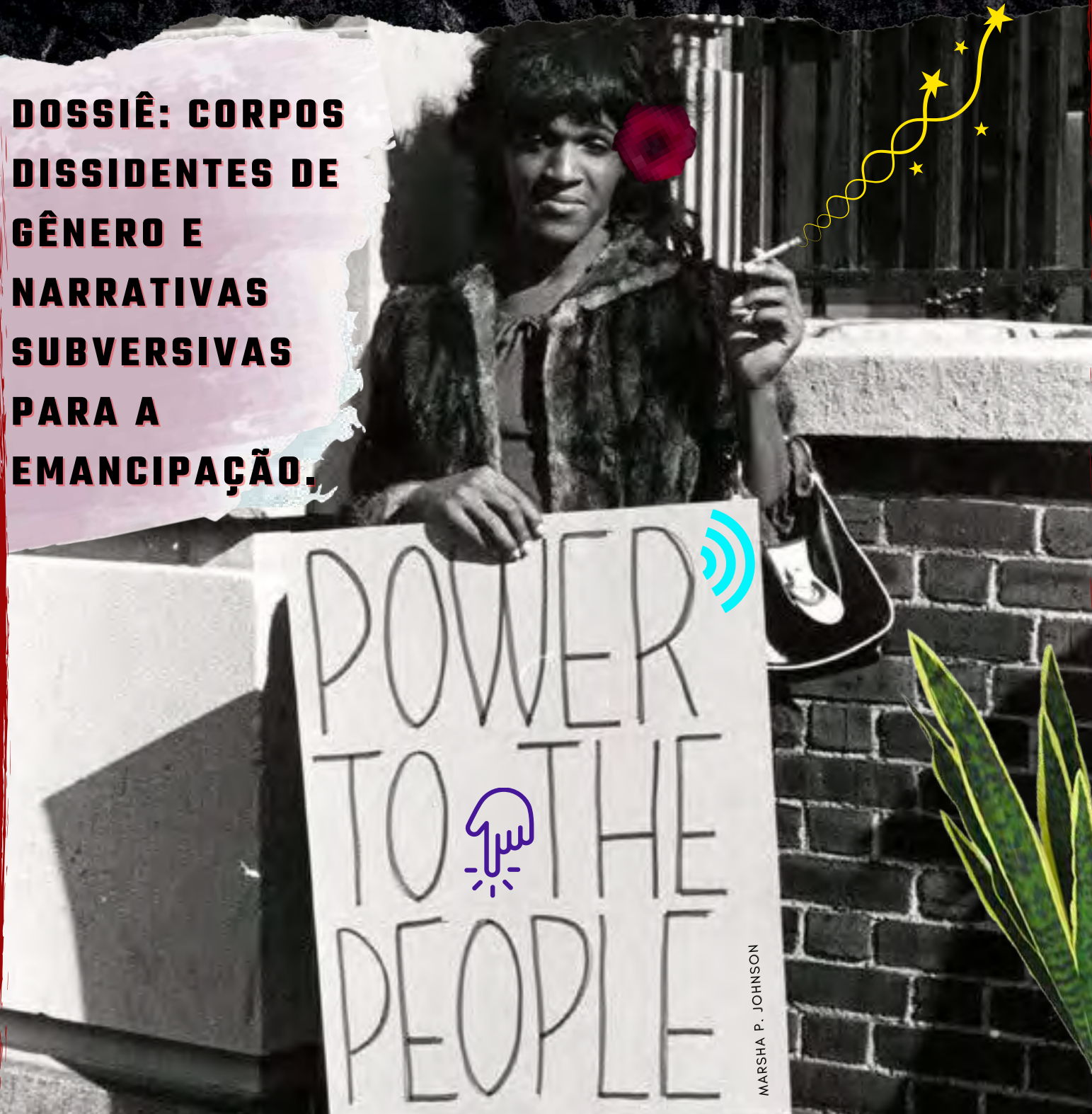


REVISTA ESTUDOS

# LIBERTÁRIOS



**DOSSIÊ: CORPOS  
DISSIDENTES DE  
GÊNERO E  
NARRATIVAS  
SUBVERSIVAS  
PARA A  
EMANCIPAÇÃO.**



MARSHA P. JOHNSON

# ÍNDICE

03

## EDITORIAL

Wallace de Moraes, Andréa Nascimento e Cello Latini

07

**PARA EDUCAR CRIANÇAS FEMINISTAS: UM MANIFESTO COMO UM CAMINHO PARA UM ENSINO ANTIRRACISTA E ANTIMISÓGINO**

Talita Ferreira Ferraz e Rodrigo Correa Machado

23

**NORMATIZAÇÃO E EXPERIÊNCIA DISCRIMINATÓRIA: ANÁLISE DA CIDADANIA PRECÁRIA LGBTQIA+**

Ingrid Viana Leão e Mateus Camacho Soares

49

**O MODELO BIOMÉDICO DOS CORPOS BRANCOS CISHETERONORMATIVOS E AS BARREIRAS DE ACESSO À SAÚDE PARA OS CORPOS DESVIANTES**

Luciano da Silva Alonso

67

