

AS CORES DO LENÇO VERDE: BRANQUITUDE E PSICANÁLISE EM TRÂNSITO PELOS FEMINISMOS

Camila Maggi Rech Noguez¹

RESUMO

Quem somos nós, as feministas, que portam o lenço verde na luta pela legalização do aborto? O presente artigo se dá a partir de um corpo brasileiro em trânsito por Buenos Aires. Um corpo atravessado pela categoria mulher, pela branquitude e pela psicanálise. Trânsito cuja afetação produz efeitos na posição de escuta, acionando, neste ensaio-testemunho, a análise de discurso possível a respeito das textualidades que compõem os feminismos e seus territórios. O ensaio, como recurso metodológico, é entendido, aqui, como escritura que coloca autora e mundo em questão. Das *Madres da Plaza de Mayo*, em Buenos Aires, ao coletivo *Sister Song*, em Chicago, a reivindicação pelo direito aos filhos vivos se amplia para a luta pela vida das mulheres, meninas e pessoas que gestam, ou seja, reivindica-se também o direito às filhas vivas. Concluimos, com as contribuições da linguística, que a noção de identidade (quem somos nós?) carrega o traço da diferença em sua constituição e em sua composição com outras identidades. Identidades feministas essas que não se apaziguam pois há algo que sempre resta de inassimilável, irrepresentável, forçando a passagem rumo à criação da resposta para a pergunta que move o ensaio.

Palavras-chave: *identidade; aborto; psicanálise; justiça reprodutiva; feminismo*

ABSTRACT

Who are we, the feminists who wear the green scarf in the fight for the legalization of abortion? This paper is based on a Brazilian body in transit through Buenos Aires. A body traversed by the category of woman, by whiteness and by psychoanalysis. A transit whose affectation produces effects on the listening position, triggering, in this essay-testimony, the analysis of possible discourse regarding the textualities that make up feminisms and their territories. The essay, as a methodological resource, is understood here as writing that questions the author and the world. From the *Madres de la Plaza de Mayo* in Buenos Aires to the *Sister Song* collective in Chicago, the demand for the right to live children is expanded to the fight for the lives of women, girls and people who can be preagent, that is, the right to live daughters is also demanded. We conclude, with the contributions of linguistics, that the notion of identity (who are we?) carries the trace of difference in its constitution and in its composition with other identities. These feminist identities cannot be appeased because there is always something that remains unassimilable, unrepresentable, forcing the passage towards the creation of the answer to the question that drives the essay.

Keywords: identity; abortion; psychoanalysis; reproductive justice; feminism

¹ Psicóloga, Especialista pela Residência Multiprofissional em Saúde com ênfase na Atenção Básica (Escola de Saúde Pública – RS), Mestre em Saúde Coletiva (UFRGS). Atualmente, trabalha na Clínica de Atendimento Psicológico UFRGS – com referencial da Psicanálise. Endereço: Rua Avenida Protásio Alves, nº 297, Porto Alegre – RS, CEP: 90410-000. E-mail: canoguez@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9587-1145>

Introdução

Nas grandes metrópoles latino-americanas, uma pressa aborrecida no vai-e-vem das calçadas; asfalto árido, faltam folhas, sombras; nenhuma gargalhada perdida no cansaço das paradas de ônibus. Em Buenos Aires não seria tão diferente. Mas os detalhes existem, e, para além dos monumentos célebres nos cartões-postais, podemos assumir as miudezas na carteira de identidade discreta das capitais.

Quem somos nós, as feministas, que portam o lenço verde? O presente texto se dá a partir de um corpo brasileiro em trânsito por Buenos Aires em 2019. Um corpo atravessado pela categoria mulher, pela branquitude e pela psicanálise. Trânsito cuja afetação produz efeitos na posição de escuta, acionando, neste ensaio-testemunho, a análise discursiva possível a respeito das textualidades que compõem alguns feminismos e seus territórios.

Essa escrita se organiza a partir da ética do ensaio, do exercício do tateio, na recusa daquilo que se apresenta como se consumado fosse. É desse modo que Tania Rivera (2018) entende o ensaio, como escritura que coloca autor e mundo em questão. Um jeito de nos buscarmos lá, no além-nós, pensa a autora junto com Michel de Montaigne, um gesto crítico do qual nem aquilo que atendemos pela graça de *eu* escapa. Um texto que faz da autora, rascunho, arriscaríamos. Sobre a diferença entre escrever *psicanaliticamente* e não *sobre* a psicanálise, Tania nos conta:

O modo de presença do sujeito no texto psicanalítico seria então aquele da *(im)propriedade*, ou seja, a de um surgimento de si como alteridade. E assim libertado, ao menos em parte, da dominação do eu, o escritor psicanalítico se abriria ao mundo (e ao outro) e se tornaria endereçamento: convite ao pensamento. (n.p.)

Simone Moschen e Jorge Ramos do Ó (2021) falam sobre heranças plurais e alianças teóricas explícitas de um texto-ensaio que se faz a partir de um chão movente, “de uma comunidade que se vai forjando no pensamento partilhado” (p. 445), assumindo a arriscada aventura dos possíveis desenganos. As ambições totalizantes não encontram

sentido na posição de quem ensaia de forma sempre parcial e localizada, de quem escreve justamente o que mal sabe, um trabalho em parceria com a ignorância.

Da falibilidade dos nomes

Sobre os pormenores da capital argentina, chama atenção a quantidade expressiva de maçanetas e interfones dourados na fachada dos prédios, um resto imperioso e pretérito dos anos da ditadura na Argentina², fico eu, inventando origens provisórias. Outra peculiaridade daquele centro urbano: lenços triangulares e verdes amarrados nas mochilas e bolsas das mulheres. Em meio ao passo-pressa das calçadas, cada vez que se cruzavam, as donas das mochilas se reconheciam (um pouco se sorriam com os olhos, talvez?), como se os lenços verdes fossem insígnia identitária por onde enunciávamos cúmplices e muitas: *aborto legal, seguro e gratuito*. A sensação era a de que, assim que pudéssemos, atacariamos.

A escrita acaba de se dar conta: também os lenços verdes, assim como talvez o dourado nas maçanetas, são marcas e efeitos dos anos de ditadura. Os governos militares na Argentina ocorreram de 1976 a 1983 e caracterizaram-se por um plano sistemático de terrorismo de Estado que incluiu sequestro, assassinato, tortura roubo e ocultamento de identidade de bebês. Não há consenso sobre o número de desaparecidos, estima-se que sejam em torno de 30.000.

