



Artigo

Interseccionalidade Gênero, Raça e Classe: o Museu da Pessoa como Elemento de Ruptura do Desmentido Social

Ana Paula Leivar Brancaleoni

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - FCAV
ana.brancaleoni@unesp.br
<http://orcid.org/0000-0002-5927-4175>

Rosemary Rodrigues de Oliveira

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - FCAV
rosemary.oliveira@unesp.br
<https://orcid.org/0000-0002-1349-659X>

Resumo

Objetiva-se, no presente trabalho, apresentar o “Museu da Pessoa” enquanto possível espaço de testemunho, ruptura com o desmentido social e promoção do respeito às diversidades, destacando a interseccionalidade gênero, raça e classe. Utiliza-se metodologia qualitativa, por meio de análise documental. Coletaram-se dados referentes à proposta do Museu em si e, em segunda etapa, empreendeu-se análise de histórias de duas pessoas que enfrentaram LGBTfobia, interseccionada às dimensões raciais. Considerando que partimos da compreensão de que cada testemunho é único, singular e nunca total, promoveu-se o diálogo de cada história escolhida com conceitos elencados: desmentido, trauma, identificação com o agressor, confusão de línguas, testemunho.

Palavras-chave: Lgbtfobia; Testemunho; Desmentido social.



Abstract

This article aims to present “Museu da Pessoa” as a possible stage for giving testimony, breaking with social disavowal, and promoting respect to diversity, with emphasis to the intersectionality between gender, race, and class. It uses a qualitative methodology through document analysis. Data was collected on the proposal of the museum itself and later were analyzed the stories of two people who have face LGBTphobia intersected with racial realities. Considering we understand that each testimony is unique, singular, and never a totality, each story chosen for this research was in dialog with the concepts of disavowal, trauma, identifying with the aggressor, confusion of tongues, and testimony.

Keywords: LGBTphobia; Testimony; Social disavowal.

Introdução

Andar, olhar, sentar-se, falar, qualquer gesto empreendido por uma pessoa vem sempre balizado e avaliado, pelos ditames acerca do que é permitido àquele corpo fazer, parâmetro constituído a partir do genital, com o qual se nasce. O que se é e como é desejável que aquele corpo performe? Butler (2002) apresenta o conceito de performatividade de gênero, indicando que não há um gênero natural, mas sim o oposto disso, na medida em que o binarismo de gênero se mantém na reposição contínua de uma estilística dos gestos, movimentos, de corpos que se materializam, reproduzem-se e produzem formas de existências contingentes ao socialmente esperado. Assim, não é o sexo que determina o gênero, mas o inverso. Mas, vejam! Não há reprodução completa: vacila-se! Há corpos e existências que escapam, sendo dissonantes à cisheteronormatividade, que pressupõe a linearidade entre genital de nascimento, orientação do desejo e gênero. É importante frisar que essa normatividade inclui reprimendas e violências ainda mais sofisticadas para quem transita entre os gêneros, quem não coaduna em sua identidade e expressão ao que seria esperado para uma pessoa com o seu genital de nascimento.

As rupturas com os ditames cisheteronormativos, assim como ocorre com questões relativas à classe social, raça e gênero de forma interseccionada, lançam vidas à condição de descartáveis. São vidas precárias frente às quais não se mobilizam forças institucionalizadas de proteção, mas ao invés disso, nem sequer ocupam o status de serem pranteadas, quando são assassinadas



violentamente por aparatos que, em tese, deveriam protegê-las. A título de registro, o Brasil é o país que mais assassina a população LGBTQIA+, ocupando por 13 anos seguidos o lamentável primeiro lugar no ranking de maior número de mortes por LGBTfobia. Campeões mundiais! Segundo o Dossiê "Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras", organizado por Benevides (2022), entre os anos de 2017 a 2021, foram registrados 781 assassinatos, vidas consumidas por essa máquina mortífera da intolerância às diversidades. E sabemos ainda que os números são subnotificados. Registra-se também a dimensão racial dos assassinatos, em sua maioria de pessoas pretas. Alijam-se, portanto, pessoas à condição de não humano, de não merecedores de existência digna e reconhecida, à condição de abjetos (Butler, 2002).

Dessa forma, é preciso destacar que as questões étnico-raciais se interseccionam à sexualidade em nossa sociedade, sendo o trabalho de combate ao racismo, como direito humano universal, também negligenciado. Ao apresentarmos o conceito de interseccionalidade nos posicionamos a partir de Collins (2019) que ao definir interseccionalidade diz se tratar da “abordagem que afirma que os sistemas de raça, classe social, gênero, sexualidade, etnia, nação e idade são características mutuamente construtivas de organização social que moldam as experiências das mulheres negras e, por sua vez, são formadas por elas” (Collins, 2019, p. 460). Collins e Bilge (2021, p. 15), por sua vez, afirmam que a interseccionalidade investiga como as “relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais da vida cotidiana”. As mesmas autoras destacam a interseccionalidade como ferramenta de investigação analítica em constante processo de construção e que pode ser utilizada como uma forma de práxis crítica, rejeitando a falsa dicotomia entre a academia e o ativismo ou entre o pensar e o fazer. A interseccionalidade, assim, pode ser vista como um instrumento político, analítico e também teórico metodológico que questiona as opressões em função do patriarcado, do capitalismo, do racismo que são estruturantes e que geram desigualdades.

Dizer das precariedades vivenciadas em nenhuma medida significa afirmar que as resistências, criações e reinvenções não sejam empreendidas com todo vigor. A simples presença de “corpos que vibram”, pretos e pobres, em espaços antes reservados a dada elite, põe em xeque o instituído



e promove efeitos disruptivos na reposição da norma. Destacamos as lutas e conquistas por visibilidade e representabilidade.

No que se refere às pessoas que rompem com a cisheteronormatividade, a grandeza dos desafios para a mudança do quadro de violência às mesmas se expressa na força que a agenda moral, pautada em ódio e intolerância às diversidades sexuais e de gênero, ocupa nos processos eleitorais brasileiros, indicando o grande conservadorismo que ainda reside entre nós. Uma simples fala de que determinado candidato, se eleito, transformará os banheiros em Unissex tem mais poder de determinação da escolha do voto de parte da população do que uma condição acentuada de fome e pobreza assolando o país.

Kilomba (2016) nos diz sobre a máscara do silenciamento, cujo uso era imputado a pessoas negras escravizadas. Ela era formada por uma parte metálica posta no interior da boca, entre a língua e a mandíbula, fixada por duas cordas por detrás da cabeça, sendo uma em torno do queixo e a outra do nariz e da testa. Compreende-a como sendo a explicitação de todo um processo colonialista, de políticas sádicas de conquista e dominação próprias dos regimes de silenciamento brutal dos que são configurados como “os Outros”. Assim, a dimensão da linguagem e a hierarquização das diferentes línguas são fundamentais na compreensão e enfrentamento de violências e opressões.

