, que elas vão tocar bem da mesma forma e elas ficam de olho no que está acontecendo no entorno; na frente a gente deixa as crianças lá, pra gente conseguir ficar olhando pra elas, pra gente conseguir proteger, tanto que quando acontece qualquer coisa, a gente coloca as crianças mais pra trás, mais pro meio e, no meio, são essas pessoas que a gente precisa tomar muito mais cuidado que são um pouquinho mais sensíveis e isso é na formação que a gente usa pro carnaval, mas é uma coisa completamente pensada, é como uma tática de guerra.

Porque o que a gente está fazendo lá é (pausa) muito político e acontecem várias vezes de pessoas de fora quererem atacar a gente, às vezes as pessoas bêbadas que olham aquilo e por serem mulheres acham que estão acima disso e querem se jogar na frente, se jogar e bater na gente, tem vários perrengues, mas a gente tem essa formação como se fosse uma formação para guerra, porque (pausa) a gente não vai

deixar de fazer o que a gente se propôs a fazer, a gente não vai deixar de ser quem a gente é, a gente não vai deixar de lutar por conta dessas pessoas, a gente só vai tomar um cuidado e é isso. Então, isso acaba indo para vida porque a gente fatalmente tem que pensar nisso, é uma coisa que no mundo perfeito a gente não teria que pensar nisso, mas a gente tem que pensar (...) e eu aprendo isso desde os meus 14 anos e isso é (pausa) essencial em vários momentos.

Pergunto sobre como compreende, percebe, a saúde mental. Relata que:

Uau, isso é uma questão. É uma questão (pausa), que é uma questão na minha vida, porque desde os 16 anos (...), com 16 anos eu tive diagnóstico de depressão e (pausa) com 19 foi diagnóstico de transtorno bipolar, então é uma coisa que eu tenho que me cuidar, todo mundo tem que cuidar da saúde mental, mas eu tenho questões que eu tenho que tomar remédio, que eu tenho que (pausa) falar na terapia coisas que são (pausa), que pessoas com a saúde em dia não precisariam falar (...) então a questão da saúde mental é (pausa), é uma coisa importante, é uma coisa que aos poucos a gente vê que as pessoas vão falando disso, vão se sentindo confortáveis para falar disso.

Porque na tradição eurocêntrica que a gente recebe a gente vê corpo e mente como coisas separadas, mas dentro do Ilú quando a gente entra em contato com a cultura afro-brasileira a gente vê que não existe nenhuma diferença entre isso, que o seu Orí faz parte do seu corpo, então a sua cabeça que está em contato com os Orixás, a sua cabeça é o seu corpo também, você tem que cuidar do seu cabelo, você tem que tomar cuidado com o que vem pra sua cabeça, em sentidos físicos e em sentido imaterial. Então as coisas que você assiste, as coisas que você ouve.

Após esse relato, pergunto se percebe que no seu cotidiano como mulher negra existem obstáculos para o cuidado/preservação da sua saúde mental. Afirma que com certeza, e me pergunta se já assistia à série “This is Us”, então diz:

Eu assistindo me caiu a ficha, não, em vários momentos já me caiu essa ficha, mas a série é um bom exemplo, de que em vários momentos tem coisas que só fêrem a gente e que para pessoas brancas ou talvez pra pessoas mais alienadas, não necessariamente brancos (...) (pausa) nem abalam, então a gente vê, por exemplo, o que aconteceu na semana passada de um genocídio, de um ataque, que matou principalmente pessoas negras e só pessoas de periferia e eu conheço pessoas que nem ligaram para isso, eu apenas não consegui falar sobre isso porque eu não sabia como lidar. A gente está no meio de uma pandemia que já morre muita gente e quando a gente vê que a gente não tem que se preocupar só com a pandemia a gente tem que se preocupar com racismo, com a polícia que não protege os nossos, no meu caso e de pessoas como eu, como LGBTfobia e aí é muita coisa.

E quando eu to nesse ambiente que é o Ilú são mulheres que também tem esses três vezes mais vetores em cima delas (...) a gente vê formas de se cuidar nessa conversa, então a gente troca ferramentas de sobrevivência, a gente troca sei lá uma receita de escalda pé, a gente às vezes só fala das nossas dores e a outra pessoa entende o que é ótimo e faz toda diferença, então é (pausa) tem que ser um cuidado triplicado.

Pergunto se percebe que a sua vivência cotidiana como mulher negra agregou estratégias e redes que ajudaram no cuidado da sua saúde mental. A participante afirma que sim, e conta que:

No Ilú a gente tem um grupo que se chama (pausa) (...) “Donas do Mercado” a gente tem esse grupo que é onde a gente divulga nossos serviços, onde as mulheres negras

divulgam seus serviços. Então, lá tem psicóloga, massagista, e a gente chega lá “oi amiga, pode cuidar um pouquinho de mim?” E aí a gente sabe a quem recorrer nesse momento. (...) A gente teve vários casos de COVID dentro do Ilú e então a gente conseguia contatos de enfermeiras que conseguiam tipo, já avisar olha eu trabalho em tal hospital e aqui tem vaga corre aqui, então ter uma rede de contatos para gente é nossa, uma das nossas maiores ferramentas de sobrevivência essa rede de contatos e isso dá um conforto na saúde mental. (...) Eu quando fui conversar, quando fui procurar terapia para mim eu perguntei, a primeira pessoa que eu perguntei foi uma pessoa do Ilú (...) tipo “olha você tem algum contato pra quem eu possa chamar, conversar ver um preço legal?”. Então (pausa), essa rede de contatos e as amizades que a gente constrói são nossa (pausa) eu não sei como eu iria estar sem tudo isso.

Pergunto se percebe alguma relação entre a sua participação no Ilú Obá De Min e a sua saúde mental. A participante Nzinga diz:

Bom, primeiro que eu tenho muitas amigas lá, foi até sobre isso que eu fiz o meu texto. E ter essas amizades e ter essas pessoas com quem você se sente bem e pode se abrir com essas pessoas é essencial para você ter uma boa saúde mental, é (pausa) eu sei que eu sofreria muito mais com essas mazelas do mundo se eu não tivesse as estratégias que o Ilú me ensinou, às vezes o meu o Ilú me faz sofrer um pouquinho do coração, de tipo aí fiquei afim de tal pessoa, mas essa pessoa me dispensou e eu tenho que ver ela todo final de semana, acontece mas a gente supera. (...) mas eu sei que quem está lá é uma pessoa que vai está consciente de todas as questões que envolvem um relacionamento com uma mulher negra, de por exemplo, questões de autoestima de que eu vou pedir pra você reafirmar que você gosta de mim sim, porque o mundo inteiro falou que ninguém nunca iria gostar de mim.

Então, pergunto se que sua participação na associação afetou na sua infância, pois participa do grupo desde pequena, como havia relatado anteriormente. Afirma que sim, e conta:

Isso afetou, o Ilú se chama “Ilú Obá De Min: Educação, Arte e Cultura Negra”. E aí, a Beth sempre faz questão de ressaltar que o Educação vem primeiro, que o Ilú tem um trabalho de recontar histórias negras e corrigir todo apagamento que foi feito durante a história e que ainda é feito às vezes (pausa) terrivelmente. Então, já aconteceu de eu está na aula de história e falarem tipo, aquele negócio: “aí princesa Isabel que libertou os escravos”, e aí eu falo “então professora, mas eu aprendi que não é bem assim”, isso é muito saudável, tipo, que uma criança negra saiba disso, que ela é protagonista da própria história que não precisa de nenhuma pessoa branca para sua história acontecer e que desde sempre as pessoas negras que compõem a própria história, mas a escola não quer muito que você saiba disso ou os professores não estão muito preparados para uma criança que questione isso, para trazer umas questões mais densas para sala de aula. Então às vezes na escola eu tinha que só ficar quietinha, aceitar, mas que eu sabia que não era bem assim.

É (pausa) eu estudei (...) minha vida toda em escola particular e aí isso é outra coisa, porque era um ambiente completamente branco que eu não me identificava com ninguém lá, e aí eu via as outras crianças negras meninos com o cabelo raspado, meninas com o cabelo alisado e eu via nos finais de semana todas aquelas mulheres com cabelo solto ou então cabelo trançado cabelo armado, turbante, eu queria fazer isso também e (pausa), só que a escola não necessariamente aceitava. Então, minha mãe já me contou quando eu era pequena de ter caso da diretora chamar minha mãe e falar “então o cabelo da sua filha atrapalha quem está sentado atrás a ver a aula você vai ter que trazer sua filha de cabelo preso e (pausa) várias questões que eu vejo que (pausa) desde de muito cedo eu fui ensinada a enfrentar isso, eu fui

ensinada a me colocar e gostar de quem eu sou, mas que eu estava em ambientes que eram feitos exatamente pro contrário. Então só professora brancos e aí quando eu tive uma professora negra da aula de artes ela era minha professora favorita, então eu percebia com muito (...) de uma forma muito nítida quais eram os lugares que eu era bem aceita e quais não.

E (pausa) só que eu sobrevivi, à escola eu lembro uma vez que eu cheguei em casa completamente revoltada e eu fui falar com meu pai porque ele é professor e eu falei: “pai eu aprendi no Ilú que tiveram tais revoltas, que tiveram os quilombos, mas a professora falou que não tinha nada disso, que os escravos simplesmente fugiam e ponto a história termina por aí”, e aí o meu pai falava “então existem dois tipos de história, o que a gente chama de história dos heróis e a história dos vencidos e que a escola é acostumada a ensinar só a história dos heróis dessas pessoas que têm nomes de avenida então dessas pessoas que tem grandes estátuas e que são pessoas que escravizaram outras pessoas, que matavam outras pessoas, que assediavam outras pessoas, que eles não são exatamente heróis eles só são pessoas que fizeram grandes coisas na histórias e não necessariamente coisas positivas”, e aí você pensa tipo: “nossa isso é um assunto muito pesado, muito denso, para falar para uma criança, mas é isso tipo, a gente vê que crianças negras aprendem sobre racismo desde sempre, e que sei lá a gente poupa as outras crianças disso, porque sabe que é uma coisa pesada e que quer que isso não faça parte da vida delas, mas tudo isso faz parte da vida delas. Então mesmo que tivessem todas essas coisas negativas que fazem parte fatalmente da vida de uma criança negra (...) eu conhecia o outro lado e eu queria trazer o outro lado também para esses ambientes eu queria trazer as grandes histórias de rainhas africanas pra escola, mas eu raramente tinha espaço para isso então eu me via transitando entre dois mundos, entre um mundo que era maravilhoso pra mim e um mundo que nem tanto.

Finalizando nosso diálogo, digo quão forte era toda sua conscientização, todo conhecimento que tinha, e como deveria ter sido muito mais aproveitado. Então, diz:

Sim, e que eu me vejo numa posição de muito privilégio porque pessoas mais velhas do que eu tiveram um contato com toda história africana e cultura africana depois de muito tempo, ou então de uma forma muito defasada, e hoje eu tenho, eu tive esse contato desde muito cedo e isso é (pausa) ainda é um privilégio, mas deveria ser uma coisa que todo mundo tem.

4.3 Participante Carolina: “o horizonte é só o começo”

No dia 11 de junho de 2021 foi realizada a entrevista junto à participante Carolina. Antes do nosso encontro, leio sua Escrivência e vou me sensibilizando para nossa conversa. Ao ler sua escrita percebo a valoração da força dos ancestrais, do Ilú Obá De Min ser apresentado como Abebé e dos encontros que vai tendo junto às mulheres negras. Relata em sua Escrivência:

Começarei de minha fagulha Divina, agulha incandescente que costura a manta da ancestralidade bordando histórias de encontros e reencontros. (...) Sempre penso que estou aqui porque pelo menos um dos meus resistiu no porão do Navio Negroiro. Que garra, que valentia, quanta fé nos Orixás.

Valendo ainda da poesia como máquina de costura sigo cerzindo* até minha chegada em São Paulo. Conheço mulheres Negras tão Rainhas, tão empoderadas... Lindas. Reconheço-me. Pela primeira vez me vejo e vem o desejo de ser exatamente assim “quando crescer”. Beleza espelhada. Oraieiô!