No espaço intensivo (mais do que cartesiano) da cidade, a subjetividade distribuída e indiscernível pelos quarteirões (Cardoso Filho, 2016), entre humanos e não-humanos de Buenos Aires, nos possibilita um corpo experimentado no além pele. Uma subjetividade com cognição estendida em maçanetas, em cantos de boca que me sorriem, porque meus afetos se plasmaram na materialidade ativa de um lenço verde – lenço verde que um dia foi fralda branca amarrada na cabeça de uma mãe em desespero, mas organizada com outras. Uma subjetividade que se distribui, um corpo que, sim, se divide; um *corpo-divíduo*. Que se externaliza para o além pelo, nos sentidos que não se conformam à base material oferecida, nem pelo lenço, nem pelo contorno das letras ou dos sons que dizem *pañal* (fralda), *pañuelo* (lenço).

.

Ocorre-me a seguinte pergunta: *o significante, essa marca simbólica, deslizaria pelo imaginário das letras?* Com *imaginário das letras*, quero dizer o suporte material, desenho finito, imagem objetual, imagem gramatical/escrita ou signo, imagem acústica; um contorno labiríntico que viabiliza a invasão dos significantes. Se a resposta para essa pergunta for sim, pergunto na sequência: quais são as condições de letra (borda de um furo, do inapreensível) para um significante insistir, para a cadeia de significantes se avivar? No que essas condições de letra se relacionam (e se se relacionam) com o corpo e seus litorais, seus literais (cabelo, boca, textura, cor, silhueta) enquanto suporte material (imaginário e narcísico) para os significantes? As condições (litorais) de letra (entre simbólico e real) são assunto do corpo cortado pela linguagem. Ou ainda: é possível dizer que os traços e suportes materiais do corpo (sendo algo do corpo inapreensível e marcado pela linguagem ao mesmo tempo) são condições de letra? Ou ainda: o significante tem cor (em diálogo com o livro de Isildinha Baptista Nogueira, *A cor do inconsciente*)?

Em *Corpos que importam*, Judith Butler (2019) analisa o romance *Minha Antônia*, da escritora estadunidense, lésbica, Willa Charter (1873-1947). Butler sublinha como é difícil inferir o gênero das personagens de Willa através dos seus nomes próprios, e aposta no cruzamento entre o difuso das identidades de gênero e sexualidade na obra da escritora, num tempo em que o amor lésbico não encontrava vias de visibilidade na cultura. Em *Minha Antônia* há esta cena em que Antônia interroga o poder e efetividade dos nomes próprios e das coisas para designar, identificar e representar; é quando uma cobra, próxima à personagem, desperta e começa a se contorcer em formato de W, ao que Butler interpreta o W como o Willa eclipsado no texto narrado por um homem, o W de Will (tal qual Willa se identificava em determinado período, W de *write* (escrita), W de Woman (mulher). É como se Butler percorresse o interior das palavras, no osso das letras, para construir sua forma de argumentar sobre a polissemia das palavras, suas condições de evocar inúmeros (mas limitados) significados, sobre os poderes e falibilidades dos nomes em identificar.

Por exemplo, o que pode e o que não pode a categoria/identidade “mulher”? Que ações políticas fariam a palavra “mulher” se expandir, de modo que se reconheça mais vidas como vidas vivíveis? Para Léa Silveira (2022), a concepção saussuriana de signo foi fecunda para a psicanálise, pois possibilitou pensar a identidade do ser de uma forma inovadora, na medida em que o signo fornece “a imagem da diferença a si como

designador de essência” (n.p.), o signo como elemento linguístico que se define por tudo aquilo que os demais elementos (signos) não são. Ou seja, segundo Saussure, não se trata somente da junção entre um conceito e um dado som (entre um significado e um significante), dando a ilusão que o signo, de forma isolada, seria a origem do sistema linguístico, enquanto ocorre justamente o contrário: parte-se da “totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra” (Saussure, 1916, p. 132 apud Silveira, 2022, p. 137). Com Saussure, é possível privilegiar a análise discursiva de operações que não são abstratas, pois os signos são tomados como objetos reais ou entidades concretas que se relacionam entre si, onde a pura diferença é o que designa suas presenças. “O que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante implica essa função de unidade é justamente ser só diferença.” (LACAN, 2003, p.49). O que faz Lacan, a partir de Saussure, é inverter os fatores e abrir a unidade: significante acima da barra e significado, abaixo (nessa operação reside a primazia do significante). Ao inverter e abrir a unidade, os significados, relacionados aos significantes, podem variar (finitamente) e estão condicionados ao dicionário particular de cada vivente – nunca individual, mas sempre único, singular, aberto. Um significante, desse modo, funciona como ponte verbal entre diferentes imagens e significados na função poético-analítica. É assim que o significante “pena” pode significar caneta, lástima, castigo ou plumagem, além de outros usos, outras performances. Da mesma forma, o signo *mulher* é passível de desestabilização conforme os corpos e as vidas em movimento (social).

Os lenços

Mas voltando ao lenço-verde, chegamos ao lenço-fralda. Explico. O triângulo do lenço vem das fraldas brancas de pano que a *Madres da Praça de Mayo* usavam na cabeça – como lenços amarrados abaixo do queixo – para exigirem informação, justiça e protestarem contra o governo militar que havia sequestrado e feito desaparecer seus filhos e filhas militantes. Em 1977, elas saíram às ruas pela primeira vez e, toda quinta-feira, passaram a se organizar, andavam em círculos em volta de uma construção que mais parece um obelisco, mas à qual se referem os portenhos por *Pirâmide de Mayo*, situada na Praça, em frente à Casa Rosada, sede do poder executivo nacional. O governo argentino, no intento de desqualificar a organização que crescia a cada semana, as chamava *las locas*. Mas o apelido não emplacou. O rito e a insistência em memorar das

Madres y Abuelas da Plaza de Mayo permanecem até as quintas-feiras de hoje. As *Madres* passaram a albergar outras lutas relacionadas aos direitos humanos, como a luta antimanicomial, por exemplo. Cada luta com uma cor diferente, todas representadas por lenços triangulares, cujas significações não consistem, mas insistem, preponderam. As cores dos lenços constituem, assim, um sítio de significância, estabelecendo novas paisagens enunciativas, diria Eni Orlandi (2003); os lenços, como gestos significantes que portam repetição e diferença. Para a mesma autora, o sentido adquire contornos na história, nessa tensão entre se fixar e transmutar-se. Temos o lenço laranja, por exemplo, que, em suas antecipações de sentido e invasões constitutivas (Lacan, 1998), já foram percorridos por fraldas de pano um dia usadas pelos desaparecidos e mortos na ditadura militar. Eis a materialidade do corpo sutil da linguagem: os lenços podem ser tomados como significantes quando historicizados em suas vidas, do contrário, podem ser tomados como insígnia, signo, onde o significado “separação entre Estado e Igreja” fica atrelado e reconhecido no laranja do lenço laranja, onde o signo lenço laranja adquire valor na relação com outros signos, de outras cores.