Considerando as diferentes linguagens, convidamos Ferenczi, psicanalista húngaro contemporâneo de Freud, a contemplar-nos com uma leitura, que inicialmente se refere a determinadas relações estabelecidas entre adultos e crianças, mas que compreendemos poder ser ampliada para outros contextos de relações sociais. O autor nos fala sobre a confusão de línguas entre adultos e crianças, especialmente vinculadas a situações de abuso sexual. Segundo ele, o adulto se anuncia e interpreta a criança a partir da linguagem da paixão, própria de sua onipotência, e que vai de encontro à língua da ternura, que seria da ordem da ilusão lúdica infantil (Ferenczi, 2011).

Como afirmam Osmo e Kupermann (2012, p. 332), ao discutirem a dimensão das linguagens e sua relação com o trauma, “a ideia da confusão de línguas parece colocar em jogo o problema da multiplicidade de línguas, muitas vezes os adultos e as crianças não falam a mesma língua, eles são estrangeiros entre si.” O traumatismo, contudo, se efetiva pelo desmentido, em que quem



experienciou a relação abusiva, não encontra escuta e reconhecimento à violência. Portanto, o trauma se concretiza quando se busca escuta, seja ela individual ou social, no que se chama de tempo do testemunho, e é desautorizado em sua dor, por meio de uma interpretação do sofrimento do sujeito através de linguagem e sentidos que não lhe são próprios. Assim, as pessoas LGBTQIA+, pretas e pobres, em nosso país, têm suas experiências subjetivas desautorizadas por meio da linguagem cisheteronormativa e da branquitude que balizam e reduzem compreensões, enfrentando a confusão de línguas, sendo instituído o desmentido social. Não há escuta para suas vivências, mas fala-se por essas pessoas a partir dos estatutos instituídos.

Pensando na condição da criança, Ferenczi (2011) afirma que a atitude dos cuidadores frente àquela que é abusada, como se nada tivesse acontecido, desautoriza a compreensão e a versão da mesma, na medida em que suas experiências narradas são ignoradas ou diminuídas. Frente a isso, quem sofre o desmentido deixa também de se autorizar e sustentar suas percepções a esse respeito. Destaca-se que, se assume a versão do violentador, ao invés da sua, e, com isso, recusa os dados sensoperceptivos e mnêmicos da experiência, tendendo à clivagem. O desmentido, assim, dá-se pela negação do reconhecimento da violência e do sofrimento. Como afirma Kupermann (2016), “em Ferenczi, o paradigma maior do fenômeno traumático é o abandono, na forma da indiferença em relação à experiência do sofrimento do outro (p.14).”

Reiteradas vezes, ao terem suas dores silenciadas e percepções negadas, a população LGBTQIA+, preta e pobre, está exposta ao desmentido social. Nesse processo traumatogênico, compreende-se que pode se processar a identificação com o agressor, que se manifesta, inclusive, nos momentos em que repõem a fixidez da heteronormatividade e da branquitude, julgando-se a si e às demais pessoas pelo crivo opressor, socialmente constituído. Como afirma Gondar (2012, p.196), discutindo o arcabouço teórico Ferencziano:

A originalidade de Ferenczi consiste em atribuir ao desmentido a vivência do trauma: “O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico” (Ferenczi, 2011, p. 79). (...) Por desmentido entenda-se o não-reconhecimento e a não-validação perceptiva e afetiva da violência sofrida. Trata-se de um descrédito da percepção, do sofrimento e da própria condição de sujeito daquele que vivenciou o trauma. Portanto, o que se desmente não é o evento, mas o sujeito.



No contexto de desmentido social, a dimensão do testemunho ganha destaque. Koltai (2016) apresenta-nos os testemunhos como uma composição entre confissão, documento histórico e reflexão que aquele que testemunha faz sobre si próprio, não sendo apenas uma manifestação da memória, mas sim uma atividade do pensamento no processo de compreensão daquilo que seria inumano como sendo produção política humana. Nesse sentido, é sempre um contar endereçado, quem escuta é responsável por ser capaz de ouvir a destruição e também a resistência a ela.

Selligmann-Silva (2008) posiciona o testemunho como necessidade elementar de quem foi submetido a uma violência radical, sendo uma condição de sobrevivência. Narrar as dores e os traumas ocupa, dessa forma, o lugar primeiro do desejo de renascer, sabendo-se, contudo, que o testemunho é único e singular e nunca será total, existindo sempre sob o signo de sua impossibilidade, de seu colapso.

Souza e Garcez (2020) convidam Alloa (2018) na construção do conceito de testemunho que, na compreensão dos autores, é fundamentalmente vinculado aos atos memórias, demarcando a transição de uma dimensão individual àquela da memória coletiva. Indicam que o testemunho supera a separação estanque entre presente e passado, convocando a uma compreensão de temporalidade, que questiona o passado, destituindo-o do lugar ideal, como um passado em si, posicionando-o por meio de suas sobrevivências como elemento que é capaz de assombrar e moldar o presente. Nesse sentido, tem-se um presente que pode ser inquirido pelo passado, que também pode ser modelado, reinventado, elaborado pelo presente. Diz-se, portanto, de uma temporalidade relacional. Os autores destacam o testemunhar como um ato experiencial, no qual não se pretende uma representação do passado, mas sim partilhar uma experiência com a intenção de que a mesma não se repita. Pressupõe-se, dessa forma, relação intrínseca do sujeito do conhecimento (narrador) e do objeto (experiência), sustentando uma lógica experiencial do passado, na vinculação com as pessoas que o viveram, configurando-se, portanto, como ponto de vista entre outras miradas possíveis, atribuindo ao passado uma condição frágil e indeterminada, de modo que sejam sufocadas outras vozes sobre eles.

O testemunhar apresenta-se, assim, tanto como um projeto quanto uma política de tempo. Projeta-se o futuro considerando-se os erros do passado como contraexemplos para o presente, em que os atos coletivos de violência necessitam ser firmados e lembrados de modo que sejam



evitados. Compreende-se que os testemunhos têm o papel fundamental na constituição de memória e primado ético para lidar com a violência e suas derivações na contemporaneidade, rompendo com arquivamentos e apagamentos dos traumas sofridos, inscrevendo a violência a contrapelos (Souza & Garces, 2020).

Ficam-nos as questões: que espaços e condições sociais de testemunho podem ser encontrados por pessoas LGBTQIA+, interseccionadas à questão de raça e classe, que sofreram condições de violência impetradas pela cisheteronormatividade e branquitude? De que forma esses testemunhos podem compor uma memória social de modo a fazer frente aos processos de abjeção? Quais seriam as possibilidades de processos sociais e educativos promotores do respeito à diferença?