**A INFRAÇÃO DAS LEIS E DA CISHETERONORMATIVIDADE: INFÂNCIAS, CERCAMENTOS E PRIVAÇÕES DE LIBERDADE**

Mateus Junior Fazzioni e Laís Jacques Marques

88

**A RESISTÊNCIA E A INSUBORDINAÇÃO DOS CORPOS NEGROS: A QUEM INTERESSA ESSA HISTÓRIA?**

Ana Lúcia da Silva Raia

104

**O SAGRADO FEMININO NEGRO: NOSSA VIRTUDE EPISTÊMICA CONTRA A ABSTRAÇÃO COLONIALISTA OCIDENTAL**

Andréa Maria do Nascimento Silva

133

**O PADECIMENTO DA MULHER NEGRA NO SUDESTE BRASILEIRO: ANALISADO ATRAVÉS DAS SUAS VIVÊNCIAS E OBSCURIDADES CONTEMPORÂNEAS SOB O CONCEITO DE INTERSECCIONALIDADE**

Carla Regina dos Santos Rocha

150

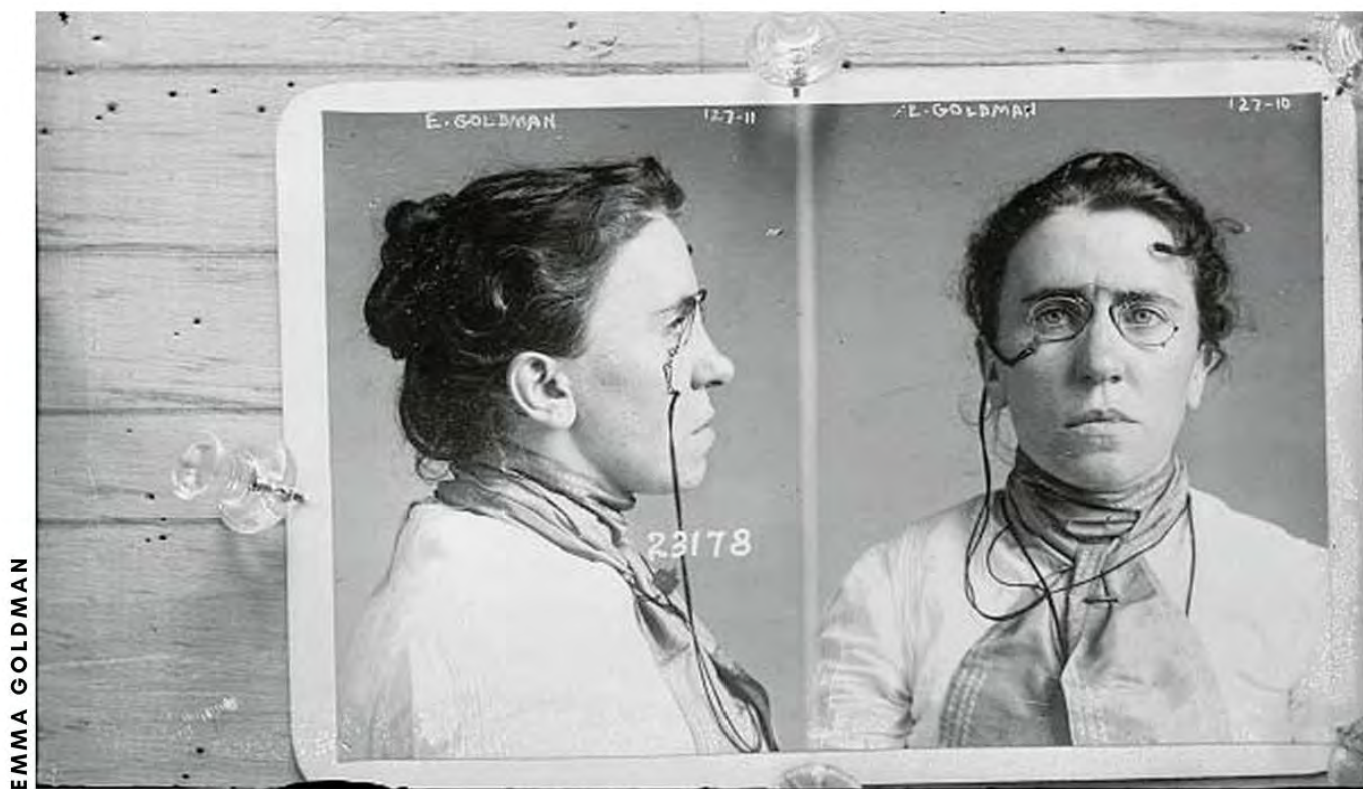
**A PRODUÇÃO PATOLÓGICA DO ANTAGONISMO: BREVE DISCUSSÃO SOBRE A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA PESSOAS TRANS**