As metamorfoses e expansões dos lenços estão relacionadas ao cultivo de um constante debate entre as *Madres*. Exemplo disso foram as influências do materialismo feminista no grupo, uma vez que a corrente francesa ganhou o solo argentino no período de abertura pós-ditadura (década de 1980). Mais do que uma recepção, o que se deu foi um trabalho crítico, nos espaços de militância, através do coletivo ATEM (Asociación de Trabajo y Estudios sobre la Mujer), principalmente nas figuras de Alicia Lombardi y Silvia García, que clandestinamente realizavam leituras, traduções e publicações, impactando as direções da agenda feminista local (Bolla, 2021). Assim, o materialismo feminista, na Argentina, resgata categorias como opressão, trabalho doméstico, maternidade, classe e sexo, tornando a pauta sensível aos efeitos psicossociais da opressão sexista na realidade regional, articulando-os à necessidade coletiva de memória e reparação. Dentro do espectro de produção acerca das relações mães e filhas, Alicia Lombardi, segundo a pesquisadora argentina Luisina Bolla (2021), assinala a perspectiva feminista das Madres de Mayo, mulheres que rompem com o mandato materno esperado de fragilidade, passividade e dependência. No lugar de cumprirem as expectativas, tomam as rédeas da própria ira e, com ela, organizam-se politicamente.

A luta pela legalização do aborto se insere como pauta de saúde pública e dos direitos humanos, tornou-se cada vez mais ampla e teve, desde 2003 (no *18º Encontro Nacional de Mulheres*, ocorrido na cidade Rosário, Argentina), também uma cor para chamar de sua, o verde. Nessa primeira leva, foram distribuídos cerca de 10.000 lenços para irem às ruas de Rosário, o tecido era o tafetá. Conta uma das histórias³ que era a cor disponível em grande quantidade em uma das principais lojas de tecido da cidade na véspera da manifestação. Conta outra versão que o verde fora escolhido (entre duas companheiras ligadas ao coletivo argentino *Católicas pelo direito de decidir*) por ser a cor pagã relacionada à esperança, à natureza, ao crescimento, à vida – como desafio aos grupos antiaborto, autodenominados pró-vida, como forma de restituir e fazer a vida voltar às mulheres, pois a luta era pela vida das mulheres. Independentemente do mito de origem dos lenços verdes, temos notícias de seus efeitos: as lojas de tecido e as costureiras, que antes se referiam ao verde em questão como “verde Bennetton”, hoje em dia, na Argentina, compreendem a encomenda se pedirmos pelo “verde aborto”. O intrigante é pensar que o lenço branco, enquanto insígnia (ou, dependendo, significante), para reivindicar um filho perdido pelas atrocidades da ditadura, manteve-se e transmutou-se em levante contra toda e qualquer violência de Estado. No caso da criminalização do aborto, um abuso do Estado contra o corpo das mulheres. A mobilização pelo direito de ser mãe e pelo direito de não o ser contra a vontade, asiladas no mesmo espectro de luta, no mesmo triângulo. Sim, juntas podíamos mais e há qualquer alegria extasiante nessa constatação, uma que faz movimento.

Escrevendo agora, lembro da canadense Leslie Kern (2021), em *Cidade feminista*, contando sobre quando fora presa, durante o início da faculdade, em uma das suas primeiras manifestações, quando protestavam contra o corte de verbas para serviços destinados a mulheres vítimas de violência. Ela relata como achava aquilo tudo “eletrizante” (p. 158), sobre como podia desejar, de braços dados com as suas companheiras e com seus privilégios, “eu queria que não acabasse nunca” (p. 158). Alguém poderia pensar na imperícia da então juvenil Leslie, dizendo, sem perceber, que a sua diversão de protesto era justificada por uma injustiça social que (indiretamente) ela não queria que acabasse – único modo de a sua sensação de transgressão não ter fim,

³ Mais informações sobre essa história estão disponíveis em: <https://redaccionrosario.com/2020/12/02/el-origen-de-los-panuelos-verdes/>. Acesso em: 30 out. 2023.

como desejava. Na alegria em me reconhecer pelo olhar de quem portava o lenço, na capital Argentina, algum devir Leslie se dava a ver, na medida em que certa contradição deveria ser suportada, ou alguma convivência com o fato de que mulheres morriam em função do aborto inseguro, uma condição trágica para certa alegria ativista. Michel Foucault (2010, p. 105) comparece para complicar e, dentre seus conselhos para uma vida não fascista, diz que não é preciso “ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária”. Fato. Há a melhor das fruições em assistir à vida implodindo por dentro ou dando a curva nas violências estruturais. É como saber da existência do coletivo *Católicas pelo direito de decidir* e um dos seus lemas carros-chefes “Que seja respeitada a tua vontade”. Ou então saber das atividades da *Frente evangélica pelo direito de decidir*, da foliã Miss Oprostol no carnaval porto-alegrense, ou do *Carro do óvulo*, sob a condução da *Frente pela legalização do aborto do Rio Grande do Sul*.

Uma observação: feministas-religiosas possuem ferramentas para dialogar com setores mais conservadores da sociedade, além de estabelecerem coerência com dados do aborto no Brasil, afinal, das mulheres que abortam, 67% já são mães e 81% possuem religião e mais de 70% delas são cristãs, segundo Dados Pesquisa Nacional do Aborto, 2021. Enquanto isso, a Miss Oprostol faz referência à medicação Misoprostol (de nome comercial, Cytotec). Usado para prevenir úlceras, posteriormente as brasileiras descobriram o uso para indução de aborto seguro, segundo Organização Mundial da Saúde. O *Carro do Ovo* é a venda ambulante de ovos que circula pelas periferias do Brasil e que se dá através de um alto-falante, frequentemente em uma Kombi. O *Carro do Óvulo* é uma paródia a esse conhecido dispositivo e difunde informações sobre direitos sexuais e reprodutivos e sobre como acessar serviços de aborto legal. No ano de 2023, o *Carro do Óvulo* ganhou também a versão carioca por meio da *Rede Maré* em parceria com a *Frente Pela Legalização do Aborto do Rio Grande do Sul*. Alguém pondera: o óvulo - do *Carro do Óvulo* - confere caráter transfóbico à iniciativa, uma vez que reduz essa pauta feminista e os seus protagonismos à dimensão orgânica e, portanto, essencialista. O óvulo, do carro do óvulo, seria transfóbico por excluir mulheres trans? Ou inclusivo por abarcar homens trans? Tal pauta de saúde pública se refere a pessoas que, em situação de desespero, diante da negligência estatal e da impossibilidade de um aborto legal, seguro

e gratuito, se valem de cabides, agulhas de tricô e talos de salsão para interromper a gestação. Danos e mortes por aborto inseguro, porque criminalizado, acontecem somente a pessoas com aparelho reprodutor feminino, sejam essas pessoas cis ou trans, ou seja, é uma pauta feminista situada a partir de suas especificidades orgânicas e sociais quanto à posição de gênero, é uma pauta que deve incluir homens, portanto, homens que possuem óvulos, útero e demais condições para engravidar e abortar.