Diante do exposto, o objetivo do presente artigo é apresentar o “Museu da Pessoa” enquanto possível espaço de testemunho, ruptura com o desmentido social e recurso para promoção do respeito às diversidades, com destaque às dimensões de gênero, raça e classe, de forma interseccionada.

Para tanto, utilizou-se uma metodologia qualitativa, conforme Bodgan e Biklen (1997). Como instrumento de coleta de dados, seguiu-se a análise documental (filmográfica e textual), disponibilizada no site <https://museudapessoa.org>. Foram coletados dados de duas naturezas, a primeira delas referente à proposta do Museu da Pessoa em si, buscando apresentar seus fundamentos, caminhos históricos e realizações, almejando identificar os efeitos das mesmas na possível constituição de espaços de testemunhos e rupturas com o desmentido social a grupos minorizados. Em uma segunda etapa, foram analisadas histórias de pessoas que enfrentaram LGBTfobia, interseccionada às dimensões raciais, e que constituem o acervo digital do Museu. Registra-se que o site oferece como recurso a busca de histórias por temas. Para as buscas, foram utilizados os seguintes termos: lgbtfobia, homofobia, transfobia. Resultaram 45 histórias, sendo elencadas duas delas para o presente artigo. O critério de escolha foi a vivência da LGBTfobia explicitamente interseccionada com as dimensões de raça e classe, com elementos explícitos dos efeitos do colonialismo. Considerando que partimos da compreensão de que cada testemunho é único, singular e nunca total, não trabalharemos com categorizações das histórias nos processos de análise. Ao invés disso, promoveu-se o diálogo de cada história escolhida com os conceitos



elencados como eixos do presente trabalho, a saber: desmentido, trauma, identificação com o agressor, confusão de línguas, testemunho, tempo relacional, comunidade de destino.

Museu da Pessoa: História, Rede e Memorial

Fundamentado no reconhecimento do valor de narrar a própria história, bem como de compartilhar e valorizar trajetórias e narrativas de indivíduos, Karen Worcman, historiadora e antropóloga, criou, em 1991, o Museu da Pessoa. Trata-se de um espaço democrático, aberto a quem deseja registrar sua história, assim como conhecer a história de outros, objetivando contribuir com a democratização da memória social, da constituição de uma sociedade em que o reconhecimento e a valorização do outro tenham ênfase, compreendendo que toda pessoa possui um papel como agente de transformação da história, devendo ser respeitada e compreendida. Sustenta-se que, ainda que haja cada dia mais contato entre as culturas e pessoas diversas, o respeito e visões não hierarquizantes das diferenças ainda são escassos. Ao invés da história múltipla que considera a diversidade, na qual cada um tem sua palavra preservada, o que se depara é com o silenciamento de pessoas e grupos minorizados (Museu da Pessoa, 2023). Assim, busca-se que a mudança social esteja no horizonte, sendo:

colocada como impacto desejado pelos projetos de memória. Articular pessoas por meio da produção e conhecimento de suas experiências é fundamental para romper o isolamento de alguns grupos sociais e impulsionar processos de mudança das relações sociais, políticas e econômicas. Ouvir o outro é o primeiro passo para respeitá-lo (Museu da Pessoa, 2023, p.11).

Constitui-se como organização da sociedade civil de interesse público, sem fins lucrativos, tendo sua sede física na cidade de São Paulo. No ano 1997, lançou seu primeiro site e, em 2003, o portal (www.museudapessoa.net), que permitia que pessoas e comunidades criassem sua própria coleção de histórias. Essa experiência brasileira do Museu da Pessoa é inspiração para a constituição de três núcleos internacionais que formam a Rede de Núcleos do Museu da Pessoa: Braga, Portugal (www.museu-da-pessoa.net), Bloomington, Indiana, EUA, (www.bloomington.in.us/~mop-i) e Montreal, Quebec, Canadá (www.museedelapersonne.ca)



(Museu da Pessoa, 2023). Assim, as tecnologias digitais e seus avanços, impulsionam ações locais e mais amplas do Museu, fortalecendo a efetividade de alcance da efetivação de seus princípios:

Esse é o objetivo do Museu da Pessoa: um mundo onde a tecnologia seja utilizada para articular as narrativas e incentivar cada pessoa, grupo ou comunidade a ser autor de sua história – própria e coletiva. Podemos vislumbrar um futuro em que a narrativa histórica da sociedade possa conter múltiplas “vozes”, incluindo, sem hierarquia, histórias de vida de indivíduos de todos os segmentos da sociedade e onde a história de cada um será um ponto de nossa teia social. (Museu da Pessoa, 2023, p. 10).

Desenvolveu-se uma metodologia para registro e difusão de narrativas pessoais baseada nas técnicas da História Oral. Conta-se com acervo diverso com cerca de cinco mil histórias de vida e seis mil fotos e documentos digitalizados. Realizaram-se, ainda, cerca oitenta projetos de memória nas áreas de memória institucional, desenvolvimento comunitário e educação, que resultaram em diferentes produtos, tais como: materiais temáticos e didáticos, exposições, documentários, museus virtuais e base para ações pedagógicas e culturais. Reconheceu-se a importância da disseminação da metodologia, estimulando escolas, sindicatos, empresas e organizações sociais a compartilharem suas histórias (Museu da Pessoa, 2023). Afirma-se a dimensão da constituição de rede como um dos princípios organizativos na medida em que quando:

(...) se multiplica o número das vozes e se ouvem mais pessoas, novos testemunhos passam a fazer parte desse grande arquivo. Com isso ganha a história: em diversidade, riqueza e representatividade. REDE, percebida como espaço necessário para que todos os relatos se conectem. Para que essa memória seja múltipla é necessário que exista um espaço, um ponto onde todos os relatos se conectem, um lugar em que estejam organizados e ordenados, de maneira que essa memória se torne disponível e possa ser utilizada como fonte em educação, em políticas públicas (Museu da Pessoa, 2023, p. 11).

No que se refere à memória, parte-se da compreensão de que a mesma é seletiva (resultado de operação consciente ou não) e abarca tudo aquilo que a pessoa retém em sua mente como resultado de suas experiências. Dessa forma, não se trata de um mero depósito daquilo que nos acontece, mas sim um acervo de situações que são marcantes. Pautando-se nessa compreensão, tem-se a história como a narrativa que articulamos a partir dos registros da memória. “Toda história é uma articulação de passagens que ficaram marcadas. Numa sociedade sempre há quem tenha o



poder de registrá-la em jornais, livros, arquivos etc.” (Museu da Pessoa, 2023, p. 11). Esse movimento, portanto, se opõe ao lugar comum a que estamos submetidos diuturnamente:

Vivemos em uma sociedade que continuamente nega uma grande parte de seus saberes e trajetórias. Como se fossemos uma pessoa que só levasse em consideração cinco por cento de suas experiências para viver o presente e vislumbrar o futuro. Já nos primeiros anos da escola, a maioria dos livros didáticos nos acostuma com a construção de uma narrativa única (Museu da Pessoa, 2023, p. 9).