Nós mulheres do (a) Ilú Obá somos espelhos umas para outras. Abebé de Irmandade. O abebé, objeto distintivo do poder das mães ancestrais é um leque com um espelho ao centro. Arredondado, assemelha-se com o útero, ventre materno, símbolo por excelência do poder gerado e do sagrado feminino. Em África, o abebé é um objeto que representa o poder. Sendo carregado apenas pelos grandes reis e suas rainhas, identificando-os como detentores da superioridade local.

Começamos nosso encontro nos apresentando. Então, pergunto se poderia ler alguns trechos de sua Escrivivência. Leio, e pergunto, ao final, o que sentiu ao ouvir a leitura. A participante Carolina, então diz:

Nossa, bom ouvi, eu fiquei muito emocionada na verdade, fiquei bem emocionada mesmo, é (pausa) são muitas coisas, né? E preu falar do Ilú eu tive que costurar, pegar muito antes porque o Ilú me deu isso, eu falo Ilú porque como Ilú pra mim, o Ilú é muito família, né? Eu construí o Ilú, né? (...) Por isso que não tem como, eu tenho que falar das meninas que é a minha família, elas são minha família quando eu encontro com elas aqui elas me acolhem e aí para mim vira meu, todo o meu pensamento vira, até então olha (...) eu ia fazer 20 anos já, e eu não tinha ainda essa noção de pertencimento, eu não tinha me pensado como uma mulher preta, assim, no mundo, né? Corporeidade, quando a gente está na família é isso, porque pra gente é quase igual, quando eu (pausa) (...) eu não pensava a umbanda como religião pra mim era uma coisa de família era uma coisa (...) muito normal, não era uma religião, isso acontece, normal é família, né?

Minha vó, a minha vó uma benze e a outra recebe preto velho, eu num, não é religião, existe lá a igreja onde as pessoas vão, mas isso é uma coisa de família, né? (...) e aí foi onde eu comecei a enxergar, me ver, me entender, tipo “gente peraí tem, nossa! Tem muita coisa por trás dessa pele que é preta!”. E a arte, então isso pra mim foi muito libertador, o pertencimento, ele é muito forte, né? (...). É (pausa), então não tinha como eu falar do Ilú sem começar da minha Tata, na minha Tata, entendeu?

Porque quando eu conheço as meninas, aí que eu vou lá, que eu nunca tinha também me conectado com a minha raiz, eu nunca tinha me pensado África, né? Isso muda completamente, começo me ver, começo me achar bonita, meu cabelo (...) eu sempre usei o cabelo Lê, tipo batidinho aqui sabe assim, meu cabelo era sempre assim batidinho aqui curtinho, eu pra mim assim usar roupa com cor nunca na vida (...) eu sempre andava assim, minha adolescência andei assim, e (pausa) ao mesmo tempo essa coisa da minha adolescência todo mundo sempre muito igual, né? As modas, né? Que eu até seguia e ao mesmo tempo num era aquilo (...)

Então quando eu comecei a fazer o teatro também foi muito legal, eu tive um momento de pertencimento. Porque também era um outro pensamento, né? Das pessoas um pouco mais livre, eu sempre pensava assim (...) tudo bem eu sou dos 70, mas (...) eu pra mim, naquela época, eu queria está nos anos 70, eu achava que os anos 70, era que tinha haver comigo, mas eu ainda não tinha entrado em contato com a arte negra (...) mas ali eu já abri um horizonte pra mim.

De ser mais eu, de ser mais quem eu era, né? (...) E aí pô, quando eu encontro com as meninas aí eu falo: “gente o horizonte é só o começo!”. Uma vez um caboclo falou pra mim, o caboclo pena branca, ele falou pra mim: “moleca (bem baixinho assim, né?), porque ele vem numa energia bem, o horizonte é só o começo”. E eu entendi, eu entendi o que era isso, que o horizonte era só o começo sabe? Porque pra mim foi muito libertador e um encontro de caminho deu poder construir esse caminho, toda essa minha descoberta com a minha arte e me libertar, alforria na arte também. (...) E aí eu fui ter contato com os cadernos negros, conheci os cadernos negros, as minas me chamam para eu fazer parte dos mulheres de lua e aí eu vou conhecendo tudo, a minha arte transforma totalmente (...) falo “pô eu posso militar com a minha arte, conta minha história, a dança, eu sempre quis ser bailarina

clássica e eu não fui porque meu pai ele falava assim: “mas filha não tem bailarina preta, não existe bailarina preta”, ele falava isso, mas porque é, a gente não via isso como (pausa), uma possibilidade de profissão, entendeu? E também não tinha essa grana, como é que eu ia estudar o balé clássico, né? Eu fazia, o tempo que eu fiz balé foi na comunidade.

(...) A minha escola é sem parede, eu não tenho formação, não tenho formação em escola com parede, né? Então eu sempre também tive essa sorte, essa sorte que são os encontros, depois a gente vai entendendo as encruzilhadas, né? Os Odús, os caminhos de encontrar com os meus mestres, né? Então fiquei muito emocionada você lendo.

Pergunto como foi o seu processo de contato com a cultura africana, afro-brasileira dentro do Ilú e também em outras atividades, pergunto como esse processo aconteceu. Conta que:

Então acho que o primeiro contato é (pausa) quando eu conheço as meninas e aí veio, primeiro eu vi Beth lá (pausa) no teatro oficina tocando tambor, né? Pra mim de música afro que eu conhecia era o axé, e mesmo a dança afro eu também pra mim a dança afro era o afoxé, o axé, né? A dança. Eu tinha um contato com capoeira mas eu nunca tinha uma noção do que era isso, do que era uma cultura afro-brasileira, se entender nesse lugar né?

Então pra mim, quando eu já começo a fazer teatro estudar estéticas, porque daí tudo bem eu sou de uma escola sem parede mais mesmo hoje em dia né que eu também também dou aula (...) a gente é, você não tem referências, mesmo dentro da faculdade você sabe num se tem referências (pausa) pretas, né? Então você vai entendendo da nossa estética (ênfase em “estética”) então isso é, cara é maravilhoso! (...) De você entrar de frente com a sua cultura, de você ter esse pertencimento e disso ser o seu poder, disso ser a sua estética, de você conseguir criar uma narrativa. Então, é (pausa) expansão, né? Então isso é libertador, você vai se sentindo alforriado e você vai vendo o tanto que é lindo, o tanto que é grandioso e que é a vida para você conseguir entender a nossa cultura, porque ela é milenar.

(...) Foi muito libertador assim, é (pausa) eu começo a ir para sendo alforriada e mesmo eu trabalhando em grupos que não são grupos negros, que não são grupos pretos (pausa) a minha arte vai comigo (pausa), porque eu não acredito na arte é (pausa) ela sem a minha vida, sem eu trazer as minhas subjetividades, não é uma representação, eu não posso representar uma coisa que é também para gente sempre um desafio, como que a gente faz essa narrativa, é a nossa narrativa com pensamento fora de um pensamento é (pausa) ocidental, né?

Da gente não reproduzir isso é também para gente um desafio, né? É um desafio, mas é muito libertador eu sempre costumo dizer que quando eu entro em contato com a arte negra eu vejo que nossa, pú, o horizonte é só o começo mesmo. Eu fui eu pro Senegal, eu fui fazer lá (pausa) isso tem (...) eu acho que já tem uns 6 anos que eu fui fazer um estágio de dança lá (...) que é o momento que eu também falo assim, poxa eu preciso preciso entrar em contato com isso, a minha relação também com o corpo, né? Com o corpo que é a primeira coisa que nos é podado, que é aprisionado, né? É o corpo, que é linguagem, o nosso corpo ele é linguagem, então tudo isso é importante, quando eu tenho contato com a arte negra, eu começo a entender tudo, a corporeidade, né? Quem é você na sociedade, eu não tinha esse pensamento, do meu corpo negra na sociedade, inocente coitada. Inocente porque você se empodera e ao mesmo tempo também a tomada de consciência ela também é dolorida por isso que é importante a gente está em grupo, muda quando você está em grupo.

Então, você vai entendendo, né? Assim, meu pai, num se falava muito de racismo (...) meu pai ele sempre situava a gente assim: “a gente é preto a gente tem que ser o melhor”, era isso, “a gente que é preto a gente tem que ser o melhor a gente tem que ser o primeiro”, né? (pausa). (...) E daí também quando você tem contato com a arte negra daí você vai vendo o contato que você já sempre teve na verdade, na família, mas só que daí você não atenta, né? Magina, minha família, samba, minha vó ela tinha um, a gente chamava de “forte” assim, onde ela fazia as feijoadas, ela fazia as comidas, os meus tios faziam o samba, né? Minha vó era da umbanda e que também é diferente, toda vez ela colocava, às vezes ela colocava preto velho na terra (pausa) nove vezes, dez vezes, era: batim lá pediam reza e ela colocava preto velho na terra. A gente ia todo final do ano para praia (...) onde ela fazia o trabalho na água grande, né? Então a gente chegava, já descia na cachoeira pra ela fazer os trabalho na cachoeira, depois a gente montava, armava a barraca na praia, pra poder fazer a macumba na praia. Então, já estava tudo lá (...) mas sem a gente saber do do poder disso né? Culturalmente, né?

Pergunto se sua avó tinha um terreiro. Então, relata que:

É a minha vó tinha um terreiro, então era o que a gente chamava de quartinho de santo, porque era muito diferente antigamente assim, né? É isso que eu to falando pra você, hoje em dia a gente tem os dias a pessoa vai lá pega fichinha, o dia que é do preto velho, que vai vir atender as coisa num dia, isso na época dela, bateu lá o preto velho vinha na terra, ela rezava fazia tudo, (...) então a gente chamava que era quartinho de santo porque era um quartinho mesmo (...) aquela casa que tinha aquele quintal imenso que tem várias casinhas, né?

Então, pergunto como foi percebendo a relação entre a sua saúde mental e a sua participação no Ilú Obá De Min. Referente a esse processo, conta:

Tem a relação porque (pausa), é tudo muito doido (pausa), a gente vai tendo consciência, dói muito, você vê o tamanho da violência, né? (...) então, para mim o Ilú nesse sentido (...) é você está em grupo, é o afeto, é o empoderamento, porque é isso é o nosso poder. Quando a gente fala de poder a gente está falando de um poder em conjunto, a gente está falando de um poder em comunidade é você indivíduo coletivo, né? Então isso (...) salva nossa cabeça, porque é de pirar (...), é de enlouquecer (pausa).

Isso é uma coisa que eu sempre penso (pausa) eu sempre penso, e quando eu vou rezar eu rezo o meu primeiro meu primeiro ancestral, minha primeira ancestral, meu primeiro ancestral, eu sempre penso: “cara eu to aqui porque algum dos meus, um que seja, conseguiu atravessar o atlântico negro naquelas condições, eu sempre penso isso (pausa), quando está tudo muito difícil, eu falo: não cara perai valo lá eu quero essa força agora, eu quero a força desse ancestral, é essa força que eu preciso agora, e eu chamo (pausa) eu chamo (...).

É muita força, é muita fé, é muito poder, né? É muito poder e é essa força que nos mantém em pé e o coletivo, porque também, é isso, a gente está aqui porque são as pequenas grandes Áfricas, né? que a gente até traz agora como tema, eles criaram essas pequenas grandes Áfricas e que no fundo é isso a minha avó, a nossa família, elas são pequenas grandes áfricas é que depois você vai entendendo isso no macro, mas a gente já tá ali, nessas pequenas grandes Áfricas, a maneira como elas cuidam, né? A maneira como elas nos criam (pausa) eu tenho cenas lindas assim é porque eu os meus primos a gente tem quase as mesmas idades (...), que daí minha mãe, minhas tias engravidaram todas juntas, então eu lembro dessa cena um mamando no peito da outra, elas trocavam, né? Uma hora um mamava (...) a gente tem essa coisa de criar, um criar outro, né? É uma coisa muito nossa, é uma coisa muito África, né? De está todo mundo junto, é isso a minha vó construiu várias casas no quintal é um quilombo (pausa).

Então, pergunto se o tema do carnaval deste ano é Pequenas Grandes Áfricas. Conta que:

É, pequenas grandes Áfricas e suas encruzilhadas que era pra ter sido agora 2021, né? (...) Mas a gente jogou para 2022, pensando muito isso (...) entender a importância desse tema, né? Das pequenas grandes Áfricas, é o que nos mantém vivo.