Quem somos elas?

De volta à Porto Alegre, Brasil. Eclosão da pandemia. No meio dela, um maior envolvimento com a pauta da legalização do aborto no Brasil. Enquanto isso, assistíamos às ressacas, aos repuxos e à implacabilidade da maré verde argentina. Trabalhávamos para que ela atingisse o nosso litoral, difundindo e amplificando o que seria o símbolo da identidade da luta: o lenço verde. Uma recusa vinda de pagos que não eram pampas: um coletivo de mulheres de Pernambuco não entendia que o lenço verde fazia parte do seu imaginário de luta pela legalização do aborto. Ou seja, quem somos nós então? Como vamos nos reconhecer? Era a disputa pela identidade da luta que estava em jogo, precisávamos avançar. Algumas escolhas são inevitáveis e, nesse processo, é provável que algumas possibilidades de coexistência tenham sido atropeladas. Com um lenço verde amarrado no pulso, já não consigo discernir, nas letras do teclado, quando esse símbolo, que identifica o movimento, é meio e quando ele é fim. Olho para as pontas dos meus dedos, estão pretas com a opacidade da fuligem que nos avisa: de novo, uma vez mais, efeito picumã. Não é hora de lavar as mãos.

Passei a chamar de *efeito picumã* o tempo transferencial em que fuligens, fantasmas, angústias, respirações analisante-analista se embaçam. Histórias remotas e as ainda não vividas, melecas psíquicas confundidas, miasmas, chorumes e as pestilências de cada qual, atordoados em um processo analítico que pode se valer de um tempo e de qualquer espaço em que não se pode precisar o que está ocorrendo.

Tão logo o movimento social ia se clinicando pelos dentro-fora das envolvidas, mais dissidências se achegavam. Uma insatisfação era apontada quando nos dirigíamos somente às meninas e mulheres, afinal, pessoas não-binárias e homens trans não se conformavam à cisheteronorma em suas identidades e sexualidades. Além disso, também

eram violentados e violentadas, inclusive por não serem mulheres cis, inclusive com a prerrogativa patriarcal do corretivo sexual, para aprenderem a ser mulheres cis enfim. “Pessoas com a capacidade de gestar”, então? Não. Há qualquer cheiro de meritocracia produtivista capitalística contido em “capacidade”, que não poupa nem os úteros. E ainda tão pouco falamos sobre a violência sexual, sobre os direitos e a sexualidade negados e o eugenismo que envolvem as mulheres com deficiência quando o assunto é aborto. Em vez de *capacidade*, *possibilidade*! “Pessoas com *possibilidade* de gestar”. Agora sim, agora foi. Mas os respingos e contribuições das *radfem* (feminismo radical, acusado de essencialista) seguiam disputando a arena do aborto: por que a categoria mulher (cis), representando a maioria das vítimas da criminalização do aborto, de novo, mais uma vez, cedia lugar no protagonismo dessa luta ao desaparecer e dar lugar ao somente “pessoas com possibilidade de gestar”? Por que *a mulher* tomava para si, de novo, uma vez mais, a responsabilidade por acolher e por embalar existências para além da sua, ao custo de sua própria anulação enquanto marcador? Meninas, mulheres e pessoas com possibilidade de gestar. Agora sim. Agora. Para sempre, duvido. Judith Butler (1998) em *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pósmodernismo”*, aponta:

Se há um medo de que, por não ser mais capaz de tomar como certo o sujeito, seu gênero, seu sexo ou sua materialidade, o feminismo vá afundar, talvez seja interessante examinar as consequências políticas de manter em seus lugares as próprias premissas que tentaram assegurar nossa subordinação desde o início (p. 42).

Para sempre, só a existência e resistência das insatisfeitas, insatisfeitos e insatisfeitos com a saída encontrada – sempre estratégica e provisória, uma identidade-desejo nômade, cujas insatisfações e vontades de mais vida garantirão movimento (clínico e social). A língua não toda-poderosa acaba por pulsar impensados, arranjos linguísticos mais potáveis na aposta de desparasitar a palavra das violências e suas reproduções. Seriam essas incessantes nomeclaturas tentativas de um expurgo asséptico carrancudo e que se leva a sério por demais? É provável que a dureza da pauta às vezes leve os rigores a lugares rígidos, realmente. Mas as malemolências e petulâncias já se ensaiam nas ruas Brasil afora.

A legalização do aborto é pauta de feminista branca, alguém sopra. Eram minoria quantitativa as companheiras negras, menos ainda eram as indígenas, quando os coletivos focavam nesse tema, ainda que, quando presentes, fossem bastante envolvidas. Mulheres

negras e periféricas são as que mais abortam⁴ (Diniz *et al.*, 2023), as que mais são denunciadas e criminalizadas (Severi *et al.*, 2022) e as que mais morrem (junto com as mulheres indígenas) por conta de abortos inseguros. Mas, diante da escolha de prioridades que devem ser pactuadas nas mobilizações feministas, seriam as mortes por abortos a principal preocupação dentre as tantas a serem enfrentadas?

Emanuelle Góes (2019), por exemplo, traz-nos um vasto panorama das especificidades da vida amorosa e sexual de mulheres negras, lembrando que algumas escravizadas abortavam, para que seus filhos não sofressem o mesmo destino, ou eram impedidas de amamentar suas crianças para serem amas-de-leite dos herdeiros da casa grande. Ela chama atenção para o fato de que os modelos de maternidade estão atravessados por relações de poder marcadas por identidades de gênero, classe, raça e cor, produzindo o efeito de “hierarquias reprodutivas” (p. 38), que afetam a vivência da maternidade e o sentimento de pertença em relação a essa experiência. E, sobre o medo e preocupação das mães negras, completa Góes: “não existe autonomia reprodutiva em um lugar cercado por violências nas suas diversas manifestações” (p. 42). Assim, as contribuições de bell hooks (2019), Milena Cassal⁵ (2023), Ariane Moreira⁶ (2023) e Emanuelle Góes (2019) podem se alinhar em uma questão: seria a legalização do aborto a prioridade de mulheres cujas populações sofreram genocídio, cujos filhos o Estado acaba por matar ou deixar morrer? E cujas vidas vingadas e vividas estão ligadas à resistência?