Oxalá assim, talvez se constituam espaços de rupturas e descentralização, repondo o valor da memória ao nosso cotidiano, tal qual o papel desenvolvido pelos Griots - antigos guardiões e contadores de história em povos africanos (Museu da Pessoa, 2023).

Sioduhi Piratapuya: do Coma Colonial ao Testemunho

Sioduhi Paulino Piratapuya, seu nome: “neto daquele que está sentado encantando”. O qual viera a apreender seu significado já na vida adulta, quando o pai finalmente pode lhe dizer de forma cantada, único caminho possível de expressão de tudo o que seu nome guarda da ancestralidade. Nascido em 1995, em São Miguel da Cachoeira, no Amazonas. Filho de mãe Dessana e pai Piratapuya, compõe os povos do Rio Negro, que são muito integrados, havendo, portanto, uma convivência com várias etnias da região. Sua comunidade e sua família, foram em boa parte emudecidos em suas histórias, amordaçados pela máscara do silêncio (Kilomba, 2016), pelo visco colonialista que os deixou sem conhecer profundamente suas raízes.

Levaram muitos anos, uns 25 anos, até que eu pudesse entender meu nome porque faria com que meu pai sáisse dessa zona de conforto. Para que cantasse pra mim, na quarta ligação, eu liguei, respirei fundo. Meu pai: qual é o significado? Tá vamos lá então. Seu nome significa neto daquele que está sentado encantando. Na tradução original, não faz nenhum sentido. Pra que ele pudesse explicar ele tinha que cantar pra mim.

O único caminho possível de expressão de tudo o que o nome de Sioduhi Paulino Piratapuya guarda da ancestralidade, é o canto de seu nome. Nome esse próprio que evoca duplamente o conceito de ancestralidade pois é “*neto daquele que está sentado encantando*” e, segundo Simas e Rufino (2020, p.7), “O encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo”.



Sioduhi registra que seu pai não lhe contava histórias de seu povo, pois seu avô era muito próximo aos padres e, por consequência, ele também. Sua mãe, mesmo que estivesse imersa na mesma lógica colonial, preservava a condição de contar algumas histórias aos seus filhos. Ainda que fosse muito católica, trazia notícias sobre sua origem, muito distinta daquele berço colonial que, na época, não questionava, justamente por ter nascido em contexto de forte presença cristã/católica. Refere-se à influência dos padres e missionários na região, tendo sido produzido, segundo ele, um “coma colonial”, sob o qual esteve por muito tempo. Joseph Ki-Zerbo (2010) afirma que a tradição oral é responsável por vestir, colorir e irrigar de vida o esqueleto do passado. Nesse sentido, a narrativa memorialista dos pais auxiliaria Sioduhi a reconstruir os acontecimentos, organizar em totalidade a narrativa de sua origem e preservar o conhecimento de sua identidade sócio-cultural, auxiliando-o a sair do estado de “coma colonial”.

O vivido fez com que, até os 21 anos, Sioduhi carregasse um quadro de permanente depressão por não saber sobre suas origens. Na medida em que se é desprovido de passado para construir e ancorar sua identidade, tem-se a dificuldade de alimentar sua visão de futuro. Materializou-se, assim, a confusão de línguas em que a linguagem do colonizador silenciou seu povo, nomeou e demonizou suas crenças, legitimando as violências sofridas e instituindo o desmentido social (Kupermann, 2016, Gondar, 2012), subtraindo bocados de vida, pois:

a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento (...) é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente (...) porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções (...) A memória instala a lembrança no sagrado, (...) emerge de um grupo que ela une (Nora, 1993, p. 9).

Olhando para si e seu povo, Sioduhi reconhece a presença internalizada do espírito colonizador, por meio dos traumas e feridas que ele e sua gente carregam, sendo que essas são capazes de promover um “coma colonial”. O processo traumatogênico instaurado pelo desmentido social, promove a identificação com o agressor, que compõem a leitura de si e do mundo (Kupermann, 2016).



O colonizador está na gente, com a gente. O espírito colonizador está nos intimidando. Por mais que digam que não tem ninguém nos intimidando, mas está porque os traumas que a gente carrega, os nossos ancestrais se sucedem até hoje.

Sioduhi reporta-nos, ainda, que já perdeu amigos por suicídio, especialmente aqueles que viviam na cidade. Relata um processo que denomina como um estupro físico e espiritual, na medida em que são moldados para não se compreenderem como indígenas. Hampaté Bâ (2010) afirma que, ao retirarmos do ser humano o testemunho, retiramos também o seu valor e a sua humanidade, uma vez que o ser humano está entrelaçado à palavra da qual faz parte. Segundo o autor, “ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”; assim, compreende-se a violência do estupro físico e espiritual, pois retirar a compreensão de si é retirar as próprias raízes.

Sioduhi conta-nos, ainda, sobre um processo violento de embranquecimento. Afirma que ele próprio chegou a pensar em suicídio, mas que isso se transformou no dia em que, tendo decidido pôr fim à própria vida, tomado pelo medo do inferno e pela culpa em relação a tudo o que era, foi notado por um professor que lhe estendeu a mão e lhe disse que não precisava temer, pois iriam para o inferno juntos. Identifica-se, nesse professor, alguém que rompeu com o pacto colonial e cisheteronormativo, produzindo um efeito disruptivo que convidou à ressignificação do sentido e da experiência vivida. Sioduhi compreende, ainda, o movimento do pai de moldar-se como uma forma de proteção diante de uma sociedade que não o aceita.

Por mais que a gente diga que a gente nasceu num berço pós-colonial, nosso espírito não nega a nossa origem. Eu cresci no coma colonial numa cartilha que é moldada já para a gente, o que a gente pode ser, o que a gente pode ter, o que a gente pode fazer, onde podemos estar. Não sabia como me defender, não tinha base da minha história. Não só no sentido da história local, mas também da história nacional. Porque a gente não é ensinado a entender como indígena, principalmente o nosso valor. A gente é ensinado a se moldar e não entender como identidade. É uma dor e esse processo de descolonização é um processo de cura justamente por a gente recordar isso não como uma forma de entristecer, mas sim de fortalecer para que possamos resistir de forma sadia, sabe?