Que nós somos a maioria, isso que nos mantém vivos, né? É, a gente pegar (...) trazer os ensinamentos de quilombos dos palmares (pausa), essa pequena grande África, né? Essa força, porque ali era isso era uma dinastia mesmo né? (...) Olha, o que nossos ancestrais conseguem fazer e resistir cem anos, sendo atacados, um ataque atrás do outro, né? (...) E o Ilú é uma pequena grande África também né? (...)

A partir dessa relato, questiono como enxerga a saúde mental, “o que é saúde mental para você?”. Sobre esse tema, diz:

Pra mim a saúde mental (pausa) ela é você está em paz consigo, né? Você buscar um equilíbrio dentro, pensando cabeça (...) trazendo o pensamento cabeça Ori, né? Não uma cabeça mas é um corpo pensante, a cabeça que ela não está desassociada desse corpo

Esse corpo que move, esse corpo que ele pode trazer essa autocura (pausa) pra você poder se conectar com o outro, com o todo, então isso pra mim é a saúde mental, né? Você dentro dessa sua morada, desse território, eu falo que o meu corpo é uma pequena grande África também, o nosso corpo é uma pequena grande África, ele é um território até comecei a desenvolver, experimentando, experiência, né? O corpo, território ancestral. Então nas minhas aulas o que eu trabalho, eu trabalho isso com as pessoas, o corpo como um território ancestral, independente de você ser negra ou não negro, mas é esse corpo pensando nos nossos ancestrais ainda mais antigos, (...) nossos ancestrais água, nossos ancestrais terra, vegetal, animal, do que a gente é formado desse cosmo, então eu acho que isso é um lugar de sanidade porque a gente buscando esse equilíbrio é também a maneira da gente não ser devorado, da gente tentar não ser devorado por tudo isso, né? Amenizar as nossas ansiedades, é porque é difícil, porque é isso a gente a gente precisa ter essa consciência de tudo isso, que é uma coisa que nos machuca para caramba mas ela vai nos dar o poder, porque e a gente está pensando num poder coletivo, né? Então acho que é isso assim pra mim, é o autocuidado, (...) você ter o seu autocuidado, cuidar de você se acariciar, te dar colo, né?

Estar bem no momento que você está sozinha, eu gosto de ficar sozinha, é (pausa) claro que a pandemia veio muito doída, mas eu também ganhei um amor na pandemia, mas eu tive um momento que eu fiquei bem sozinha, né? No começo da pandemia. Isso foi importante também pro meu autocuidado, porque eu sou muito do coletivo então isso também é uma coisa (pausa). Porque o lance de você está no coletivo num significa você ter que se diluir, né? (pausa). É a sujeita coletiva, mas não você se diluir, (...) pelo contrário (pausa), então também foi importante esse momento do meu autocuidado deu mergulhar (...) nos meus abismos, eu comecei a escrever mais, assim eu (...) escrevi muitos, muitos, poemas assim, nesse momento, foi uma maneira de se expandir como eu sou muito corpo fiquei muito dentro de casa, muito tempo sozinha o que me veio foi, foram escritas, né? Depois eu posso te passar umas coisas que daí de repente se você quiser usar lá, porque tem, sempre tem haver.

Vou te passar algumas coisas, eu entro numa antologia num livro e agora mais duas vão entrar num livro de antologia também de escrita feminina negra que é uma que eu escrevi do autocuidado eu vou passar pra você, sobre autocuidado que eu acho

que tem muito haver disso que a gente está falando, foi assim, um caminho que eu fiz (...) pra manter a minha sanidade, desse autocuidado assim, você vai curtir essa.

É, que eu chamo de corpo morada, quando eu comecei a escrever eu dei, eu primeiro tinha dado o nome de no meu colo e depois eu mudei pra corpo morada.

Digo, “reflexões da pandemia que ficaram ainda mais pulsantes né?”. Então, diz:

O que! Foi bom, porque eu vejo também isso (...) que pra essa transformação radical que é que você precisa, se a gente não consegue ir pra dentro da gente, cada um, (...) é difícil fazer essa transformação radical (pausa). Porque a gente sempre está pra fora, eu acho que esse que é o grande problema é sempre pra fora, tudo pra fora, que aí é o que eu to falando (...) aí se dilui porque, a ideia do coletivo não é você se diluir né (pausa) não é você se dilui (pausa)

Então, pergunto se percebe se no seu cotidiano como mulher negra existem obstáculos para o cuidado e para preservação da sua saúde mental. Conta:

Eu acho, é sempre uma construção, né? (...). São processos, então já tiveram momentos mais difíceis, porque acaba que entra também num momento de dificuldade de grana né? (...) É sempre uma preocupação, você sempre tem que está dando conta da sua sobrevivência isso é um obstáculo muito grande, né? (pausa). (...) eu não tive uma vida difícil, por exemplo, o momento que eu vivi com meu pai, com a minha mãe, na minha infância, a gente nunca teve dificuldade, nunca faltou nada (...)

(...) Tem uma coisa também, né Lê? Eu também, eu não tenho filho, eu não sou mãe, esse processo eu não passei também, que eu imagino que são também outras outras coisas, né? Que vem outros obstáculos então é isso os obstáculos a gente vai superando mesmo, né? São buscas e eu sempre assim, pra mim, os mais foda sempre foram nessa busca da sobrevivência, de você do seu dia a dia, de você pagar as contas, de você pagar o aluguel, de você prover a comida, né? De como você manter a sua dignidade, né? Quantas vezes que eu ia fazer um teste (pausa), e que eu tinha que pedir carona pro ônibus, eu tava lá toda linha e tinha isso, porque daí eu estava fazendo um teste então eu estava maquiada, bem vestida, e pedindo carona, né? Então eu já tive esses momentos que eu era bem mais jovem (...) mas isso não é descolado da onde eu venho, né? (pausa). De ser uma mulher negra, vim de uma família negra, nunca é descolado, né?

Então sim (...), sempre muitos obstáculos que a gente vai superando e aí vai ficando mais, se vai acalmando, vai acalmando o espírito, aí se pode abrir florescer para essas outras coisas e fortalece também (...) a sua mana, né? É assim que a gente vai fazendo, né? Então segura uma ali, outra segura agora, opa agora eu posso segurar, agora eu posso dar colo, agora eu preciso de colo, né?

Digo que estava assistindo no YouTube várias gravações dos carnavais e pergunto como é desfilar no Ilú Obá De Min. A participante Carolina conta:

É (pausa), pra mim são é sempre um dos melhores momentos da minha vida de todos os sentidos, né? Assim, como coordenadora, como diretora artística né, como mulher, como mulher negra, como militante, porque ali é o momento de tudo, né? Onde a gente traz a nossa realeza, onde a gente vai (...) homenageia uma mulher preta, a gente vai contar a vida dela que se cruza com a nossa vida, que essas encruzilhadas a gente vai trazer a arte negra, a gente vai trazer a nossa estética com toda força, a nossa música que é nosso corpo, que é a nossa corporeidade, né? Que a gente vai transformar São Paulo num terreiro urbano, que a gente vai banha com o nosso poder, a nossa força feminina, é um momento de poder assim muito foda,

muito foda (...) é o momento onde a gente coloca o nosso sonho na prática (...) é linguagem, né? É a linguagem, é transformar o silêncio em linguagem, né? Esse momento é (...) onde a gente transformou o nosso silêncio em linguagem, em festa, trazendo os nossos nossos orixás, nosso vodun (...) trazendo toda nossa ancestralidade, então é, nossa, a gente se prepara muito para isso, né? É sonho, você sonha, você fica sonhando a noite, você fica sonhando, você acorda cantando as músicas coreografia, é muita coisa, é muita coisa que atravessa, muita coisa que atravessa, né? Isso de poder estar junto nos ensaios, então nosso ensaio é muito mais do que um ensaio, num é que a gente vai lá ensaiar tocar, né? É muito mais do que isso, são os encontros, são as trocas, os cuidados, os autocuidados, é fazer visível também (...), a nossa autoestima fica elevada, né? Está todo mundo lindo, eu falei: nossa senhora Beth olha isso aqui, essas meninas gente! As meninas vão pro ensaio, falei: “nossa, é só realeza”, as meninas vão pro ensaio, estão indo pra uma festa mesmo. É um acontecimento, todas lindas, cabelo aqui, brinco, batom, boca desse tamanho .

Então, isso já é uma colcha de costura né? A gente já alinhava isso muito, muito antes né? E que tem, de tudo também, né? Não é só coisa legal, né? Não é só coisa legal, tem muita coisa também, tem embates também, né? Tem gente perdida tem de tudo, mas esse momento do cortejo é inexplicável assim para mim. Um cortejo que me marcou, sempre todos, cada um é uma coisa, mas um cortejo que me marcou muito foi quando eu trouxe a Carolina de Jesus que foi também a primeira vez que (...) eu trago uma personagem mesmo né? Assim, como personagem, né? Uma figura. (...) Homenageada como personagem, foi muito emocionante fazer a Carolina Maria de Jesus ali, trazendo o nosso olhar, trazendo nossa, foi bem lindo e aí a Iansã ela se transformava ela dava passagem para pra Carolina, né? Então para mim é sempre muito, ah muito lindo, porque envolve muita coisa ali, né? Minha mão está ali, direção. Eu aprendi muito também assim, com o Ilú, né? É minha escola também, né? Que é onde a gente vai aprendendo, fazendo e aí a gente vai vendo que a gente vai criando mesmo uma estética, uma maneira de trabalhar, né? Então isso alimentou de mais o meu trabalho como artista, (...) depois você vai, a gente vai tendo meio noção da gradiosidade do que a gente faz e fala: “pô a gente é foda, a gente é foda mesmo, né?”

É porque é isso, as inseguranças, né? A gente lidar com a com as inseguranças. com os medos, então o Ilú ajuda muito isso também, você fala: “fulana presta atenção olha, o que você faz lá”, “não é verdade, eu faço, eu posso sim, olha o que que eu faço ali”.

Em seguida, pergunto como é sua participação no Ilú Obá De Min hoje.

(...) Eu sou uma das coordenadoras, que nós somos em acho que 14 coordenadoras (...), faço a direção artística (...), eu e a Beth a gente pensa mais essa parte artística, espetáculo, o grande momento, né? Eu, isso eu desenvolvo mais com a Beth e eu com essa coisa da pandemia, assim, eu até estou num outro processo com os pênaltas, porque primeiro isso também, eu fiquei um tempo morando fora de São Paulo então também nesse tempo (...) eu chegava só para fazer então também isso foi um momento meio foda assim também, mas aí eu também peguei falei: cara num vou sofrer, esse momento é importante também, que eu chego e eu vou pensa nessa parte da arte, do artístico, tudo bem também, mas isso para mim ficava uma lacuna porque é isso o Ilú é muito mais do que isso (...) aí eu fiquei um tempo que eu num estava nisso tudo, isso é uma lacuna, isso faz uma falta. Quando eu cheguei para ficar como eu estou agora eu saquei essa lacuna (...). Eu escrevo com a Beth sempre os manifestos, a gente que escreve que é o manifestos também vai dar para gente um pouco esse caminho da construção da ópera, né? Que a gente chama de uma ópera, né? Uma ópera popular (...). Tem muitos artistas né? São 400, mais de 400 mulheres, né? Tem muitas corpas pensantes ali, muita coisa né, a gente só dá um caminho mesmo e depois vai sozinho (...), vai sozinho, sozinho juntos, né? Elas vão sozinhas, né? É só um pontapé de um primeiro pensamento mesmo assim.

Finalizamos nosso encontro. Posteriormente, a participante compartilha alguns de seus poemas. Destaco, dentre seus poemas, o poema “A ANCESTRALIDADE ME GUIA”, pois, a força ancestral, de nossos antepassados africanos, foi uma dimensão presente, durante nossa conversa, e que me tocou de forma importante.

A ANCESTRALIDADE ME GUIA

Meus passos vêm de longe

Enraizados de África

Pisando sobre as águas

Do Atlântico Negro

Boiando nas ondas das memórias

No vai e vem dos cabelos da Calunga

Morada profunda da Ancestralidade

Mergulho do desespero

Corpos atracados no cais da dor

Olhos vendados pelo medo

Lágrimas cristalizadas em café e açúcar

Suor de sangue escorre no rosto

Olho pro céu

O sol me dorme

O sol me dorme...

Caio no berço D'áfrica

Saberes Transladados são semeados

Dentro do meu Corpo_Ori_terra

Sonho Preto Sonho felicidade

Sonho África entrando em mim

Acordo um corpo Continente

Terra fértil de memória

Contendo liberdade.