Como superação dos Direitos Sexuais e Reprodutivos, feministas negras, trans, negro-asiáticas e indígenas ativistas estadunidenses propuseram a *Justiça Reprodutiva* (coletivo Sister Song, em 1994, em Chicago, antes da *Conferência do Cairo*). A *justiça reprodutiva* se trata do direito ao aborto, mas como *um* dos elementos na vida sexual e reprodutiva das mulheres que deve estar atrelado à justiça social. Pois tão fundamental quanto ter a autonomia corporal de escolher não seguir com uma gestação indesejada, são as condições materiais e sociais para prosseguir com uma gravidez desejada. Ou seja,

⁴ Uma a cada cinco, em comparação com as brancas, que são uma a cada sete.

⁵ Milena Cassal defendeu sua Tese de Doutorado intitulada *Do vó da Fênix aos mandamentos do Peregrino Justiça Reprodutiva e a presença negra nas ruas do Partenon em Porto Alegre/RS*. Tive acesso às suas contribuições na *Roda de Conversa sobre Justiça Reprodutiva* promovida pela Frepla/RS no dia 7 de outubro de 2023, em Porto Alegre.

⁶ Na perspectiva de contribuir com o conceito de *justiça reprodutiva*, Ariane Moreira (2023) concebe as práticas de uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Porto Alegre como atos de produção de políticas de vida.

importa se haverá creche, se a polícia não mata jovens negros na comunidade, se há linhas de ônibus que permitam a circulação por toda a cidade, saneamento básico, segurança alimentar e acesso ao serviço de saúde. É garantindo esses e outros direitos que podemos falar sobre a decisão em prosseguir ou não com as gestações de acordo com o que se quer.

Assim, há de se ter atenção ao usarmos o conceito de *justiça reprodutiva* quando a pauta for o aborto, de modo que não haja um uso conveniente do termo para tratar exclusivamente do aborto, e assim traçar o protagonismo da pauta na agenda feminista, apresentando-a dentro do espectro antirracista – nesse caso, como verniz estratégico. O “há de se ter atenção” no início do parágrafo indica mulheres brancas nadando nas águas nítidas de um sujeito que, às vezes, é colocado como se indeterminado e universal fosse. A advertência não serve para usos do conceito que fazem jus à sua complexidade.

Ou seja, diante de tantas distâncias, feministas, quem somos nós? Essa é uma pergunta sutilmente diferente da pergunta-provocação feita por Sojourner Truth, em 1851, “E não sou uma mulher?” (Truth, 2014). Sojourner Truth nasceu em Nova Iorque, na condição de escrava. Foi tornada livre antes da Guerra da Secessão, viveu um período com uma família Quaker, onde recebeu alguma educação formal, tornou-se pastora abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Seu nome foi dado por ela própria e remete a uma noção de verdade construída com o caminhar (Peregrina da Verdade). Esse discurso foi uma intervenção proferida na *Women’s Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, após um clérigo alegar que as mulheres não deveriam ter os mesmos direitos dos homens, uma vez que eram frágeis, intelectualmente fracas, que Jesus fora homem e que a primeira mulher foi uma pecadora. Sojourner tinha 54 anos na ocasião. “E não sou uma mulher?” Uma questão que, pelo título, sugere formar conjunto para nos enunciarmos todas e juntas, desde um mesmo lugar-mulher, mas ela, como poetanalista, estava também dedicada em fazer problema, em turvar a construção em torno de *mulher*. Ao final do discurso, ela diz: “Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.” (Truth, 2014). Nesse momento, Sojourner de fato aposta na categoria mulher, não sem antes perturbar os horizontes conciliatórios, não sem antes tratar das inconsistências e dissidências desse conjunto-mulher, dando um testemunho

sobre como sua radicalização despadronizava imagens de mãe, de dama e das fragilidades. Antes de tudo, ela apontava para a dupla opressão que vivia na pele-mulher e na pele-preta ao mesmo tempo, falava sobre o processo de desumanização que impunham a mulheres negras como uma grande diferença nas condições de existência. Encontrar um lugar desde onde nos enunciaremos todas e juntas: como fazer dessa aspiração (sempre provisória) um movimento bem situado, tendo em vista o narcisismo das grandes (in)diferenças⁷?

Volto às calçadas de Buenos Aires e a insígnia identitária ou o significante bicho solto (depende para o que se quer ler) do lenço verde ganha outra insígnia, sobreposta a ela: agora fica nítido, eram de pele branca *las hijas e nietas* de lenços verdes amarrados nas bolsas e mochilas nas calçadas daquela cidade, com suas pressas, razões, percursos e heranças de identidade nacional argentina. Volto para a história do lenço verde, agora, metonímia do lenço branco. As *Madres* exigiam justiça em nome dos *filhos* tomados pelo Estado, uma confluência possível com a *justiça reprodutiva* que, mesmo salvaguardando recortes estruturais de classe e raça, faz dialogar os dois movimentos também em outro aspecto: os efeitos *Sister Song* e *Madres de Mayo* são respostas a estados de exceção do Estado, o que permite ver a fragilidade e a seletividade do sistema jurídico burguês para garantir os direitos de quem afronta ou ameaça certa ordem produtivista. Outra semelhança: são movimentos que se deram a ver antes nas ruas e nos movimentos sociais, depois passaram a constar nas dissertações, teses e artigos acadêmicos.

Resto ainda na Buenos Aires aguerrida em sua tradição sindical e convicta de que é importante lembrar (Costa; Mizoguchi, 2018). É invejável a capacidade da população portenha de ir às ruas em grande número diante da possibilidade de suprimirem algum dos seus direitos. É inevitável associar essa capacidade à organização proletária, efeito da industrialização argentina – precoce em relação aos outros países da América Latina. Uma articulação sindical madura, muito em função da bagagem dos imigrantes europeus, incentivados a ocuparem os pampas em nome do branqueamento de um povo que queriam chamar *argentino*, ao mesmo tempo em que esses imigrantes europeus substituíam a mão de obra escravizada e dizimada. Na década de 1780, a população negra chegou a ser de 50% no país. Industrialização essa impulsionada pelos investimentos decorrentes da

⁷ Menção ao “narcisismo das pequenas diferenças”, desenvolvido por Freud (1921/2011) em *Psicologia das massas e análise do eu*.

exportação de gado, criado a largos campos do sul, graças à expulsão e ao genocídio indígena.