Cello Latini Pfeil e Bruno Latini Pfeil

Eu ainda sou um revolucionário... Lembro-me de quando alguém jogou um coquetel Molotov, pensei: "Meu Deus, a Revolução está aqui. A revolução é finalmente aqui!"

SYLVIA RIVERA





## Editorial

Quem, além de nós mesmos, pode nos definir? Para cada um de nós no nosso íntimo parece óbvio, afinal meu “eu” define o corpo que veste a minha alma. E este é o imperativo do nosso ser. Mas ainda que dentro de uma perspectiva considerada ultrapassada vivemos em uma sociedade que nega este direito de existir a partir de conjecturas de categorizações e papéis sociais de caráter colonialista que ainda nos surpreendem com o retrocesso e a opressão ferem o nosso direito de ser. Neste número, a Revista Estudos Libertários apresenta o Dossiê Corpos Dissidentes de Gênero – Narrativas Subversivas para a Emancipação, como uma expressão da luta contra tudo aquilo que oprime e coloniza os nossos corpos. A organização do presente dossiê foi motivada pela quase ausência de produções acadêmicas com viés simultaneamente anarquista e decolonial, especialmente nos estudos de gênero. Objetivamos preencher uma lacuna nos estudos de gênero, e dar um pontapé inicial para que esse novo campo de estudo – decolonial e libertário – seja largamente desenvolvido em nossas universidades,

escolas, bibliotecas, quilombos, coletivos, movimentos sociais autônomos, grupos de estudo, casas de acolhimento, dentre outros espaços possíveis.

Iniciamos a presente edição com o artigo “Para educar crianças feministas: um manifesto como um caminho para um ensino antirracista e antimisógeno”, de Talita Ferreira Ferraz e Rodrigo Correa Machado. O artigo investiga a literatura oferecida aos jovens brasileiros. É, segundo os autores, uma literatura que exclui autores subalternos. Sendo assim, escrevem sobre a obra de Chimamanda Adichie, entrelaçando-a a pressupostos da decolonialidade, especialmente do feminismo decolonial. Passamos para “Normatização e experiência discriminatória: análise da cidadania precária LGBTQIA+”, de autoria de Ingrid Viana Leão e Mateus Camacho Soares. Os autores relacionam as discriminações direcionadas à população LGBTQIA+ à perspectiva do conceito de necropolítica e ao conceito de cidadania. Ou seja, questiona-se como pessoas LGBTQIA+ são concebidas dentro do parâmetro da cidadania: seriam consideradas merecedoras de direitos? Para responder a pergunta, os autores compilam evidências jurídicas que comprovam a hetero-cisnormatividade do Estado brasileiro.