4.4 Participante Lélia: “aquela imensidão de mulheres cantando e celebrando africanidade”

No dia 17 de junho de 2021 me encontro com a participante Lélia. Antes do nosso encontro, me envia sua Escrevivência contando sobre sua participação no Ilú Obá De Min. Leio sua Escrevivência antes de nos encontrarmos. Relata caminhos que trilhou, antes de sua participação no Ilú, e que contribuíram para sua chegada e participação no grupo e também dos momentos marcantes que vivenciou na associação. Relata em sua escrita:

Atualmente tenho uma relação muito íntima com o carnaval, embora essa paixão não seja tão antiga.

Em 2008, aos 23 anos, fui a Recife pela primeira vez, com o ‘pretexto’ de escrever o meu TCC da faculdade de jornalismo. Já entusiasta da música brasileira, muito influenciada pela obra do cantor e compositor pernambucano, Lenine, mergulhei na história dos ritmos de Pernambuco e resolvi escrever sobre as influências da indústria cultural no frevo.

Em 2012, retornei a Pernambuco, desta vez durante o carnaval. Fui tomada por uma alegria pungente, que de tão intensa parecia palpável. Ali a semente germinou e o carnaval virou a chave da folia no meu coração. Eu estava estudando história na Unifesp nessa época, e ir a Recife fazia parte de outro projeto de iniciação científica, agora sobre maracatu, que desenvolvi com dois grandes amigos, Luna Borges e Otávio Bomtempo (...).

Adiantando um pouco essa história, em 2014 fui convidada pelo Otávio, do parágrafo acima, para fazer parte de um bloco de carnaval que ele e uns amigos fundaram neste mesmo ano, o Nu Vuco Vuco. Aceitei, estou lá desde então. Foi assim que o carnaval de São Paulo começou a fazer parte da minha vida.

A partir desse interesse pelo carnaval feito em São Paulo, e também por conta da minha aproximação junto a coletivos formados por mulheres do movimento feminista e negro (...) comecei a ter bastante contato com mulheres que faziam parte do Ilú. (...)

O primeiro carnaval do Ilú Obá que eu efetivamente assisti, com conhecimento do que iria acontecer ali, foi em 2015. O tema era Carolina Maria de Jesus. Aquele foi o meu divisor de águas. Desde o desfile daquele ano, o Ilú se tornou o meu marco de início carnavalesco em São Paulo. A vontade de fazer parte do bloco só crescia, até que, em 2017, fiquei sabendo do processo de inscrição e que havia vaga para o naipe de vozes. Me inscrevi, consegui entrar e, desde então, coleciono emoções ano após ano.

A lembrança que mais me marca, com certeza, foi o meu primeiro desfile como integrante, na sexta-feira de carnaval, dia 09 de fevereiro de 2018. Vivenciar o Ilú de dentro é uma das sensações mais maravilhosas que pude sentir até hoje e digo isso com muita convicção. Naquele ano, o naipe de vozes ainda saiu em cima do caminhão de som, o que garantia às integrantes uma visão impressionante e privilegiada de tudo que estava acontecendo ali. Ver aquele mar de gente ocupando a Praça da República e seus arredores; aquela imensidão de mulheres cantando e celebrando africanidade, exaltando a força das mulheres quilombolas no centro da maior cidade da América Latina foi indescritível. Só de lembrar me dá vontade de chorar.

No início da conversa, nos apresentamos, em seguida, pergunto se poderíamos começar com a leitura de alguns trechos de sua Escrivivência. A participante Lélia autoriza. Então, leio alguns trechos de sua escrita. Ao terminar, pergunto o que sentiu ao ouvir sua Escrivivência. Então, diz:

Ah eu já to com vontade de chorar, que é assim, estou chorando na verdade.

É porque é isso né? Eu poderia escrever muito mais, mas é (pausa) ia dar um livro, assim porque realmente fazer parte do Ilú mudou a minha vida, mudou minha minha visão sobre várias coisas e ouvir você lendo um texto que eu escrevi e que (pausa) né, é estranho assim, né? É diferente, porque ah, não sei exatamente porque, mas achei interessante assim de ouvir você lendo, foi uma experiência nova.

Pergunto então como foi que entrou no Ilú e como é sua participação hoje dentro do Ilú. Conta que:

Eu entrei no Nu Vuco Vuco, em 2014 e aí eu entrei num curso de canto na Etec de Artes que fica ali na zona norte, e aí uma vez a gente estava tendo aula na sexta-feira de carnaval, isso 2015, e uma amiga falou assim: “ah hoje vai sair o Ilú” e eu já tinha visto o Ilú antes, numa virada cultural, mas eu num me atentei muito bem assim no que que era, eu achei bonito mas como tinha uns Orixás na perna de pau, eu num contextualizei o que estava acontecendo (...) e aí a primeira vez que eu vi o Ilú foi em 2015, que era o desfile da Carolina Maria de Jesus essa minha amiga Bárbara falou "ah hoje vamos sair mais cedo, a gente vai no desfile do Ilú na Praça da República, que vai ter lá e tal aí eu: “ah vamos e aí quando eu cheguei lá e aí eu vi e aquele monte de gente, a gente querendo ir perto da corda para poder ver mais perto, e a corda vai, a corda vem e você num consegue e aquela imensidão de gente, aquelas mulheres todas incríveis, (...) e o que você de longe é mais a imagem dos pernaltas mesmo, como eles estão mais alto né e aí eu falei meu deus eu preciso fazer parte disso aqui.

Foi ali que virou a minha chave (...) aí passou um tempo eu comecei a, isso eu falei no texto, fazer parte de alguns coletivos feministas e dentro do feminismo negro da marcha das mulheres negras, né? E aí a gente formou o Samba Negras em Marcha e dentro desses coletivos tinha muita gente que fazia parte do Ilú, né?

E aí também fazer algumas participações do Levante Mulher, que é o grupo de teatro que trata sobre a questão da mulher e da mulher negra na periferia, enfim, sobre a violência doméstica, várias coisas, e aí fazendo parte de alguns espetáculos do Levante Mulher, assisti novamente o Ilú, no Sarau das Rosas, que elas organizavam ali na casa de Cultura do Butantã e aí acho que já era 2017, e que rolou uma apresentação delas lá na casa de cultura e aí alguém falou assim: “ah vai te vai ter inscrição pro Ilú” eu falei: “nossa, agora é minha oportunidade, eu quero fazer parte”, e eu queria entrar na alfaia na verdade, né? Mas aí eu fiquei sabendo que iria ter no canto, eu assim, ah como eu num sei tocar alfaia eu vou entrar no canto que é um negócio que eu já sei vou tentar entrar lá, né? Aí depois, dentro tento mudar e tal aí entrei junto com a Jana que era do Levante Mulher e que também fez inscrição pro canto aí a gente entrou juntas pro carnaval de 2018 e aí quando eu entrei também foi outra sensação indescritível assim, porque primeiro você vai frequentando os ensaios, os ensaios são na rua e é muito, muito impressionante também, porque aquele bando de gente na Praça do Patriarca e aí essas mulheres ensaiando no meio da rua que já dá uma emoção, eu cantando do lado de Nega Duda que era alguém que eu já admirava absurdamente, falei: “meu deus que mulher, eu quero conhecer, quero”, e ver esse lado da Nega Duda que num é Nega Duda artista, né? Que é esse lado humano que alimenta todo mundo, que faz comida para todo mundo que contribui, colabora e tal, então foi o primeiro impacto, foi conhecer Nega Duda e foi

cantar para que aquelas mulheres todas toquem e dancem também, foi algo indescritível assim e cantar pros Orixás que era algo que eu nunca tinha feito também, porque embora tenha estudado bastante essa questão eu num sou de religião de matriz africana, né?

Então, cantar é, também foi um aprendizado porque é um aprendizado que é oral, então você tem que prestar atenção ouvir e cantar e reproduzir, e da forma correta. É (pausa), também essa coisa da hierarquia, do respeito das mais velhas, das mais novas, que também se pratica dentro dos terreiros e que no Ilú a gente tem como base também (...) e aí depois obviamente, esse impacto do primeiro desfile, né? Porque você se prepara, os ensaios do Ilú começavam (pausa) em outubro, então você vai de outubro a fevereiro ou março se preparando para aquele carnaval. Então é uma emoção gigantesca cantar na rua, mas também é (pausa) eu não tenho como te dizer qual é o tamanho da emoção de canta no desfile, né? (pausa) Porque é completamente diferente é uma outra emoção, é muito surreal e passa tão rápido que quando você vê, você fala: “nossa acabou”. É uma dose de adrenalina que vai até lá em cima e quando você vê o desfile acabou.

Pergunto, como percebe a relação entre sua saúde mental e a sua participação no Ilú.

Diz:

Eu acho que foi fundamental porque em 2016 eu perdi um irmão, meu irmão morreu aos 23 anos e aí também fez parte desse processo dos grupos, de participar também do carnaval e tal, tudo isso fez parte do processo de viver esse luto né? Então eu entrei no Ilú em 2017 (pausa) e aí eu acho que foi muito importante para mim estar ali dentro, me conhecer e também por conta dessa perda, as mulheres dali me ajudaram muito eu acho.

A partir do seu relato, pergunto se já havia pensado nessa relação. A participante diz, “Sim, eu sempre penso na verdade (...)”. Então, indago sobre como percebe a saúde mental, “o que é saúde mental pra você?”. Sobre esse assunto, relata:

Nossa, eu (pausa) eu acho que é você ter condições de desempenhar suas tarefas de uma maneira satisfatória, né?(pausa) é você conseguir dormir bem, e se você não tem saúde mental você não consegue realizar essas tarefas que são triviais do dia a dia, você não consegue dormir bem, você não consegue se alimentar bem, muitas vezes, é (pausa) então eu acho que desabafar, por exemplo, faz bem para sua saúde mental. (...) Então desse apoio de você entender, se colocar no lugar da pessoa e conseguir essa empatia, né? De pessoas que tiveram infâncias parecidas com a suas, que são mulheres que se parecem com você, é fisicamente, e que são mulheres que tem história (...) que quando você vive algo, automaticamente você tem aquela experiência e pode compartilhar com pessoas que tiveram experiências parecidas e essas experiências que você teve ajuda outras pessoas, então acho que tudo isso está ligado a questão da saúde mental, porque assim, né? Você consegue esse aporte, né? Dá pra poder compartilhar essas experiências e tirar alguma lição delas e converter isso numa forma de viver melhor assim.

Então, pergunto se percebe que na sua vivência cotidiana como mulher negra existem obstáculos para preservação e/ou cuidado da sua saúde mental. A participante Lélia relata:

Ah sim, com certeza sim, principalmente assim, eu sou uma mulher negra de pele clara e obviamente pra mim as questões elas são diferentes do que pra uma mulher que tem a pele mais escura que a minha, eu entendo esse meu lugar de fala, eu não considero um lugar de privilégio porque (...) eu comecei a descobrir que pessoas

brancas sempre sabe quem é branco e quem é preto (...). Também aí no meu caso, principalmente depois que eu deixei meu cabelo natural que eu comecei a perceber com mais veemência essa questão dessa diferença, né? Porque muita gente vem dar opinião sobre seu cabelo, seu corpo sem você pedir, é falando que ficava melhor do outro jeito ou que esse cabelo é feio, então aí é esses entraves, porque além de cantora eu sou funcionária pública (...) Então, aí é outra coisa, eu entrei na prefeitura numa transição (...) e aí essa transformação ocorreu nesse meio tempo que eu tô trabalhando lá, então as pessoas viam essa transformação e se achavam no direito de comentar, né? Então eu acho que principalmente com relação a esse meu outro emprego é que que ficou mais nítido pra mim essa questão de como isso me influencia assim, né?