O testemunho de Sioduhi nos convida ao tempo relacional em que o passado pode ser recebido como algo que tem a potência de tensionamento do presente, para que as violências sejam interrompidas e não reproduzidas (Souza & Garcez, 2020). Márcia Kambeba, indígena



Omaguá/Kambéba, explicita suas estratégias de resistência e, dentre elas, destaca a necessidade de “manter vivas as memórias coletivas e pessoais de saberes que nos orientam na caminhada e no compromisso de lutar (...) por direitos e formas de seguirmos sendo continuidade” (Kambéba, 2020, p. 17), pois o tensionamento entre o passado e o presente se apresenta como um fio que abre caminhos, promove aproximações, amplia possibilidades de visões de mundo e incita novas formas de resistência/existência.

Somando-se à dimensão da violência colonial em relação à sua cultura e ancestralidade, em 2010, Sioduhi sentiu suas angústias se acentuaram quando se percebeu homossexual. Reporta-nos vivências interseccionadas de xenofobia e Lgbtfobia nos diversos espaços que ocupava. A dor do processo vivido convoca à memória também a história do indígena Tibira, que era LGBT, e foi posto em um canhão e partido em pedaços, representando o ódio às sexualidades que não se enquadram no modelo cishétero hegemônico, bem como a heterossexualização imposta aos indígenas através das instituições, paradigmas e dogmas do colonizador.

Sioduhi afirma que, por ser LGBT, sente a necessidade de se esforçar o dobro para orgulhar seus pais. Aqui, também em relação à sexualidade, vimos a força do crivo da cisheteronormatividade opressora, ditando o julgamento acerca de si mesmo (Kupermann, 2016). No processo de ressignificação de si, rememora a ajuda que teve por parte de um tio LGBT, assim como convida Krenak para auxiliá-lo a pensar sobre a pluralidade, alertando para o fato de que a mesma não é tolerada pelo totalitarismo, o que inclui a diversidade de gêneros.

Destacamos que a colonialidade cristã participa intimamente dos sentimentos de Sioduhi em relação à sua orientação sexual, veementemente condenada pelos ideais religiosos e coloniais que foram impetrados sobre os povos originários, produzindo a vigília e normalização dos corpos e desejos. Como nos diz Butler (2002), há uma performatividade imputada a pessoas que nascem com genital de nascimento, impondo uma relação linear entre ele, a orientação sexual e o gênero. A infração dessa normatividade implica em processos de abjeção e violência.

Sioduhi formou-se em Administração, na cidade de Manaus, e mora em São Paulo, local de seu curso técnico em Modelagem. Na faculdade, relata vivência de Lgbtfobia, assim como xenofobia. Conta-nos que seu movimento de decolonização iniciou-se aos 23 anos, quando foi estudar moda,



na capital do estado de São Paulo. Desde então, dedica-se à questão da moda decolonial e agênera que une pautas indígenas, feministas e LGBTQIA+.

Então esse processo de descolonização ele vem afrontar e também curar nós que estamos aqui na sociedade, especialmente para nós indígenas que estamos em centros urbanos, né. Então pra mim é um processo de cura. Foi uma chave na minha vida que trouxe, além de curar essas feridas emocionais que eu cotei e também um processo de encontro para comigo mesmo. Creio que eu como um indígena do povo Piratapuya por meio do meu trabalho tenho uma responsabilidade muito grande não só para comigo, mas também com as próximas gerações que estão chegando.

Sioduhi relata sobre a função que a moda assume em seu processo de descolonização e reconexão com sua ancestralidade.

Nós precisamos nos desconstruir e nos reconectar. Vim aqui, me desafiei. Passei por vários perrengues pelo meu sonho, meu projeto, que era estudar moda. Modelagem, tecido, fornecedores, não sabia de nada, fui fazendo de forma muito intuitiva, sempre sensível às orientações dos ancestrais. Aí fui indo. Quando menos esperava tinha saído a minha coleção.

(...) Como posso usar essa ferramenta chamada moda em prol do processo de descolonização e resistência. Eu agradeço muito aos meus ancestrais que cuidam de mim que ainda bem que me guiaram para que um dia eu pudesse retomar o que foi escondido.

Convida-nos a compreender intimamente o conceito de comunidade de destino, em que a reunião se dá sem que haja verdades absolutas ou caminhos prévios. Nela habita a construção coletiva, pelo reconhecimento do compartilhar de um mesmo destino, por meio de relações de coparticipação, constituídas na vinculação alicerçada na amizade e na confiança, reconhecendo que estamos interligados em um mundo e uma existência (Gondar, 2012).

Quando falo de mim, falo do coletivo porque é a nossa cosmovisão. A minha mensagem realmente ela vem com o intuito de inspirar, levantar, fortalecer, o coletivo. Hoje eu me entendo como uma pessoa, quem eu sou: Indígena do povo Piratapuya, eu tenho uma ancestralidade. A gente está tudo interconectado, desde a planta que a gente toca, desde a pessoa que a gente fala, desde a pessoa que a gente toca, aí vai depender de como você faz isso. Se você faz de forma devastadora. Se você faz de forma humana ou inumana.



E segue nos dizendo da importância do testemunhar como processo de descolonização e compreensão dos processos inumanos aos quais ele e seus ancestrais foram submetidos (Koltai, 2016).

Neon: Viver e Morrer com Dignidade

Neon, mineira, nascida em 1970, foi submetida à máscara do silêncio desde muito cedo (Kilomba, 2016). Conta-nos que, aos dois anos e meio de idade, reconheceu-se e anunciou-se como menina. Uma menina de pinto? Tornava-se inadmissível aquilo que sua voz, dissonante da norma aceita para crianças que nascem com pênis, anunciava (Butler, 2002). Como punição, impôs-se-lhe uma mordaca silenciadora.

Eu não falava desde os quatro anos de idade, quando meu pai me proibiu de falar dentro de casa. Eu tinha pavor de falar e por quê? A coisa que mais denunciava a mulher era a minha voz. Eu não falava. Eu passo a entender que tinha que performar a masculinidade que nunca tive.

Além da proibição da fala, o corpo deveria ser castigado e permanentemente lembrado de seu pecado, submetido à dor e à violência que, quiçá, o ortopedizariam em direção à conformação determinada (Butler, 2002).

Com seis anos, eu tinha tomado uma surra do meu pai, que a ideia era matar, mesmo. A ideia era essa, foi posto, vai matar. Ele larga... é uma surra mesmo: me virou de cabeça pra baixo, pegou a cinta e bate, bate, bate, bate, bate, bate, bate... "Qual o motivo?" (fala do entrevistador) A existência de uma menina com um pinto. E aí ele larga e quem vai cuidar é a minha mãe. E aí eles têm aqueles métodos muito bem promovidos pelo cristianismo, que era simplesmente passar água, sal e vinagre. Mas chegou uma hora que já era tão grande a dor, você entra num transe...