Retomando o conceito de necropolítica, apresentamos o terceiro artigo de nosso dossiê, de autoria de Luciano da Silva Alonso, com título “O modelo biomédico dos corpos brancos cisheteronormativos e as barreiras de acesso à saúde para corpos desviantes”. Neste artigo, o autor questiona: “O modelo biomédico vigente seria mais uma forma de necropolítica?”. Investiga-se se, além das violências produzidas por forças militares, também é possível fazer emergir a necropolítica por meio da falta de acesso à saúde, pois assim também se banaliza a vida. Alonso analisa como a banalização de corpos negros, indígenas, com deficiência e LGBTQIA+ também pode ser compreendida como a manutenção da necropolítica. Em seguida, apresentamos “A infração das leis e da cisheteronormatividade: infâncias, cercamentos e privações de liberdade”, de Mateus Junior Fazzioni e Laís Jacques Marques. Os autores pensam nos impactos da cisheteronormatividade durante a infância, além de conceituarem o que é a infância. Fazzioni & Marques apresentam a discussão entrelaçando o tema da infância e do desvio com arte e pedagogia.

Apresentamos, então, o artigo “A resistência e a insubordinação dos corpos negros: a quem interessa essa história?”, de Ana Lúcia da Silva Raia. A autora relaciona o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida, de Wallace de Moraes, com a questão da aplicação de políticas públicas no Brasil, o feminismo negro e os escritos de Gonzalez

(2018), Evaristo (2017), Jesus (1960), Carneiro (2003), Davis (2013) e Collins (2016). Seguindo, temos “O sagrado feminino negro: nossa virtude epistêmica contra a abstração colonialista ocidental”, de Andréa Maria do Nascimento Silva. O artigo resgata a existência feminina negra pensada fora do contexto dos expedientes colonialistas ocidentais. Ressaltando sua coragem de luta, sua resistência além de seu protagonismo na coletividade, no acolhimento, na beleza, na poesia que o ser mulher e negra traz consigo, pela sua história e pela sua valentia. O lugar de liberdade onde a presença negra feminina importa.

Logo após, no artigo “O padecimento da mulher negra no sudeste brasileiro: analisando através das suas vivências e obscuridades contemporâneas sob o conceito de interseccionalidade”, Carla Regina dos Santos Rocha analisa os textos de três autoras negras, nascidas em Minas Gerais, que tiveram em suas vidas o infortúnio das influências interseccionais. A autora procura demonstrar que, embora tenham vivido em uma Necrofilia Colonialista Outrocida, foi possível que elas seguissem caminhos díspares, produzindo escritas peculiares.

Finalizamos nosso dossiê com o artigo “A produção patológica do antagonismo: uma breve discussão sobre a institucionalização da violência contra pessoas trans”, de Cello Latini Pfeil e Bruno Latini Pfeil. Os autores analisam como a transexualidade, enquanto categoria diagnóstica, é inventada a partir de uma perspectiva cisheteronormativa, produzindo relações de tutela e violência institucional contra pessoa trans. A lente de análise adotada é anarquista e decolonial.

O dossiê *Corpos Dissidentes de Gênero – Narrativas Subversivas* para a emancipação reúne, portanto, uma série de trabalhos de escopo anarquista e decolonial, que interseccionem análises sobre opressões de gênero, raça, classe e críticas à colonialidade epistêmica. Os artigos apresentados abordam desde o elogio a mulheres insurgentes, insubmissas, negras, indígenas e anarquistas, até análises das violências institucionais reforçadas em ambulatórios trans e em espaços educativos. Esperamos que a leitura motive cada vez mais produções de viés decolonial e libertário. Desejamos a todes uma boa leitura!