Pergunto, se sua transição começou quando entrou no Ilú. Sobre seu processo de transição, conta:

E aí tem esse pontapé importante, nessa questão da minha negritude, que foi justamente entrar na faculdade de jornalismo, foi concomitante, eu entrei na faculdade aos 19 anos pelo PROUNI, eu fui (...) uma das primeiras turmas do PROUNI, que foi em 2005, eu entrei na faculdade de jornalismo e um tempo depois eu fui chamada nesse concurso da prefeitura, então eu entrei um pouquinho antes da faculdade e depois entrei na prefeitura (...) e na faculdade eu conheci o Juninho (...) ele sempre foi bastante ativo na questão do movimento negro (...). E aí o primeiro impacto que a gente sofreu e que me aproximou bastante do Juninho foi que (...) na universidade (...) eles tinham duas turmas de jornalismo à noite e isso nunca tinha acontecido pelo que o pessoal contava (...) eles separam em duas turmas, porque na primeira turma que era o primeiro A eles fizeram a turma com quem pagava a faculdade, a segunda turma eles fizeram só de prounistas então tinha os prounistas que pagaram 50% da bolsa, que pagavam 50%, e no meu caso acho que eram 8 eu e mais 7 pessoas que éramos bolsistas integrais, o Juninho também, obviamente, estava na mesma sala que eu era bolsista.

E aí conversando com o Juninho tal eu nessa época eu fazia relaxamento no cabelo eu nunca cheguei a alisar o cabelo mas eu fazia relaxamento pra ele ficar mais baixo e o Juninho né e aí essa convivência com o Juninho foi me abrindo os olhos. O Juninho fundou o Círculo Palmarino que é uma entidade na qual eu faço parte até hoje, porém um pouquinho mais afastada por conta da vida e tal, pandemia, essas coisas, e aí o Juninho me chamou pra uns, um sarau (...). No primeiro sarau que eles iam fazer a inauguração dessa entidade do movimento negro fui, e eu achei aquilo incrível e as pessoas falando e cantando RAP e tal e a partir do Círculo Palmarino eu conheci o movimento de poesia aqui na zona sul que é bastante forte e aí o Juninho me levou a primeira vez na COPERIFA, que é um sarau realizado na zona sul no bar do Zé Batidão e eu comecei a frequentar o sarau e eu morria de vergonha de canta assim né, e aí eu ficava e aí era muito engraçado que eu chegava no sarau e aí eu nunca entrava, nem sentava, eu ficava na porta vendo as coisas da porta assim, e aí o Cocão que era um dos apresentadores do sarau falava: “eu to ligado que se faz alguma coisa menina se vem todo dia aqui se fica aí, se num que ir se apresentar?”, eu: “não não, quero ficar aqui estou só olhando, só olhando”, aí uma vez, a primeira vez que eu cantei, o Juninho pôs o meu nome na lista sem querer, sem eu saber, e aí me chamaram

Aí eu fui, cantei a primeira vez, aí as pessoas gostaram muito e tal e, depois então a Cooperifa virou meio que a minha religião, tinha acabado de sair da igreja né então (...) virou meio que minha religião então toda quarta-feira eu ia, toda quarta-feira, toda quarta-feira eu saía do Embú ia pro Capão Redondo de ônibus, era mó role voltava tardão, saía correndo e aí assim, nunca ficava pro after que as pessoas ficavam conversando, sempre dava 11 horas saía correndo que era pra eu pegar o ônibus, consegui chegar em casa pra poder ir trabalhar no outro dia, né? E aí foi assim acho que uns 4, 5 anos e tal e foi a partir da Cooperifa que eu tive contato com movimentos como as Capulanas que são um grupo de teatro de mulheres negras

que falavam sobre essas questões, o Allan da Rosa que também sempre falou muito sobre a questão da negritude, Elisandra Souza, é o próprio Sérgio Vaz que falava sobre as questões da periferia. Então, foi nesse primeiro momento que eu comecei a ter contato com a questão da negritude que foi o Círculo Palmarino, a Cooperifa, depois o Sarau do Binho, Sarau do Ademar, eu comecei a transitar por esses saraus (pausa)

Mas aí numa questão mais da negritude de uma maneira geral, (...) depois já é 2010 pra frente, 2012 aí fui entrei na faculdade de História que também foi outra ruptura assim, porque eu tinha feito faculdade, mas estudei numa faculdade particular com bolsa, com bolsa do PROUNI e entrei em 2012 na universidade pública, fiz História na UNIFESP e foi muito louco estudar na universidade pública, né? Porque foi a primeira vez, por exemplo, que eu estudei com pessoas cujos pais tinham nível superior, porque pra mim era muito louco ver que assim, todas as pessoas da minha sala, por exemplo, tinham pais que eram taxistas, ou gente que trabalhava assim como minha mãe, como empregada doméstica, pedreiro, gente que trabalhava em firma e que não tinha curso superior, no máximo ensino médio, e aí eu comecei a conviver com pessoas que na universidade pública tinham um nível muito diferente, né? Um nível sócio diferente, muito diferente do meu, e também conheci a Patrícia que era uma professora preta dando aula de história da África, uma enciclopédia humana e aí a primeira vez que eu tive aula com a Patrícia eu me agarrei nela assim (...), tanto que a gente é amiga até hoje.

Eu larguei a faculdade não consegui terminar porque enfim, tem toda essa questão da dificuldade, eu moro no Embu, a faculdade de história da UNIFESP é em guarulhos, é muito longe daqui, eu demorava 3 horas e meia pra ir 2 horas e meia pra voltar, todo mundo ficava me zutando dizendo que eu tava fazendo duas faculdades em um, que eu podia fazer um curso à distância enquanto eu ia e depois eu tinha dois diplomas quando eu me formasse na UNIFESP, né? E aí eu não consegui me formar porque eu peguei todas as matérias que eu gostava no começo e aí depois sobraram só os professores mais zutados, as matérias mais é chatas, história moderna, eu percebi que eu não gostava muito dessa questão da história é moderna, história antiga essa coisa chata eurocêntrica, eu gostava mesmo das aulas da Patrícia.

Então se Patrícia desse um curso faria um curso da Patrícia, gostava de história do Brasil também, gostei bastante de história da América, mas essa coisa e eram uns professores empolados, (...) aí não tinha didática nenhuma, falei: meu vou sair daqui já deu pra mim, mas enfim, foi importante porque eu conheci a Patrícia e conheci esses meus amigos que me aproximaram mais da questão do Maracatu e tal, então também é um momento importante dessa minha trajetória, é e depois quando eu comecei a me aproximar desses coletivos, mas aí já mais pra 2015, 2016, que foram o Levante Mulher, Samba Negras em Marcha, comecei a conviver mais com as pessoas dos movimentos LGBTQIA+ então foi um outro momento bastante importante na formação do que eu sou hoje assim eu acho.

Pergunto se hoje continua participando de movimentos sociais. Afirma que sim e diz:

Sim, eu continuo participando do círculo Palmarino, né? Lá eu dou aula de canto pra mulheres, já dei aula no cursinho (...) a gente tem um cursinho popular lá, né? (...) acho que é isso, do Ilú, né? Que aí embora a gente não esteja tendo muita atividade por conta da pandemia, mas existem atividades que a gente desenvolve, eu participei do Rec Beat com o Ilú no começo do ano, participei da gravação do CD junto, que agora a gente vai lançar o CD da Lia, né? Vai lançar dia 19 tive a honra de participar do CD, poder cantar as composições desse carnaval e o naipe de vozes do qual eu faço parte e todos os naites do Ilú arranjaram um jeito de continuar fazendo algum trabalho durante a pandemia, então o Ilú mesmo, fez uma série de lives informativas contando a história do Ilú, a história do carnaval que foi muito interessante chamada Diálogos, tem lá no youtube. E o meu naipe a gente fez uma uma série de ações, a

gente fez rifa e aí fazia live, aí fazia lives cantando músicas do Ilú e a última atividade que a gente fez lá foi uma série de Lives sobre Exú e aí a gente levou a Kiusam de Oliveira, a Nega Duda e a Mafalda pra falar sobre esse orixá, então e aí o naipe de dança, a gente fez uma live linda (...) com as crianças do Ilú, então algumas das crianças que fazem parte foram falar sobre a experiência que é tocar no Ilú, que foi tão incrível, tem lá, dá pra ver depois (...) e aí realmente a última atividade que a gente fez foi essa do do do de sobre Exú

Indago sobre como foi seu processo de contato com a cultura afro-brasileira no Ilú e nessas outras atividades. Sobre seu processo de contato com a cultura afro-brasileira, relata:

Menina, também foi muito é, é muito interessante porque assim (...) aqui em casa por conta da minha mãe teve essa questão da religião evangélica e a minha mãe sempre fez parte de igrejas super conservadoras, (...) que é super machista (...) e aí embora eu sempre tive uma mente aberta por conta de gostar bastante de música e mesmo a minha mãe que gostava muito de música e ficava ouvindo músicas evangélicas, ela gostava também de outras coisas, ela ouvia bastante Elis Regina, ela ouvia, ela gostava muito do Milton Nascimento, então eu tinha essa curiosidade, mas ao mesmo tempo eu tinha esse medo que era nutrido por conta da religião que eles acham, eles fazem a gente acreditar que é do demônio, é tudo coisa do diabo, que você vai pro inferno e tal.

E aí dentro desses movimentos também da cultura periférica, eu fui tomando gosto por essa cultura afro-brasileira toda essa riqueza e tal via um pouco afastada porque tinha essa questão da religião que ainda não tinha conseguido me desvencilhar muito dela, mais fui começando a perceber e entender, e aí fazendo amigos que são da religião fui numa primeira festa achei muito legal, aí fui numa saída de um amigo que fez o santo, aí depois fui em outra e aí fui começando a entender e achar aquilo tão bonito, e (pausa) tão importante tão significativo, ver que a luta do povo negro perpassa por essa questão da religião também, e que essa religião que não dissocia a natureza do divino, que o divino é a natureza, o divino é você (...), onde os deuses dançam e tocam então isso tudo foi me trazendo uma curiosidade, a faculdade de história me ajudou muito também nesse sentido, porque a Patrícia trouxe muitas referências bibliográficas sobre isso que me ajudou também e tal, então eu acho que hoje em dia, eu me sinto à vontade nesse universo, embora não seja não seja da religião. Mas não sinto medo, muito pelo contrário sinto sempre uma curiosidade em saber, porque eu acho que o que traz o medo é o desconhecimento, então se você conhece e você entende e ouve o que as pessoas têm a dizer sobre aquilo, automaticamente você vai desfazendo esses preconceitos que você tinha ou que criaram sobre isso e que passaram pra você já em forma de preconceito, né?

Então, pergunto se percebe se no seu cotidiano como mulher negra agregou estratégias e redes que ajudaram na sua saúde mental. A participante Lélia relata:

Com certeza, com certeza, a gente faz lá no naipe um encontro todas as segundas, então aí tem encontros que a gente se reúne pra organizar as atividades que a gente vai fazer no instagram ou que a gente vai fazer é, pro Ilú, mas também tem dias que a gente se se reúne pra conversar e falar bobagem falar da vida, o que tá acontecendo bebê uma coisinha, comer, cada um come uma coisinha, a gente faz uma live e fala da vida. É, a gente perdeu uma ex integrante do Ilú, né? A Bel pro, por COVID, a Bel fez parte do naipe de vozes e (pausa) depois (...) ela tinha mudado pro naipe de alfaias no último carnaval ela já tinha participado do naipe das alfaias e foi uma perda bastante dura, né? Porque a Bel já tava no Ilú a muito tempo, eu entrei no naipe a Bel já estava e enfim ela me recebeu super bem, então foi importante pra gente também se unir, pra viver esse luto e pra compartilhar e pra falar: “olha gente vamos se cuidar vamos tentar está difícil a situação, né? Nesse momento, esta tudo muito difícil, mas o máximo que a gente consegue, se tiver passando por alguma coisa, liga pra gente fala uma com a outra, vamos tentar resolver. Então é, essas

estratégias no próprio grupo Nu Vuco Vuco a gente criou também o grupo das Vucas isso são sempre as mulheres, né? Que tão nesse movimento de se curar, de se ajudar, porque tem o grupo lá do que tem todo mundo, mas a gente resolveu colocar um grupo só com as mulheres nesse grupo, também tem a questão da gente se encontrar, da gente fazer é (pausa) leitura juntas, da gente fazer é, jogar juntas pegar um jogo na internet aleatório, jogar pra desanuviar porque está muito difícil pra todo mundo, então essas redes tem me ajudado muito na questão da saúde mental assim, porque em tempos de pandemia se não fossem acho que essas redes, eu não sei como é que estaria a situação, sabe?.

Assim, finalizamos nosso encontro.