Nos cartões-postais, a Argentina exporta um casal branco na pose do tango. Cartão postal-efeito de um esforço em marcar a origem andaluz (europeia) do ritmo. Carlos Veja, uma das principais referências para a história do tango argentino, tenta sepultar a discussão sobre a possível influência africana no tango: “la coreografía del tango argentino no es otra cosa que una afortunada variante de la que Europa nos mandó (...). No hay discusión.” (Veja, 1967 apud Romero, 2012). Em 1913, no entanto, o nada indiferente jornal *Crítica* faria o registro do que seria a primeira história do tango, pelo misterioso Viejo Tanguero: “(...) aquella exótica danza que ideara un día la gente de color, en sustitución del endiablado candombe de legendarios africanos”⁸. Nas abordagens mais recentes (Romero, 2012; Reis, 2018), a história do tango começa com o candombe (do banto *Ka n’dombele*, que significa “rezar aos deuses”), ritmo africano existente na região do Rio da Prata que passou por momentos de legalidade e de proibições por parte dos escravagistas. Após a abolição (1813), os ex-escravizados passaram a se encontrar nas “casas de tambó”, ou de tango, onde batucavam, cantavam, dançavam, faziam comunidade. Associadas à marginalidade, não demorou muito para que as casas de tango fossem criminalizadas. A saída encontrada para driblar a proibição foram as “casas de baile” nos bairros pobres mais ao sul de Buenos Aires. Entram em cena, junto com o gingado do candombe, os passos marcados, o piano, a flauta, o violino, o bandoneón – instrumentos dominados principalmente por homens negros desde o período colonial; afinal, esse era outra possibilidade de uso do corpo negro (e também da mulher branca): instruí-los musicalmente para que pudessem animar os espaços de entretenimento branco. A partir dos 1900, o tango sofre influências europeias, o que transforma público, letras, locais e a própria forma de narrar suas origens, até chegar nos cartões-postais e narrativas contemporâneas sobre a origem europeia do ritmo.

Recentemente, o então presidente argentino Alberto Fernández, ao reunir-se com o premiê espanhol, Pedro Sánchez, atualizou publicamente o discurso oficial sobre as origens europeias do povo argentino, resgatando um dito corrente no país ao dizer que

⁸ Tradução livre da frase na íntegra: “Ninguém pensaria naquelas épocas embrionárias do cosmopolitismo, que através do tempo e por ação reflexa do movimento progressista, aquela dança exótica que os negros um dia inventariam pudesse ressurgir com ímpeto violento, substituindo o candombe diabólico dos lendários africanos.”.

“os mexicanos vieram dos indígenas, os brasileiros, da selva e nós [argentinos], em barcos”. Barcos europeus, em sua intenção; contudo, podemos questionar se seriam barcos europeus vindos da Europa, ou barcos europeus vindos de África, que aqui desembarcaram mais de 74 mil pessoas escravizadas.

Ainda que boa parte da população argentina descenda de migrantes europeus, chegados nos séculos XIX e XX, é expressiva sua constituição indígena através dos mapuches, incas e povos patagônicos, por exemplo. A Campanha do Deserto (1878-1885), comandada pelo general Julio Roca, foi responsável pela conquista territorial do sul argentino, até então povoado e controlado por indígenas. O conflito resultou no extermínio dos povos originários⁹ da região e as terras tomadas passaram a ser exploradas por agropecuaristas portenhos, possibilitando a vinda de dezenas de milhares de imigrantes europeus. Um grande crescimento econômico se deu no final do século XIX e início do XX, “gerando um imaginário social argentino como o de um país branco, exceção moderna e civilizada em uma América Latina vista como atrasada e bárbara” (Passetti, 2005, p. 227). No livro *Discurso fundador – a formação do país e a construção da identidade nacional*, organizado por Eni Puccinelli Orlandi, Maria Teresa Celada (2003) faz uma análise dos discursos tidos como fundadores da pátria argentina, dentre eles, *el desierto* – a ser povoado e civilizado para a grande promessa de futuro reservada à incipiente nação Argentina. Mais adiante, no mesmo livro, Mônica Graciela Fontana (2003) afirma: “Efetivamente, o grande paradoxo de um discurso que se diz ‘fundacional’ é que ele se inscreve na história, negando-a.” (p. 133). Ou ainda, de acordo com a intelectual feminista Lélia Gonzalez (1988/2018), “enquanto denegação dessa ladinoamefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa” (p. 336).

Qualquer coisa eles estão na rua, é comum ouvir de brasileiros que estiveram em Buenos Aires, pois possuem tradição em protestos. A organização das *Madres de Mayo*

⁹ A ativista e intelectual boliviana, de origem aimará, Rivera Cusicanqui (2010), apresenta uma crítica ao termo “povos originários”, alegando que acaba por cumprir a função de garantir que nada efetivamente se transforme politicamente, uma condição puramente emblemática de adorno multicultural do neoliberalismo estatal e midiático, encobrindo novas formas de colonização e subalternização, na medida em que afirma e reconhece, porém exclui, uma quantidade expressiva de pessoas que não estão condicionadas ao estereótipo indígena rural – com traços étnicos e culturais específicos e eleitos para essa categoria.

é tributária dessa tradição. Além disso, como também visto ao longo do ensaio, o movimento das Madres estabelece diálogos possíveis com a *justiça reprodutiva*, sendo que as possibilidades histórico-nacionais de existência de movimentos, como o das *Madres*, está ligada historicamente à grande injustiça social e reprodutiva de outros povos, no mesmo território. Esse mesmo território cuja branquitude denega a presença indígena e negra no tramado da sua formação enquanto *povo argentino*, mas cujas fronteiras a figura mestiça do gaúcho desconcerta, cuja brancura o coletivo social *los marrones*, igualmente insistentes, fazem questão de se fazer lembrar – são o *povo argentino*, são aguerridos na tradição das lutas. E, se estamos a falar de identidades e o termo branquitude já compareceu pelo menos um par de vezes até o momento, cabe apresentá-lo. Diante dos caminhos e recortes possíveis, escolhemos a perspectiva guarani de Geni Núñez (2021) para abordar o termo branquitude, em função do seu caráter mais abrangente e mais rigoroso.

Branco e branquitude; fenótipo e modo de vida se fundem na visão guarani. O *juruá* – o branco – significa boca com cabelo, em referência aos bigodes dos primeiros colonizadores. A branquitude e o ser branco estão ligados à relação de posse com a terra, a mata, os animais, os rios, as crianças e os demais seres, todos encarados como propriedade. A grande parte dos estudos sobre a branquitude trata das relações entre humanos, enquanto que, na perspectiva guarani, essa relação de imposição identitária para dominação e subalternização se amplia para outros seres.