Neon refere o sentimento de abandono em sua relação com a mãe, que ainda que não empreendesse a violência física contra ela, não a protegia. Isso porque sempre cuidava de muitas pessoas, sendo referência de ajuda e assistência, contudo, não se interpunha de maneira a impedir a efetivação da violência cometida continuamente pelo pai. Temos aqui a brutalidade do desmentido, em que a violência testemunhada não é legitimada e se desautoriza a pessoa em sua



dor (Kupermann, 2016). Assim, o lugar de abjeção passa a ser compreendido, carne-viva (Butler, 2002). Conta-nos sobre a primeira música que ouviu sobre ela e que foi à escola:

A primeira vez que escutei uma música *sobre mim* foi na escola e era assim: Joga pedra na Geni, ela é boa de cuspir. Maldita Geni!

Scott (1995, p. 86), ao conceituar gênero, o divide em duas partes distintas que se interrelacionam: “o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é uma forma primeira de significar relações de poder”. Essas relações de poder subordinam determinadas pessoas e, em uma perspectiva interseccional, mulheres negras e desviantes da norma de gênero passam por processos de construção de sujeição mais acentuados que as mulheres brancas. Neon frisa que escutou uma música sobre ela, uma música que apresenta uma travesti: Geni, que é tida ora como uma anomalia no meio social, ora como heroína. Ora sofre sanções sociais, ora tem sua existência bendita, mas, em momento algum, tem voz, visto que a voz de Geni é invisível na canção de Chico Buarque. Geni, assim como Neon, não é invisível. Ambas são malvistas, anomalias sociais, são uma ameaça à norma social e, por isto, violentadas, pois feitas para apanhar, boas de cuspir.

Assim, somado ao silenciamento vivido por não performar o gênero esperado para o seu genital de nascimento, Neon experiencia a violência oriunda das diferentes dimensões de relações de poder interseccionais - desigualdade social, sexismo, heterossexismo, racismo (Collins & Bilge, 2021).

eu já não aguentava mais violência e, na escola, as meninas disseram exatamente isso: “A gente não vai andar com você, porque você tem cor de sujeira”. Eu lembro o nome e a cara da pessoa que veio trazer o recado. E aí eu passei a não querer sair pro intervalo. Foi exatamente isso que elas disseram: “Você tem a cor do papel que embrulha os cadernos, pardo”. Aí eu cheguei em casa, pra minha mãe e falei: “Eu não quero ter essa cor, eu não sou dessa cor”.

O desabafo de Neon metaforiza o horror sistemático (Lugones, 2019), o papel castrador da identidade, o silenciamento dos corpos e a objetificação do corpo negro - cor de papel de embrulhar pão, cor de sujeira - bem como o desejo de branquear as vivências, os saberes, na tentativa de diminuir a crueldade sistematicamente vivenciada pelas pessoas negras desde a padronização da representação da África, nas palavras de Mbembe, a ‘razão negra’:



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

Neon reflete sobre o processo geracional de branqueamento das mulheres de sua família, em que a representação da mulher negra se dava, e ainda se dá, em uma postura de intensa subordinação de corpos e mentes de seus ancestrais, a partir da perspectiva branca, masculina e colonizadora. A esse respeito, a personagem Damiana do romance “Água de Barrela” nos leva a refletir que “No fundo, ela achava que o que se queria mesmo era que tudo fosse mergulhado nessa água que branqueia. As roupas, as vidas, as pessoas. Todos mergulhados na água de barrela” (Cruz, 2016, p.18). Como resultado, a introjeção e reprodução da branquitude, vê sua mãe embranquecida, proferindo a voz do opressor do mesmo modo que Chiziane (2008) em sua crítica pós-colonialista nos apresenta: “Colonizar é fechar todas as portas e deixar apenas uma. A assimilação era o único caminho para a sobrevivência. (...) Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala, jamais se poderá afirmar (Chiziane, 2008, p. 21-22).

Minha mãe falou assim: “Mas você não é pardo. Eu vou te mostrar o que é pardo”. Puxa o pescoço da galinha, corta, deixa o sangue cair, bota o vinagre, coalha, vai limpar a galinha, preparar a galinha, põe na panela, põe o sangue, termina e mostra pra mim o que era pardo. Molho pardo. *Não dá pra ser pardo. Negra de pele clara.* É tão perverso o jogo que, sabe, as pessoas comprem isso, né? Eu sempre digo isso: *eu sou o depoimento vivo do estupro das minhas ancestrais, da mãe da mãe, da mãe de minha mãe, de como foram embranquecendo as negras, foram manipulando esse processo, inclusive, pra gente perder essa identidade.* Bom, mas enfim, isso, pra mim, foi muito marcante, com oito anos. (Destaques nossos).

A expressão utilizada pela mãe de Neon, “negra de *pele clara*”, lança luzes sobre uma reivindicação racial oposta à sua negritude. Mostra que no processo de miscigenação racial no Brasil há sim uma voz instituída como universal, uma voz constituída de vários marcadores - a voz do colonizador: branca, masculina, cisgênera, heterossexual, cristã e rica e que serve, mesmo que estes não saibam, como modelo para os colonizados. Contudo, nesse espectro, essas vozes



silenciadas vivem uma tensão constante à procura de sua identidade, buscando entender-se como sujeito nessa estrutura colonizadora que abarca aspectos físicos, humanos e espirituais, pois, de acordo com Chiziane, “colonizar é fechar todas as portas e deixar apenas uma” (Chiziane, 2008, p. 117).

Em outro momento de sua narrativa, Neon revisita sua ancestralidade denunciando a exploração sexual de negras e negros no período da escravização. Pode ser observado como raça e gênero configuram feixes de opressão que atravessam os corpos negros desde o colonialismo e permanecem até a contemporaneidade na qual homens e, principalmente, mulheres negras, não alcançam com plenitude a autonomia sobre seus próprios corpos, sustentando “uma relação que mata em vida, transformando o corpo dos sujeitos colonizados em corpos enrijecidos como os de um cadáver” (Streva, 2016, p. 117).

meu pai é negro, de pele muito clara, embora ele não se declare negro, mas o meu avô por parte de pai é um negro retinto, descendente direto de um escravizado. Inclusive um escravizado que era um *reprodutor*, que vai se envolver com a sinhazinha, porque o marido morre e ela o leva pra dentro da casa grande e aí vem meu avô. E aí que casa com uma portuguesa da gema, uma descendente direta de portugueses, eu não convivi com esses dois avós. Da parte de mãe eu tenho uma avó que tem uma descendência alemã com não sei o que e um avô que é indígena com negro. E que até minha mãe também narra que a minha bisavó *foi pega no laço*. Eu estou narrando isso por quê? É muito importante essa construção porque, quando eu lembro da minha mãe, imediatamente eu lembro também da relação com a minha avó, que ela era muito próxima, que visitava a gente, que frequentava a casa, que era muito religiosa e tem um fascínio pelo cinza, que dialoga com como essa mulher se vestia, mais que com como minha mãe se vestia. (Destaques nossos)

O fato de a bisavó de Neon ter sido “pega no laço” lança luzes sobre a perspectiva interseccional - gênero, raça, classe, sexualidade - que atravessa o corpo das mulheres negras no período colonial e ainda nos dias atuais. A esse respeito, Davis destaca:

A postura dos senhores em relação às mulheres escravizadas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmea (Davis, 2016, p. 25).