4.5 Eixos Temáticos e Pistas Cartográficas

Foram elaborados três eixos temáticos, a partir da análise da implicação da pesquisadora, dos processos singulares de participação que emergiram do campo e da análise dos dados produzidos durante a pesquisa, sendo: as Escrevivências produzidas pelas participantes, as transcrições das entrevistas e os diários de campo.

Os eixos temáticos enunciaram pistas diante da pergunta inicial desta pesquisa: “Como a vivência de mulheres negras com a cultura africana e afro-brasileira contribui para a produção da sua saúde mental?”. Vale ressaltar, também, que os eixos foram elaborados a partir das proposições das pistas norteadoras do método cartográfico.

Os eixos temáticos produzidos ao longo do processo foram: 1) *Processos de cura e cuidado*; 2) *Processos de formação de rede* e 3) *Estratégias de sobrevivência e afirmação da existência*. Estes eixos foram enunciados por terem sido comuns nas falas das participantes, durante as entrevistas, além de incorporarem trechos dos relatos das participantes em que foram atribuídos maior intensidade na fala, expressões corporais, apresentando momentos disruptivos, indicando uma abertura para o compartilhamento da experiência.

5 DISCUSSÃO

O eixo 1) *Processos de cura e cuidado* apresenta pistas sobre processos de cura vivenciados pelas participantes a partir do encontro com a cultura negra, promovendo processos de empoderamento, e os cuidados que mantêm em seus cotidianos como forma de preservação da sua saúde mental. Vale ressaltar que estes processos de cura e cuidado, presentes nos relatos das participantes, surgem frente à necessidade de empoderar-se diante da vivência de violências produzidas pela intersecção entre as estruturas de poder do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, e que, conseqüentemente, produzem nos cotidianos das minorias sociais o sofrimento psíquico. Assim, as estruturas de poder de gênero, raça e classe,

modernos aparatos coloniais, repetidas vezes, atingem mulheres negras (AKOTIRENE, 2018), como relatam as participantes Ivone e Nzinga:

E acho que a saúde mental é uma pauta essencial, mas que diante de um cenário é... (pausa), tão frágil de vivência, principalmente das mulheres negras, acaba se tornando um privilégio.

Então a gente precisa tomar um cuidado, sei lá, eu contei três coisas: racismo, LGBTfobia, machismo, tem três vezes mais motivos pra gente ter que cuidar da nossa saúde mental, tem três vezes mais vetores de perigo em cima da gente.

Ainda, as participantes seguem relatando situações em que evidenciam a interferência do racismo no âmbito das suas vivências cotidianas. Sobre a construção social do racismo, vale ressaltar que este se constitui enquanto uma forma sistematizada de discriminação, possuindo o conceito de raça como seu fundamento; manifesta-se de forma consciente ou inconsciente, levando à desvantagens ou a privilégios para indivíduos, de acordo com o grupo racial pertencente (ALMEIDA, 2019). Deste modo, a partir da história colonialista do Brasil, em que foram colonizados os povos originários e africanos, opera-se o privilégio social em torno da branquitude. Nesse sentido, uma das formas de operacionalização da branquitude enquanto norma vigente e, conseqüente, do privilégio social conferido ao indivíduo branco, ocorre através da incorporação do discurso colonialista. Segundo Foucault (1971), o discurso traduz as lutas, os sistemas de dominação operantes, mas também representa aquilo que o sujeito busca apoderar-se, ou seja, o discurso representa poder/potência. Neste sentido, Souza (1983), aponta para as ausências de discursos elaborados por negros acerca de sua vida emocional, apontando, através de seus estudos, a assimilação por pessoas negras de discursos da branquitude. O que pode ser identificado através da fala da participante Carolina:

Meu cabelo era sempre assim batidinho aqui curtinho, eu pra mim assim, usar roupa com cor, nunca na vida! tipo... nossa imagina usar vermelho, preto... não usa vermelho não, sempre sabe, com roupa branca, preta, cinza, era assim, eu sempre andava assim, minha adolescência andei assim. Então é e aí se vai entendendo né? assim, meu pai nunca, não se falava muito né? de racismo (...) meu pai ele sempre situava a gente assim: “a gente é preto a gente tem que ser o melhor”, era isso, a gente que é preto a gente tem que ser o melhor a gente tem que ser o primeiro, né?

Deste modo, sobre um olhar que se volta à experiência de ser negra e aos aspectos emocionais gerados diante do ser negra em uma sociedade que se organiza e estrutura diante da cultura eurocêntrica, a descoberta de ser negra perpassa para além da constatação dos aspectos físicos que caracterizam “o negro”. Saber-se negra é ter experienciado violações da sua identidade, ter sido submetida à exigências e expectativas de assimilação da cultura eurocêntrica, “mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua

história e recriar-se em suas potencialidades” (SOUZA, 1983, p.18). Conforme, o relato da participante Carolina:

Então você vai entendendo da nossa estética, então isso é... cara, é maravilhoso porque você vai criando uma narrativa, se fala: pô! eu posso criar minha narrativa! você vai entendendo a força e o poder disso, de você trazer a arte negra porque é o lugar a onde a gente constrói a nossa história, onde a gente traz a narrativa, essa história que é apagada... daí você vai tendo a consciência, você vai vendo o tamanho do poder disso.



Foto enviada pela participante Carolina.

Assim, pode-se compreender que os processos de cura agenciados a partir da experiência e vivência com a cultura negra ocorrem através da possibilidade de poder deslocar-se e expandir-se da zona do não-ser em que a pessoa negra se encontra e, poder, construir uma narrativa própria sobre si. Ocorrendo a transição da zona do não-ser para o processo de empoderamento ou potencialização de si, pela possibilidade de realizar uma

afirmação da sua existência. A zona do não-ser se estabelece à medida que o ser branco constitui-se enquanto norma, através da produção e assimilação social do discurso colonista de desumanização do corpo negro, atribuindo à pessoa negra atributos de inferiorização (FANON, 2008). Deste modo, o deslocamento da zona não-ser e a construção de processos de cura das participantes são agenciados através do trabalho de preservação e divulgação da cultura africana e afro-brasileira promovido pela associação, assim como, pelo trabalho de fortalecimento social da mulher negra, permitindo às mulheres a construção de novas narrativas e percepções de si, e, também, das mulheres em seu entorno, produzindo assim, novas subjetividades. Como aponta a participante Ivone:

(...) porque fazer parte desse coletivo... impacta em muitos fatores da sua identidade. Então, primeira coisa: só tem mulheres, se entra num coletivo que tem quatrocentas mulheres, a gente começa a se rever assim, (pausa) e se rever porque a gente tem produções culturais que são muito diminutas nas possibilidades de existência de mulheres, eu acho que isso adoce a gente né? Quando a gente liga a TV, vê a série e parece que a gente tem que ser uma daquelas personagens que num num... geralmente não se encaixam tanto né, eu acho que a partir daí a gente já vai criando essa estrutura de auto-ódio né, pelo não reconhecimento, mas sobretudo pelo como o racismo ele opera muito sofisticado né? (...)

e a gente entra no Ilú e amplia essa possibilidade, nossa isso aí já é uma total mudança, porque a gente começa a se odiar bem menos, se vai se odiando menos, se entendendo, até que se começa a se amar porque, por essa valorização do próprio produto, projeto, trabalho do bloco, né?. Como que eu não vou amar o bloco, amar aquelas mulheres, amar tocar e não vou amar a mim mesma, que faço parte daquilo? (pausa).

Nesse sentido, compreende-se que os processos de cura das mulheres negras através da cultura negra ocorre, entre outras formas, através da possibilidade de construir uma nova narrativa sobre si, por meio de referenciais de valorização da negritude, processo que se constitui enquanto empoderamento e cuidado de si. Em uma tradução a grosso modo, empoderamento significa “dar poder”, e quando assumimos que estamos dando poder, em verdade, falamos na condução articulada de indivíduos e grupos por diversos estágios de autovalorização, autoafirmação, autorreconhecimento de si mesmo, de suas habilidades humanas, de sua história, e, sobretudo, uma compreensão sobre a sua condição social, política, e, ainda, um estado psíquico perceptivo do que ocorre em seu entorno (BERTH, 2018), ou seja, o empoderamento, como tomamos nesta pesquisa se traduz em potencialização objetiva e subjetiva.

A partir das dores geradas pela intersecção de opressões que, como apontado pelas participantes e por Akotirene (2018), repetidamente atinge mulheres negras, estas mulheres criam cuidados cotidianos, tecidos em âmbito individual e coletivo com outras mulheres. Sobre o cuidado com a saúde mental, as participantes Nzinga, Carolina e Lélia relatam:

Então a saúde mental tá ligado com a saúde física, tá ligado com saúde como um todo e é assim que eu vejo, então, por isso que eu hoje, por exemplo, faço exercício e sei que fazendo exercício eu to cuidando de ter uma mente saudável também, eu saio com as minhas amigas e eu percebo que isso me dá uma energia pra semana inteira, pra viver bem a semana inteira (...)

Então, eu acho que desabafar, por exemplo, faz bem pra sua saúde mental e no Ilú a gente encontra bastante isso; não, não na questão de “olha vamo fazer hoje uma roda de conversa com todo mundo”, mas desse aborte de você conseguir conviver com mulheres que (pausa) às vezes também têm histórias muito parecidas com as suas.

Então se a gente não está juntas, se a gente não tá num grupo, se a gente não tá num coletivo, trocando sonhos, acreditando nos sonhos e onde o nosso afeto é potência... é esse é o nosso slogan “o nosso afeto é potência”, porque é isso (pausa), sem o afeto, sem a poesia, sem a arte, eu acho muito difícil manter a sanidade, eu acho muito difícil (...) muito difícil, sozinha né? sem o tambor, sem nossos orixás.

Nesse sentido, a partir do relato das participantes, compreende-se que o estar em grupo constitui-se enquanto ferramenta de cuidado de si e de outras mulheres. No entanto, também relatam sobre o cuidado que é tecido de forma singular em seu cotidiano, através da relação com o tambor, com as plantas, com as divindades de matriz africana, com a prática de exercício físico, com a arte.

Estas estratégias de cuidado evidenciam a importância do afeto nos processos de produção de saúde mental. Pois, o afeto pode ser compreendido enquanto uma dimensão relacionada à experiência corporal, entendendo o corpo integrado em sua dimensão física e psicológica. Assim, os afetos podem ser definidos como as afecções do corpo através das quais sua potência de agir pode ser aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (JUNIOR, 2013). Assim, as participantes relatam as afecções que aumentam e estimulam sua potência de agir e assim geram processos de cuidado que contribuem para a preservação da sua saúde mental.

O eixo 2) *Processos de formação de redes* nos apresenta pistas sobre os processos de formação de rede de relações entre as mulheres do Ilú Obá De Min e também em outros espaços de cultura negra. Assim, através do relato da participante Carolina, é possível identificar que as redes de relações construídas entre as mulheres da associação possibilitam a construção de redes de suporte diante de momentos de dificuldade.

Mas eu saí de casa, foi uma opção (pausa) foi uma opção e aí eu também não queria levar uma preocupação pro meu pai e pra minha mãe, porque também nunca faltou nada. mas também nunca tava sobrando, então eu passei momentos bem difíceis (...) esses momentos difíceis também era superado com isso, com esse coletivo de mulheres pretas, né? (...) uma ajudando a outra... então eu acho que sim, já tive muitos obstáculos, hoje em dia eu tô num momento melhor, onde eu posso inclusive ajudar outras manas

Nesse sentido, compreende-se que o ser humano vive em uma rede de relação e que estas relações formadas entre pessoas e o ambiente fornecem possibilidades de apoio em

momentos de crise e/ou mudança, fortalecendo os meios de subsistência humana e de participação social como as possibilidades de emprego, educação, amizade, lazer, relações de suporte e afetos (JULIANO; YUNES, 2014). Ainda, a partir do relato da participante Carolina, é notório que essa rede de relações criadas ocorre através da especificidade de um coletivo formado por mulheres negras. Deste modo, percebe-se que existe uma Dor comum às mulheres negras, e que essa dor comum produz um sentimento de irmandade entre as mulheres negras. Piedade (2017) aponta que se a sororidade é um conceito que a âncora o feminismo, que está relacionado ao sentimento de irmandade gerado entre as mulheres, impulsionando o movimento feminista. Entre as mulheres negras emerge o conceito de Dororidade, sendo este conceito relacionado à dor vivenciada pelas mulheres negras, em decorrência do machismo, que soma-se à dor provocada também pelo racismo. Nesse sentido, este conceito carrega a dor mas também, especificamente, o sentimento de irmandade gerado entre mulheres negras. Como aponta a participante Ivone:

E aí eu acho que em relação a saúde mental tem vários conceitos (...) do fazer parte de um grupo, e a gente pensar num público que é majoritariamente excluído, da constituição de grupos na escola, né? em casa, na própria sociedade (...) É só a gente imaginar como é importante pro adolescente por exemplo fazer parte de um grupo, pro adulto, pro ser humano né? encontrar seu agrupamento, numa espécie coletiva. E aí você passa por uma vida né, que existem várias situações de exclusão desse povo, né? e aí eu acho que o Ilú ele é um movimento inverso né? Movimento de inclusão é desse povo num lugar, especificamente do nosso público que são mulheres, mulheres negras (...).