Vimos que tanto às lutas das *Madres* quanto à luta pela legalização do aborto no Brasil é necessário o cultivo da complexidade dos debates para que se possa ter condições de acompanhar as inevitáveis variações e as instabilidades próprias de tudo aquilo que é vivo. Sem tal disposição e cultivo, não seria possível o desdobramento nas tantas cores dos lenços e nem mesmo se cuidaria da diversidade de cores presentes no verde do lenço.

E em que posição se encontram as psicanalistas no debate? Afirmar a insuficiência de nossa condição, como a psicanálise o faz, constitui uma resistência ao totalitarismo cotidiano, e o sujeito do inconsciente também pode ser uma das formalizações que fazem frente às aspirações de coesão e coerência identitárias que, não raro, flertam com pressupostos eugenistas. Assim, a falta e o vazio podem ser tomados como inerentes a qualquer conjunto, como possibilidade de respiro singular. Por outro lado, tal ética da resistência pode tombar em uma espécie de fobia quando, ironicamente, é incapaz de

vislumbrar deslocamentos naquilo que é enunciado coletivamente a partir de marcadores de diferença que sinalizam as desiguais oportunidades, acessos e barreiras que os distintos corpos vivem.

Considerações

Ainda desconhecendo a noção de *justiça reprodutiva*, já escrevi (Noguez, 2021) que o lenço verde lançava o convite para que nós, brasileiras, pudéssemos nos reconhecer como latino-americanas, apesar de nossas formações culturais, línguas e colonizadores distintos. O lenço apontava para o território subjetivo dessa pauta possível de ter um mesmo enlace (verde) com as *hermanas*, com as irmãs brasileiras que descobriram no corpo o efeito abortivo do misoprostol, com as filhas de benzedeiras mestres da arruda, com as dores compartilhadas, com as vontades de decidir.

Em 1988, Lélia Gonzales (2020), reivindicando e ratificando a alcunha de feminista, escreveu “Por um feminismo afro-latino-americano”, apostando e reconhecendo formas de nos enunciarmos juntas, juntos e juntas, mas não sem antes examinarmos as diferenças que foram transformadas em desigualdades, não sem antes “refletir sobre uma das contradições internas do feminismo latino-americano” (p. 139). No ensaio, a autora disserta sobre como a inferioridade de amefricanas¹⁰ e ameríndias foi legitimada quando elas foram subordinadas a uma latinidade. Assim, “falar de uma opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas” (p. 142). Lélia traz para somar ao debate a categoria *classe* e desenvolve com precisão o caráter triplamente discriminatório e opressor da experiência mulher não-branca nas Américas, antecipando o que, em 1989, Kimberlé Crenshaw conceituará como interseccionalidade. Lélia segue: “é a partir do movimento negro que nos organizamos, e não do movimento de mulheres” (p. 149), mais

¹⁰ Lélia Gonzalez (2021), em um texto pela primeira vez publicado em 1988, propõe o termo “americanos”, em uma tentativa de superação do caráter puramente geográfico de uma referência que também incorpora um intenso dinamismo histórico-cultural. “Em consequência, ela [amefricanidade] nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (p. 135) formada não somente por descendentes africanos, mas pelos povos originários. Amefricanos, igualmente, desestabiliza a tradição hierárquica estadonudense que foi construída em torno de “afro-americanos”.

adiante, na mesma página ela diz: “onde, apesar de tudo, nossa rebelião e nosso espírito crítico ocorrem em um clima de maior familiaridade histórica e cultural”. Ela termina o ensaio esperançosa com os últimos encontros feministas e latino-americanos por ela vividos, em que barreiras foram derrubadas através da análise dos reconhecimentos “do racismo pelas feministas – e preconceitos antifeministas por parte das ameríndias e amefricanas dos setores populares” (p. 150). Com todas essas considerações, sigo vendo o valor do convite que o lenço lança ao feminismo afro-latino-americano de Lélia, de todas nós, mas talvez agora tenha condições de estranhar (sem paralisar) não somente uma unidade feminista latino-americana, mas a própria ideia de “nós, brasileiras”. Butler (1998, p.23) se soma com as seguintes reflexões:

Não acontece sempre de o poder atuar de antemão, nos próprios procedimentos que estabelecem quem será o sujeito que fala em nome do feminismo, e a quem? E não está claro também que um processo de sujeição está pressuposto no processo de subjetivação que produz diante de você um sujeito falante do debate feminista? O que fala quando ‘eu’ falo para você?.

Jô Gondar (2004) situa muito bem o desejo (e não o Édipo ou o significante) como vetor que faz a clínica psicanalítica ser política. O desejo não como algo que mora nos nossos calabouços à espera de serem descobertos no divã, mas como algo que se impõe ao nosso próprio movimento de conquista de espaço e transformação na realidade social e política, uma busca por novas formas de viver: “o que está em questão é a possibilidade de desejar a partir do próprio desapossamento. Não porque falte algo ao desejo, mas porque ao afirmá-lo somos lançados num jogo sem o suporte de qualquer regra prévia.” (n.p.).

Naquilo que estrutura as conexões entre fala e linguagem, temos os acontecimentos-contingências que envolvem corpos e mensagens articuladas entre significantes que se endereçam a outros. Através das contingências, ou dos (des)encontros com o real, que fazem parte dos movimentos sociais, engendra-se na repetição aquilo que escapa quando uma identidade se afirma. E é justo o que resta e resiste à tentativa de assimilação (ao se afirmar uma identidade) o que efetua palavras outras, provisoriamente mais astutas, fazendo com que as identidades sejam cambiantes e socialmente construídas pelo inassimilável. No Seminário XX, Lacan aborda o real como algo que não pode se inscrever senão por um impasse de formalização; por isso lançou mão do modelo

matemático e seu vazio de sentido. Mas a imagem também é recurso para fracassar na tentativa de apreensão do real:

Se me fosse permitido dar-lhe uma imagem, eu a tomaria facilmente daquilo que, na natureza mais parece aproximar-se dessa redução às dimensões de superfície que a escrita exige, e de que já se maravilhava Spinoza - esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, sua teia. Função verdadeiramente milagrosa, ao se ver, da superfície mesma surgindo de um ponto opaco desse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos, onde se percebe os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída que mostram o real acedendo ao simbólico. (Lacan, 1973, p. 125 e 126)

A imagem também nos serve para dizer que a nova diagramação sociolinguística dos movimentos sociais, por seu turno, acaba por produzir *real*. A teia de aranha vai produzindo buraco, assim como a cultura produz real, aquilo que ela mesmo não abarca. Recria-se a relação com a norma, a norma treme, agimos por suas fendas. Voltamos para a primeira frase desse ensaio-testemunho – já não da mesma forma – e repetimos, talvez mais advertidas pelo movimento social que se clinicou em nós: quem somos?