Neon, pobre, negra e trans escancara seu sofrimento:

Só me fodi. Só me fodi, pra ser boa. Tanto é que eu falo, eu repito o tempo todo: “Eles me fizeram tão mal, mas tão mal, que *só sobrou o melhor de mim*”. *Eu só podia ser boa. Eu só podia dar uma coisa boa*. Porque foi muito perverso. Era perverso. Eu não sei por que, sabe, tipo mata de uma vez, mas não faz isso. Mata. Mata ali na hora que você percebeu que vocês não gostam. Mas mata. Não faz desse jeito, que não é bom. (Destaques nossos).

Podemos estabelecer relação entre o sofrimento de Neon e o apresentado pelo compositor Caio Prado nos versos “*Pervertido, mal-amado, menino malvado, muito cuidado! Má influência, péssima aparência, menino indecente, veado!*” Neste trecho da canção “*Não recomendado*”, lançada em 2018, e nas palavras de Neon, a dor aparece pesada e evidencia o pânico moral (Junqueira, 2018) de conservadores retrógrados. A canção de Caio Prado protesta a favor das minorias na medida em que denuncia em cada estrofe os momentos difíceis de quem é julgado pela sociedade. Neon, do mesmo modo que o compositor, usa sua voz para potencializar a si mesma e, por conseguinte, às demais minorias marginalizadas pela sociedade: “*só sobrou o melhor de mim. Eu só podia ser boa. Eu só podia dar uma coisa boa.*”

Enquanto caminhos de resistência e criação, Neon encontra sentidos positivos para a sua forma de existência nos terreiros. Afirma que a crença das pessoas na força de seu lado místico talvez tenha sido o que garantiu sua sobrevivência.

A primeira gira que eu lembro com consciência é por volta de três anos e meio, quatro anos, que eu me lembro que é uma gira de criança que eu vou e as pessoas vinham fazer consulta comigo. Então, eu já tinha essa coisa. Então, eu me acordava no meio da noite, tinha visões. Essa parte mística ficou muito bem nítida e acho que também é uma parte que segurou muito porque, com essa religiosidade, salvou, porque eles diziam assim: “*É uma pessoa que tem um outro processo, místico e a gente vai preservar isso*”. Isso era muito bem tratado, nesse ponto. Acho que isso garantiu muita coisa, inclusive parte da minha sobrevivência. (Destaques nossos)

Falar sobre identidade de gênero, orientação sexual e religião pode ser conflitante, visto que muitas religiões veem as sexualidades ditas desviantes como algo pecaminoso e não desejável, ou seja, o preconceito e a discriminação se encontram, explícita ou dissimuladamente, nas mais diversas religiões. Entretanto, Birman (1995) e Teixeira (2000) destacam que no terreiro é possível



fazer estilos criando gêneros e que ainda as religiões afro diaspóricas, quando comparadas às outras denominações religiosas, se mostram mais tolerantes à diversidade sexual, visto que em diversos locais de África, como os de cosmovisão iorubá, os papéis sociais de gênero, não estavam atrelados ao binarismo sexo/gênero, que de acordo com Rubin; Butler (2016, p. 3) é “uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em ‘produto da atividade humana’”.

Da fala de Neon: “É uma pessoa que tem um outro *processo, místico*, e a gente vai preservar isso”, entendemos que ela foi reconhecida pelo grupo social do terreiro. Abimbola (1981) refere que nos terreiros há uma lógica com graus hierárquicos muito bem estabelecidos e, quando o membro do terreiro cumpre todos os ritos necessários, ele é reconhecido pelo grupo social do terreiro como membro atuante, responsável por promover mudanças e por cuidar na medida em que seu “lado místico” a aproxima da divindade, estreitando os laços entre ambos, promovendo a identificação de si no outro.

Na companhia de um amigo, homem cis, gay, Neon conheceu a rua e esteve pela primeira vez na presença daquelas que reconhece como suas semelhantes: as travestis. Com as quais pode viver o espaço da linguagem da ternura, expressando aquilo que é valioso a ela (Ferenczi, 2011), rompendo com o desmentido e abrindo espaço para a possibilidade de laços não traumatogênicos (Gondar, 2012).

Primeira vez que eu vi as travestis. Aí eu sabia quem eu era. Elas estavam ali. Materializadas. As minhas mais semelhantes. A gente não voltou. A gente foi ali, viu, fizemos a louca. Eu dormi do lado de fora de casa, no banco, porque eu cheguei no horário que não se deveria chegar. Isso se repetiu várias vezes. A porta era trancada e você tinha que dormir ou no chão do banheiro, ou naquele banquinho ali na área. Era o preço a ser pago, pra viver um pouquinho de quem se é. Com essa frequência no Centro de São Paulo, que eu entendo quem são as minhas semelhantes, elas me orientam: “Você gosta de estudar, você consegue enfrentar isso, a gente não. E você é muito inteligente”. E aí eu entendi que estava ok, porque elas reconheciam.

Entre suas semelhantes, encontra reconhecimento e o estímulo necessário para o empenho nos estudos e articulação da luta por direitos. É a primeira pessoa a conseguir a retificação de nome sem a patologização de um diagnóstico médico.



Eu sempre chamei “nome social” de migalha. Eu vi a minha amiga morrer, a Charlotte, ser enterrada com outro nome, não ter esse nome, o direito desse nome na lápide. Não ter esse documento legitimado, uma série de pessoas. Eu já tinha sido muito humilhada. (...) Muito humilhada. Inclusive, por um médico, por uma série de situações. E eu comecei a pesquisar as coisas. Eu falei assim: “Ah, quer saber de uma coisa? Esse povo vai matar. Eles vão matar, do jeito que eles estão acostumados a matar. Mas esse gostinho eles não vão ter. Vai ter nome. Vai ter gênero”. E aí eu falei assim: “Tem duas coisas que gosto, que precisam ser resolvidas com a gente: o direito à morte digna e o direito a ter nome e gênero”. Eu falei assim: “Eu vou entrar sem nenhum laudo. É a minha condição. Nenhum laudo. (...) Ai, uma coisa que eu fui obrigada a fazer, isso foi a coisa mais perversa do processo todo: eu tinha que ter declarações de reconhecimento social, de pessoas dizendo que eu vivia e era esta mulher que estava sendo declarada. Pare e pense. Declarações de reconhecimento social. Quem são as pessoas, pra decidir como eu me sinto, como eu vivo e sobre como eu estou existindo?”