Foto enviada pela participante Ivone.

No entanto, como relata a participante Carolina, e a autora Piedade (2017), a Dororidade possui relação direta com a dor sentida pelas mulheres negras em decorrência das estatísticas que evidenciam vivências dolorosas e a maior incidência de homicídios entre a população negra.

(...) porque (pausa) é tudo muito doído (pausa), a gente vai tendo consciência é dói muito, você vê o tamanho da violência né, você vê o tamanho da perversidade, quando você começa entender o colonialismo... até hoje eu tô estudando (...) eu fico muito mal, eu fico muito mal, mesmo sabendo tudo, mesmo a gente vivendo isso no dia-a-dia, entendeu? É muito doído (...) né? você sabe que você, você ter essa noção, né? Do que dentro do projeto, o projeto é te matar, não te deixar viva, esse é o projeto né? Quando a gente tem noção disso, é muito doído, é muito doído (pausa).

Como aponta o Atlas da Violência, divulgado em 2017, entre o período de 2005 a 2015, enquanto o homicídio de mulheres não negras diminuiu 7,4%, atingindo 3,1 mortes para cada 100 mil mulheres, o índice de homicídio de mulheres negras, no mesmo período, teve um aumento de 22%, atingindo 5,2 mortes para cada 100 mil mulheres. O Atlas também aponta que no mesmo período entre 2005 e 2017, no Brasil, enquanto houve uma diminuição de 12,2% do número de homicídios de indivíduos não negros, o índice de homicídio de negros cresceu 18,2% (IPEA; FBSP, 2017).

Percebe-se também, através do relato da participante Lélia, que a criação de relações de afeto foi um fator que fortaleceu sua permanência ao ingressar na faculdade, diante das exclusões sofridas.

(...) tem um pontapé importante nessa questão da minha negritude, que foi justamente entrar na faculdade de jornalismo, foi concomitante, eu entrei na faculdade aos 19 anos pelo PROUNI e na faculdade eu conheci o Juninho. Ele sempre foi bastante ativo na questão do movimento negro, fez parte da juventude do PT, fez parte da fundação do PSOL (...) e aí, o primeiro impacto que a gente sofreu e que me aproximou bastante do Juninho foi que (...) lá eles tinham duas turmas de jornalismo à noite e isso nunca tinha acontecido; pelo que o pessoal contava, fizeram a turma com quem pagava a faculdade, a segunda turma eles fizeram só de prounistas (...) nessa época eu fazia relaxamento no cabelo eu nunca cheguei a alisar o cabelo, mas eu fazia relaxamento pra ele ficar mais baixo (...) e aí essa convivência com o Juninho foi me abrindo os olhos (...) aí o Juninho me chamou pra um sarau (...) e eu achei aquilo incrível e as pessoas falando e cantando RAP.

Assim, compreende-se que a rede de apoio social consiste em um conjunto de sistemas e pessoas significativas, compondo os vínculos de relacionamentos recebidos e perceptíveis pelo sujeito (JULIANO; YUNES, 2014). Sobre a dimensão dos sentidos atribuídos à construção de sistemas e pessoas que compõem a rede de apoio social, vale ressaltar, como aponta a participante Lélia, que a afirmação da negritude apresenta-se enquanto uma

dimensão dos significados atribuídos à construção de relações, para a constituição da rede de apoio social. A negritude nos últimos anos passou a adquirir uma diversidade de “usos e sentidos”, em decorrência da maior visibilidade dos conhecimentos produzidos sobre as relações étnico-raciais em âmbito internacional e nacional. Deste modo, negritude passou a ser um conceito dinâmico, possuindo seu caráter político, ideológico e cultural. No âmbito político, a negritude apresenta subsídio para a atuação do movimento negro organizado. Em âmbito ideológico pode ser apreendida como o processo de construção de uma consciência racial. E na dimensão cultural, representa a valorização das manifestações culturais de matriz africana (DOMINGUES, 2005). Através do relato da participante Lélia, pode-se compreender que o próprio processo de mobilização ideológico e cultural da negritude é articulada através de redes sociais criadas por pessoas negras.

Também podemos compreender a construção das redes de apoio social, pelas participantes, a partir do conceito de aquilombar-se. Segundo Souza (2008) o movimento de aquilombar-se consiste em várias estratégias e mobilizações criadas pelos quilombos, terras de preto, mocambos, dentre outras denominações existentes, no decorrer da história do país, buscando manter sua integridade física, social e cultural. A partir das proposições da autora sobre o conceito de aquilombar-se e do relato das participantes, compreende-se que a criação das redes de apoio social perpassa por uma mobilização em busca do aquilombar-se, pois, a criação das relações pessoais e sistêmicas pelas participante perpassam pelo objetivo poderem afirmar sua existência, ou seja, manterem sua integridade física, social e cultural enquanto mulheres negras.

O eixo 3) *Estratégias de sobrevivência e afirmação da existência* consiste na própria afirmação e vivência da cultura negra como estratégia de sobrevivência. Através da fala da participante Carolina, é possível compreender como a população negra mantém-se viva:

o que nos mantém vivos, né? Que são os quilombos, que é a arte negra, né? Que são os terreiros, que são as as escolas de samba (...) as comunidades, a favela, os morros, né? É, são as pequenas grandes Áfricas.

Nesse sentido, a sobrevivência é apontada como a própria possibilidade de existir a partir da cultura negra. Assim, estes espaços, apontados como pequenas grandes Áfricas e que conferem à população negra a manutenção da vida, são compreendidos como quilombos. Pois, os quilombos sejam aqueles legais (como os terreiros, afoxés, associações, escolas de samba, dentre outros), quanto aqueles socialmente considerados “ilegais” ambos consistem

em uma unidade, uma afirmação humana, étnico e cultural, relacionada a um tempo e que integram uma prática de libertação, assumindo o comando da própria história (OLIVEIRA, 2019).

Ainda, a participante Nzinga aponta que através da cultura afro-brasileira pode-se aprender ferramentas de sobrevivência através dos conhecimentos adquiridos com a cultura afro-brasileira. Relata:

E quando eu vou na cultura afro-brasileira é uma coisa que me diverte muito, me ensina ferramentas de sobrevivência. Então na capoeira, por exemplo, tem uma mestra de capoeira que ela ensina a Jade, que também é muito minha amiga, ela fala quando a outra pessoa que tá lá dentro da roda com você, entre aspas "seu adversário", mas a pessoa que tá jogando com você, quando ela começa a fazer uns movimentos muito loucos e você não sabe o que tá acontecendo, você só se afasta e observa e tá tudo bem, você não é obrigado a tá jogando com ela o tempo todo da música, se você não sabe o que tá acontecendo ou se você tá até assustado com o que tá acontecendo.

A partir da fala da participante Nzinga é possível compreender que as narrativas orais apresentam-se enquanto estratégias de sobrevivência ao permitir que conhecimentos ancestrais, de matriz africana, continuam sendo transmitidos a gerações futuras, concomitantemente, este processo relaciona-se à permanência da vida cultural de um povo. Nas sociedades africanas as narrativas orais constituem-se como pilares, fornecendo aporte para os valores e crenças transmitidos pela tradição. Assim, permite circular a dimensão simbólica da cultura originária local, o que facilita sua manutenção e contribui para que esta mesma cultura possa resistir diante do contato com a outra que lhe foi imposta, pelo colonizador branco-europeu. A milenar prática da oralidade permite, nesse sentido, a difusão de vozes ancestrais, buscando manter os valores do grupo, em um constante exercício de sabedoria (DUARTE, 2009).

A participante Lélia conta sobre sua percepção de como os estereótipos de gênero e raça influenciam em como as pessoas a tratam. Diz:

Porque muita gente vem dar opinião sobre seu cabelo, seu corpo sem você pedir, é... falando que ficava melhor do outro jeito ou que esse cabelo é feio, então aí é esses entraves, porque além de cantora eu sou funcionária pública (...) então aí é outra coisa, eu entrei na prefeitura numa transição (...) e aí essa transformação ocorreu nesse meio tempo que eu tô trabalhando lá, então as pessoas viam essa transformação e se achavam no direito de comentar, né? Se eu usava um turbante fala assim: "ah lá Camila hoje veio fantasiada da mulher do Acarajé. Olha que coisa horróssima!" E esse no começo eu não sabia como reagir a isso né, mas depois também com a maturidade e a questão de me de me encontrar com essas mulheres de dentro desses movimentos, também fui adquirindo esse arcabouço pra rebater essas questões, essas críticas, é de forma que as pessoas pararam de me encher o saco. Então hoje em dia eu deixei de ser ah... a bobinha (...) pra se aquela ah... cuidado com ela que ela é um pouco nervosa; que também tá dentro do outro estereótipo, né? de que mulher preta é raivosa... Então você não tem o direito de falar nada, mulher tem que ser quietinha (...).

Percebe-se a partir do relato da participante Lélia que o empoderamento possibilitou-lhe a elaboração de estratégias de sobrevivência diante das agressões sofridas em seu ambiente de trabalho, pela intersecção das estruturas de poder de gênero e raça. A medida que o empoderamento consiste, também, em um estado psíquico perceptivo do sujeito diante do que passa ao seu redor, está relacionado com a autoaceitação e autovalorização, em algum nível, de suas características culturais e estéticas herdadas através da ancestralidade, e que é inerente para que se construa novas percepções de si mesmo, sobre o mundo e de suas habilidades, para que possa criar ou descobrir em si ferramentas ou mesmo poderes de agir, no meio em que vive, em prol da coletividade (BERTH, 2018). Nesse sentido, o empoderamento pode fortalecer a elaboração de diversas estratégias e/ou ferramentas de sobrevivência criadas por mulheres negras em seu cotidiano.

Diante do relato da participante Lélia também é possível identificar a operação do racismo recreativo. A medida que o racismo recreativo representa um tipo de política cultural, possuindo um caráter discursivo, apresenta-se a necessidade de analisar os processos responsáveis por produzir as representações sobre as minorias sociais. O racismo recreativo também nos revela que o humor não surge de forma espontânea, as piadas são produzidas culturalmente, são manifestas por meio de sentidos culturais existentes na sociedade. Assim, a produção do efeito cômico está relacionada aos significados culturais presentes nas mensagens que circulam por meio das interações entre os sujeitos. Portanto, “ele é um tipo de mensagem que expressa o status cultural de que as pessoas gozam em uma determinada comunidade” (MOREIRA, 2020, p.94).

Ainda, as participantes Ivone e Carolina apontam que a sobrevivência está relacionada diretamente com o acesso do ser humano aos recursos que permitem o suprimento de suas necessidades básicas como alimentação, moradia e emprego.

é sempre uma construção também né? (...) são processos... então já tiveram momentos mais difíceis (...) de moradia, que são coisas que mexem com a sua sanidade né? é sempre uma preocupação né?, você sempre tem que tá dando conta da sua sobrevivência, isso é um obstáculo muito grande, né? (pausa) Como que se vai pensar em “agora eu vou parar e vou passar um creme no meu corpo” se você tá pensando o que se vai comer, entendeu? (...)

porque pra cuidar da mente, a gente tem que comer, tenho o que comer? ta morando num lugar legal? Tem emprego? Está sendo amado? (...) infelizmente a gente vive numa sociedade que nem todas tem o mínimo, que é isso né? uma comida, uma casa, um emprego... porque sem isso tem algumas pautas que acabam se tornando supérfluas, né?