Referências Bibliográficas

BOLLA, L. El feminismo materialista: de Francia a las relecturas en la Argentina (década de 1980). **Caderno Espaço Feminino**, 2021, vol. 34, no 2, p. 33-54.

CELADA, M. T. A Fundação de um destino para a pátria argentina. In: ORLANDI, E. P. (org.). **Discurso fundador** – a formação do país e a construção da identidade nacional 3. ed. Campinas. SP, Pontes, 2003.

CARDOSO FILHO, C. A. A subjetividade, o fora e a cidade: repensando o sujeito, o espaço e a materialidade. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 28, p. 242-251, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, p. 538–554, 1989.

BUTLER, J. **Corpos que importam**. São Paulo: n-1 edições, 2019.



BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pósmodernismo”. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 11-42, 1998.

COSTA, L. A.; MIZOGUCHI, D. H. Colapso: esgotamentos e passagens. *In: COSTA, L. A.; BARROS, M. E. B. de; MIZOGUCHI, D. H. (org.). Colapso clínico-político do comum na contemporaneidade*. Curitiba: CRV, 2018.

DINIZ, D.; MEDEIROS, M.; MADEIRO, A. Pesquisa Nacional de Aborto-Brasil, 2021. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 28, p. 1601-1606, 2023.

DINIZ, D.; MEDEIROS, M.; SOUZA, P. H. G. F.; GOÉS, E. Aborto e raça no Brasil, 2016 a 2021. **Ciência e Saúde Coletiva**, set. 2023.

FONTANA, M. G. Sonhando a pátria: os fundamentos de repetidas fundações. *In: ORLANDI, E. P. (org.). Discurso fundador – a formação do país e a construção da identidade nacional*. 3. ed. Campinas: Editora Pontes, 2003.

FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo: introdução à vida não-facista). *In: MOTTA, M. B. de (org.). Repensar a Política*. Ditos e Escritos VI. Tradução: Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15. (original publicado em 1921).

GOES, E. Legalização do aborto com enfrentamento ao racismo: as mulheres negras querem justiça reprodutiva. *In: BARONE, A.; BARROS, B. de (ed.). Sangrias*. Vitória: Pedregulho, 2019.

GONDAR, J. A clínica como prática política. **Lugar comum**, v. 19, n. 1, p. 125-134, 2004.

GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. (original publicado em 1988).

GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino americano. *In: H. A. de Hollanda (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. (original publicado em 1988).



HOOKS, b. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante. 2019.

KERN, L. **Cidade feminista: a luta por espaço em um mundo desenhado por homens**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

LACAN, J. (1985). **O seminário, livro 20: mais ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1972-1973).

LACAN, J. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (original publicado em 1963).

LACAN, J. Lituraterra. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.15-25.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MARQUES, E. **Louças de família**. Belo Horizonte: Autêntica Contemporânea, 2023.

MOSCHEN, S. et al. Apresentação à Seção Temática Escrita da Pesquisa. **Currículo sem Fronteiras**, v. 21, n. 2, p. 445-453, 2021.

MOREIRA, A. F. dos R. **Justiça reprodutiva em Casa de Santo: aproximando vivências de terreiro à práxis do conceito**. 2023. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

NOGUEIRA, I. B. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NOGUEZ, C. M. R. De Buenos Aires ao Rio: a luta pelo aborto e seus sentidos. **Outras Palavras**, 10 mar. 2021: Disponível em: <https://outraspalavras.net/feminismos/de-buenosaires-ao-rio-a-luta-pelo-aborto-e-seus-sentidos/>. Acesso em: 10 abr. 2024.

NUNES, J. H. em Manifestos Modernistas: a identidade nacional no discurso e na língua. In: ORLANDI, E. P. (org.). **Discurso fundador – a formação do país e a construção da identidade nacional** 3. ed. Campinas. SP, Pontes, 2003.

NÚÑEZ, G. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **ClimaCom–Diante dos Negacionismos**, ano 8, n. 21, nov. 2021.

OMS. Organização Mundial da Saúde. **Diretriz sobre cuidados no aborto**: resumo. Genebra: OMS, 2022. Disponível em: <https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/355465/9789240051447-por.pdf?sequence=1>. Acesso em: 13 abr. 2024.

PASSETTI, G. De “civilização e barbárie” às “campanhas do deserto”. Relações políticas e guerras entre indígenas e criollos no sul da Argentina (1852-1885). **Diálogos**, v. 9, n. 3, 223-227, 2005.

PEREIRA, M. Cassal. **Do voo da fênix aos mandamentos do peregrino: justiça reprodutiva e a presença negra nas ruas do Partenon em Porto Alegre/RS**. 2023.

RIVERA, T. Desejo de ensaio. In: RIVERA, T.; CELES, L. A. M.; SOUSA, E. L. A. de (Orgs.). *Psicanálise*. Rio de Janeiro: Funarte, 2018. p. 11-23. (Coleção Ensaio Brasileiro Contemporâneo).

SEVERI, F. C. *et al.* **Aborto no Brasil**: falhas substantivas e processuais na criminalização de mulheres. [S.l.]: Clooney Foundation for Justice Initiative: 2022. Disponível em: <https://cfj.org/report/abortion-in-brazil-substantive-and-procedural-flaws-in-the-criminalization-of-women/>. Acesso em: 13 abr. 2024.

SILVEIRA, L. **A travessia da estrutura em Jacques Lacan**. São Paulo: Editora Blucher, 2022c.

REIS, L. G. Afro-Argentina, a origem africana do tango. **Pragmatismo**, 4 jun. 2018. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2018/06/afro-argentina-origem-tango.html>. Acesso em: 10 abr. 2024.

ROMERO, A. **Buenos Aires, história e tango**: crise, identidade e intertexto nas narrativas “tangueras”. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

TRUTH, S. E não sou uma mulher? – Sojourner Truth. Tradução: Osmundo Pinho. **Portal Geledés**, 8 jan. 2014. https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=Cj0KCQjwy4KqBhD0ARIsAEbCt6hwvBxTR3XzxMyYTowVR_hP_Kytq0PZK4ICQDb--wDJSgLbcNsGjXEaAkIaEALw_wcB. Acessado em 30 de outubro de 2023.