Contudo, era necessário que o direito se efetivasse a todos e todas, e assim seguiu na luta.

Porque eu falava assim: “Não pode ser só pra mim”. E eu continuei tocando. E eu ainda quero uma lei de identidade de gênero. Então, talvez, aí vai ter que ter outro processo político. A gente está pensando como ainda, já que vocês vão pensar sobre o futuro. O futuro é super incerto. Eu quero morrer com dignidade. E vou lutar pra isso. Agora é o resto da vida que eles me deram. É isso. Eles me concederam. Imagina você chegar na sua vida, aos quarenta e quatro anos: *“Agora eu posso existir”*. (destaques nossos)

Relacionando novamente a fala de Neon à canção *“Não Recomendado”*: *“A placa de censura no meu rosto diz: não recomendado à sociedade. A tarja de conforto no meu corpo diz: não recomendado à sociedade”*, ela joga aos quatro ventos os preconceitos (re)existentes no cotidiano. Ambas demonstram a força de quem sofre o preconceito que passa despercebido por quem aponta o dedo. Contudo, mesmo carregando os olhares de outras pessoas, os “não recomendados”, driblam dificuldades, buscam por direitos, representatividade, felicidade e a possibilidade não apenas de resistir, mas de existir com dignidade.

E assim questiona a cisheteronormatividade, a branquitude e o classismo:

Eu tava ali o tempo todo, só não podia ser expresso. Para quem você oferece esse resto de vida? (grifos nossos)



Há maneiras distintas de ler a provocação final de Neon: “Para quem você oferece esse resto de vida?” e, apoiadas em nosso referencial e nos conceitos por nós elencados, lemos Neon do mesmo modo que Conceição (2021) lê Elza Soares em “Mulher do Fim do Mundo”, ao anunciar que a canção:

“Mulher do fim do mundo/ Eu sou e vou até o fim do mundo cantar”, permite uma leitura com muitas possibilidades de sentido: pode aludir ao fim, reportando-nos ao “resto dessa vida” como uma proposta proléptica, que é “a avenida dura até o fim”... apesar de a canção ser toda em primeira pessoa do discurso, há uma abordagem de voz coletiva, pois quando Elza Soares traz “a pele preta” para sua interpretação, a “mulher do fim do mundo”, “a solidão” e “a avenida de carnaval” estão ecoando vozes-lugares de outras muitas mulheres, que se veem representadas nesse enredo (Conceição, 2021, p.58-59).

Assim, Neon, mulher preta, como Elza Soares, segue testemunhando, constituindo um projeto de uma política com o tempo, em que os erros do passado são expostos no presente, explicitando os atos coletivos de violência a serem lembrados e não repetidos, na empreitada da constituição de memória e primado ético na luta contra a violência e os apagamentos dos traumas sofridos (Souza & Garcez, 2020).

Considerações Finais

Temos, por meio dos testemunhos de Sioduhi e Neon, a nítida dimensão da potência do Museu da Pessoa na promoção de rupturas com os desmentidos sociais impressos aos grupos minorizados de forma geral e, no presente trabalho, com especial destaque para aqueles decorrentes da cisheteronormatividade e da branquitude. A ampliação do reconhecimento social do Museu e das histórias que ele abriga tem grande importância na consolidação de um posicionamento relacional com o tempo em que o passado, ao assombrar o presente, pode ser reelaborado, atuando para que cessem os apagamentos e reproduções de violências sociais.

Sejamos nós também autores nesse processo de acolher testemunhos e combater as máscaras do silenciamento.



Referências Bibliográficas

- Abimbola, W. (1981). *A percepção iorubá da personalidade humana*. MARINS, L. (trad.). Centre National de la Recherche Scientifique.
- Benevides, B. G., & Nogueira, S. N. B. (2021). *Assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. Expressão Popular, ANTRA, IBTE.
- Birman, P. (1995). *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. EdUERJ.
- Bodgan, R., & Biklen, S. (1997) *Investigação Qualitativa em Educação*. Editora Porto.
- Butler, J. (2002). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Chiziane, P. (2008). *O alegre canto da perdiz*. Caminhos.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo.
- Collins, P. H, & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade*. Boitempo.
- Conceição, F. W. B. (2021). Feminismo negro e interseccionalidade na canção “Mulher do fim do mundo”(2015) interpretada por Elza Soares. *Revista Criação & Crítica*, (31), 51-64.
- Cruz, E. A. (2016). *Água de barreira*. Malê.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo.
- Ferenczi, S. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: *Obras Completas - Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes 1933/2011, p. 97-106.
- Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 193-210.
- Hampâté Bá, A. (2010). A tradição Viva. In: Ki-Zerbo, J. *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 167-221.
- Junqueira, R. D. (2018). A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Revista psicologia política*, 18(43), 449-502.
- Kambeba, M. W. (2020). *Saberes da Floresta*. Jandaíra.
- Kilomba, G. (2016). A máscara. *Cadernos de Literatura em Tradução*, 1(16), 171-180.



- Ki-Zerbo, J. (2010). *História Geral da África–Vol. I–Metodologia e pré-história da África* (Vol. 1). Unesco.
- Koltai, C. (2016). Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP*, 27, 24-30.
- Kupermann, D. (2016). Trauma, sofrimento psíquico e cuidado na psicologia hospitalar. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Hospitalar*, 19(1), 6-20.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial [Toward a decolonial feminism]. *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais [Feminist thought: Key concepts]*, 356-377.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra*. Antígona.
- Museu da pessoa. (2005). *História falada, rede e mudança social*. Museu da Pessoa, SESC SP.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 10.
- Osmo, A., & Kupermann, D. (2012). Confusão de línguas, trauma e hospitalidade em Sándor Ferenczi. *Psicologia em estudo*, 17, 329-339.
- Rubin, G., & Butler, J. (2003). Tráfico sexual: entrevista. *Cadernos pagu*, 157-209.
- Scott, J. W., Louro, G. L., & Silva, T. T. D. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica de Joan Scott. *Educação & realidade*, 20(2), 71-99.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia clínica*, 20, 65-82.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2020). *Encantamento: sobre política de vida*. Mórula Editorial.
- Souza, F. F., & Garcez, J. P. (2020). Trauma colonial e o testemunho do etnocídio Yanomami: uma leitura de marcados de Claudia Andujar. *INTERthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 17(1), 1-17.
- Streva, J. M. (2016). Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. *Revista Antropolítica*, 40(1), 20-53.
- Teixeira, M. L. L. (2000). Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé. In: Moura, C. E. M. de (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Pallas, 197-225.