Nesse sentido, a saúde mental está também diretamente relacionada às condições de sobrevivência humana, ou seja, o sofrimento psíquico também apresenta relação intrínseca à

estrutura de classes sociais, visto que, essa estrutura produz no âmbito social desigualdades no que se refere ao acesso do capital social que garante ao sujeito o acesso a recursos para o suprimento de necessidades básicas. No entanto, vale retomar que na perspectiva interseccional nenhuma estrutura de poder encontra-se deslocada de outras, como pode ser observado sobre os índices de empregabilidade, no Brasil, a partir do recorte de gênero e raça. Segundo dados do Ipea (2011, p.27) entre os anos de 1995 e 2009 “a menor taxa de desemprego corresponde à dos homens brancos (5%), ao passo que a maior taxa remete às mulheres negras (12%)”.

Como apontado no eixo 2, a Dororidade gera no cotidiano das mulheres negras um sentimento de irmandade que possibilita a criação de redes de apoio social diante de momentos de dificuldade, no entanto, não diminui-se a responsabilidade do Estado em promover políticas públicas sociais que efetivem a reparação históricas de minorias sociais, como mulheres negras. Assim, as políticas públicas, no cenário brasileiro, têm se caracterizado por admitir uma perspectiva social com vista à implementação de medidas e ações de natureza redistributiva ou assistencial contra a pobreza, baseado na concepção de igualdade. No entanto, após o processo de redemocratização, através da ação dos movimentos sociais, passou-se a exigir também por parte do Estado ações que tratem sobre a baixa participação de grupos específicos da população em setores de atividade social, como a educação e o trabalho (HAAS; LINHARES, 2012).

6 CONCLUSÃO

A partir do método da cartografia foi possível identificar possíveis pistas sobre como a vivência e experiência de mulheres negras com a cultura africana e afro-brasileira contribuem para a produção da sua saúde mental. Foi notório, a partir do relato das participantes, que a vivência com a cultura negra em um grupo protagonizado por mulheres, especialmente por seu trabalho de fortalecimento sociocultural da mulher negra, possibilitou às mulheres o empoderamento e sua potencialização e, conseqüentemente, a vivência de processos de cura através da possibilidade de construção de suas próprias narrativas sobre si. Além disso, foi possível identificar práticas de cuidado em saúde mental que realizam seu cotidiano, e que são apresentadas sobre uma dimensão relacional, ou seja, o cuidado que é produzido através da relação estabelecida com outras pessoas, objetos, plantas, com atividades cotidianas.

Através do conceito de Dororidade foi possível compreender que a dor sentida pela mulher negra, como resultado de violências geradas a partir do sexismos e do racismo, está relacionada com o sentimento de irmandade existente entre mulheres negras, sendo este

sentimento fortalecedor das redes de cuidado tecidas entre elas. Além disso, a aproximação com o conceito de negritude também é apresentado como fator significativa da rede de relações construídas e da vivência em espaços de cultura negra. Por fim, visto que o racismo se constitui de forma estruturante na sociedade brasileira, estruturando inclusive a produção de subjetividade, a sobrevivência física, psíquica e social passa a ser uma preocupação central para pessoas negras, que seguem produzindo formas de resistência seja, culturalmente, através da criação coletiva de possibilidades para que possam continuar existindo através da sua cultura, seja através da produção de redes para o enfrentamento das desigualdades sociais e raciais que atingem mais mulheres negras do que a população em geral.

Ainda, a partir dos dados produzidos identifica-se a necessidade do desenvolvimento de mais trabalhos que evidenciem a compreensão que mulheres negras, em contato com a cultura afro-brasileira e africana, possuem sobre “saúde mental”, a fim de descolonizar o conhecimento em torno deste conceito, assim como, das práticas de cuidado profissional em saúde mental. Acrescenta-se que conhecimentos em torno do conceito de saúde mental foram apresentados pelas participantes da pesquisa, no entanto, devido às limitações do tempo de sua realização e conclusão da pesquisa, não puderam ser apresentados na discussão deste trabalho, mas serão retomadas em futuros desdobramentos deste estudo. Além disso, aponta-se as limitações da pesquisa referentes à investigação da interface entre cultura negra, saúde mental e interseccionalidades realizada no contexto sociocultural da região Sudeste do Brasil, especificamente, na cidade de São Paulo e no período da pandemia da Covid-19. Assim, apontamos a necessidade do desenvolvimento de estudos sobre esta relação abrangendo também outras regiões do país, incluindo a produção presencial de dados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte - MG: Letramento: Justificando, 2018.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

AMARANTE, P. *et al.* Revisando os Paradigmas do Saber Psiquiátrico: tecendo o percurso do movimento da reforma psiquiátrica. In: _____. (Org.). **Loucos pela vida**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995, p. 21-50.

AMORIM, A. K. de M. A.; SEVERO, A. K. de S. Saúde Mental, cultura e arte: discutindo a reinserção social de usuários da Rede de Atenção Psicossocial. **Revista Interinstitucional de Psicologia**, v. 12, n.2, p. 282-299. 2019.

ARBEX, D. **Holocausto brasileiro**. 1. ed., São Paulo: Geração Editorial, 2013.

AZEVEDO, B. M. de S.; CARVALHO, S. R. Diário de Campo como ferramenta e dispositivo para o ensino, a gestão e a pesquisa. In: _____; FERIGATO; Sabrina Helena. (Org.). **Conexões: Saúde Coletiva e Políticas da Subjetividade**. 1ed. São Paulo: Hucitec, 2009, v. 1, p. 204-219.

BERTH, J. **O que é empoderamento**. Belo Horizonte - MG: Letramento: Justificando, 2018.

BRASIL. Lei 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília - DF. Disponível em : <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110216.htm>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BRASIL, **Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental no Brasil**: documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS, Brasília, 2005.

BRITO, M. A. de M.; DIMENSTEIN, M. Contornando as grades do manicômio: histórias de resistências esculpidas na instituição total. **Aletheia**, v.28, p.188-203. 2008.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, E. de C.; MECCA, R. C.; BARBOSA, N. D. Experiências estética, exercício cultural e produção de vida: implicações contemporâneas no âmbito da Terapia Ocupacional em Saúde Mental. In: Matsukura, T. S.; Salles, M. M. (Org.). **Cotidiano, Atividade Humana e Ocupação: Perspectivas da terapia ocupacional no campo da saúde mental**. 1ed. São Carlos: EdUFSCar, 2018, p. 8-200.

COSTA ROSA, A. C. O modo psicossocial: um paradigma das práticas substitutivas ao modo asilar. In: AMARANTE, P. (Org.). **Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000. p. 141-168.

DAVID, E. de C.; VICENTIN, M. C. G. Nem crioulo doido nem negra maluca: por um aquilombamento da Reforma Psiquiátrica Brasileira. **Saúde Debate**, v.44, n.44, p. 264-277. 2020.

DOMINGUES, P. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Revista de Ciências Sociais**. Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40. 2005.

DUARTE, Z. A tradição oral na África. **Estudos de Sociologia. Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**., v.2, n.15, p. 181-189. 2009.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, p. 1-193, 2008.

FERIGATO, S. H.; CARVALHO, S. R. Pesquisa qualitativa, cartografia e saúde: conexões. **Interface - Comunic., Saude, Educ.**, v. 15, n. 38, p. 663-675, 2011.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**, aula inaugural no College de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola, p.6-79, 1971.

GARCIA, P. T.; REIS, R. S. **Redes de atenção à saúde: Rede de Atenção Psicossocial – RAPS**. São Luís: EDUFMA, 2018.

GOMES, N. L. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 23, p. 75-85. 2003.

HAAS, C. M.; LINHARES, M. Políticas públicas de ações afirmativas para ingresso na educação superior se justificam no Brasil?. **R. bras. Est. pedag.** Brasília, v. 93, n. 235, p. 836-863. 2012.

IPEA, **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Retrato das desigualdades de gênero e raça.** Brasília: Ipea, 4ed, p. 7-39, 2011.

IPEA; FBSP. **Atlas da Violência 2017.** Rio de Janeiro, p. 2-75, 2017.

JULIANO, M. C. C.; YUNES, M. A. M. Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência. **Ambiente & Sociedade.** São Paulo, v.17, n.3, p.135-154. 2014.

JUNIOR, C. A. P. Sobre o corpo-afeto em Espinosa e Winnicott. **Revista EPOS.** Rio de Janeiro, v.4, n.2, p. 1-15, 2013.

LEITE, V. C. de O.; NOLASCO, E. C. Conceição Evaristo: escrituras do corpo. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade,** v.5, p.1-10. 2019.

LIMA, F. F. **Percepções e experiências de mulheres atuantes no campo da saúde sobre violência de gênero.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós graduação em terapia ocupacional, UFSCar, 2020

MATTHIAS, A.; ABREU, M. Da cultura popular à cultura negra. In: ABREU, Martha; *et. al.* (Org.). **Cultura negra: festas, carnavais e patrimônios negros.** Niterói: Eduff, 2018, p.15-18.

MIN, I. O. D. **Nosso Afeto é potência.** 1º ed. São Paulo: Edição do Autor, 2019, p.12-241.

MOREIRA, A. **Racismo Recreativo.** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra., 2020.

ODA, A. M. G. R.; DALGALARRONDO, P. O início da assistência aos alienado no Brasil ou importância e necessidade de estudar a história da psiquiatria. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fun.,** no 1, 2004.

OLIVEIRA, L. P. R.; CASSAB, L. A. O movimento feminista: algumas considerações bibliográficas. In: **III Simpósio Gênero e Políticas Públicas.** Universidade Estadual de Londrina, 2014.

OLIVEIRA, L. S. O quilombismo: uma expressão da filosofia política afroperspectivista. **Problemata: R. Intern. Fil.,** v.10, n.2, p. 128-146. 2019.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre, Editora Sulina, 2015.

PASSOS, R. G. “Holocausto ou Navio Negroiro?”: inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. **Argum.** Vitória, v. 10, n. 3, p. 10-22. 2018.

PEREIRA, M. de O.; PASSOS, R. G. **Luta Antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica brasileira.** Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2017.

PIEIDADE, V. **Dororidade.** 1º ed., Editora Nós, 2017, p. 1-64.

RIBEIRO, D. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos,** v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016

SANTOS, A. M. C. C. Articular saúde mental e relações de gênero: dar voz aos sujeitos silenciados. **Ciência & Saúde Coletiva,** São Paulo, v. 14, n.4, p. 1177-1182, 2009.

SANTOS, M. As cidadanias mutiladas. *In*: CARDOSO, R. *et. al.* (Org.). **O preconceito**. São Paulo: IMESP, 1997, p.133-144.

SILVA, M. C. O impacto do racismo na saúde mental das vítimas. **Psicologia.PT**, 2018.

SMOLEN, J. R.; ARAÚJO, E. M. Raça/cor da pele e transtornos mentais no Brasil: uma revisão sistemática. **Ciências & Saúde Coletiva**, v. 22, n.12, p. 4021-4030, 2017.

SOUZA, B. O. **AQUILOMBAR-SE**. Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, N. S. **Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2º ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, p.1-88, 1983.

TEDESCO, S. H.; SADE, C.; CALIMAN, L. V. A entrevista na pesquisa cartográfica: A experiência do dizer. **Fractal. Rev. Psicol.**, v.25, n.2, p.299-322, 2013.

ZANELLO, V.; FIUZA, G.; COSTA, H. S. Saúde mental e gênero: facetas gendradas do sofrimento psíquico. **Revista de Psicologia**, Brasília - DF, v. 27, n. 3, p. 238-246, 2015.

ZANELLO, V.; SILVA, R. M. C. Saúde mental, gênero e violência estrutural. **Rev. bioét. (Impr.)**, v. 20, n.2, p. 267-79, 2012.

ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

1. O que é saúde mental para você?
2. Você percebe que no seu cotidiano como mulher negra existem obstáculos para o cuidado e/ou preservação da sua saúde mental?
3. Você percebe que a sua vivência como mulher negra agregou estratégias e redes que ajudaram na sua saúde mental?
4. Como é/ou como foi a sua participação no Ilú Obá De Min?
5. Você já desfilou no Bloco Afro Ilú Obá De Min? Como foi para você desfilar no carnaval no Bloco?
6. O que você pensa sobre a relação entre a produção da sua saúde mental e a sua participação no Ilú Obá De Min?
7. Como foi o seu processo de contato com a cultura africana e afro-brasileira no Ilú Obá De Min e outras atividades?