Andréa Nascimento

Cello Latini Pfeil

Wallace de Moraes

REL UFRJ VOL 04 NO. 10

# Artigos

ABRIL 2022



LUCY PARSONS

## PARA EDUCAR CRIANÇAS FEMINISTAS: UM MANIFESTO COMO UM CAMINHO PARA UM ENSINO ANTIRRACISTA E ANTIMISÓGINO

Talita Ferreira Ferraz

*Mestranda em Letras: Estudos da Linguagem pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e graduada em Letras pela mesma instituição.*

Rodrigo Correa Machado

*Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Graduado em Letras – Português e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), Mestre em Letras por essa mesma instituição. Doutor em Estudos de Literatura pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui pós-doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atua no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFOP. Os seus interesses de pesquisa se focalizam nas relações entre literatura e cultura, literatura e decolonialidade, ensinos de literaturas, literaturas de língua portuguesa, literatura LGBTQIA+.*

**RESUMO:** O presente artigo parte de uma reflexão sobre o atual desinteresse pela literatura dos estudantes brasileiros, uma vez que o ensino literário ainda é canônico, excluindo os autores subalternos. Diante disso, propõe-se a análise crítica da obra. Para educar crianças feministas: um manifesto, da autora nigeriana Chimamanda Adichie. Para tanto, o trabalho terá como metodologia os pressupostos da decolonialidade, principalmente os do feminismo decolonial, termo cunhado por Lugones (2020). Com tais medidas, espera-se contribuir com a construção de um ensino de literatura antimisógino e antirracista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Chimamanda Adichie; feminismo decolonial; ensino; antimisógino; antirracista.

**ABSTRACT:** This article starts from a reflection on the current lack of interest in literature by Brazilian students, since literary education is still canonical, excluding subordinate authors. Therefore, it proposes a critical analysis of the work *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions*, by Nigerian author Chimamanda Adichie. Therefore, the work will have as methodology the assumptions of decoloniality, especially those of decolonial feminism, a term coined by Lugones (2020). With such measures, it is expected to contribute to the construction of anti-misogynist and anti-racist literature teaching.

**KEYWORDS:** Chimamanda Adichie; decolonial feminism; teaching; anti-misogynist; anti-racist.

## INTRODUÇÃO

O interesse pela pesquisa sobre a decolonialidade feminista se deu através da necessidade de dar voz àquelas vozes que tantas vezes foram silenciadas pelas estruturas de poder. Senti a premência de contestar a colonialidade do saber, de dar visibilidade à escrita do colonizado e não do colonizador, de romper com as amarras do conhecimento eurocentrado. Nessa imersão de busca, deparei-me com Chimamanda Ngozi Adichie, autora nigeriana negra e feminista que gritou palavras para o mundo ouvir. A primeira vez que a vi foi em uma palestra do TED (Technology, Entertainment and Design), cujo tema era *O perigo de uma história única*. Nesse evento, Chimamanda nos abre os olhos para a importância de se ouvir os dois lados de uma história, expondo a relevância de escutar o lado do outro, no caso, o dos oprimidos pelo sistema violento que foi a colonização (e que ainda hoje reverbera nos desdobramentos da mesma).

A fala da autora me despertou uma grande curiosidade pelo assunto e, absorvida em seus excelentes textos que tratam de questões como imigração, relações familiares, raça e feminismo, eu, uma mulher branca que vive no Brasil e que, tendo como alicerce os fundamentos de Todorov (2020) de que a literatura encontra-se em perigo, dado que a forma como ela é ensinada faz com que os jovens não criem o hábito pela leitura, senti a necessidade de expandir a produção literária trabalhada nas escolas. E isso porque, conforme Machado e Soares (2021), o cânone brasileiro observado na educação básica ainda exclui os sujeitos subalternizados e, quando trabalhados, muitas vezes imperam o viés estruturalista, afastando-se da realidade dos estudantes. Tais questões nos fazem refletir sobre a relação entre conhecimento e poder, uma vez que:

Erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (KILOMBA, 2019: 50).

Diante disso, percebe-se que as instituições educacionais brasileiras ainda são excludentes no tocante à literatura, isto é, acabam se prendendo num sistema de ensino muito tradicional, fazendo com que os alunos não sintam ânimo em aprender a literatura. Diferente de Todorov (2020) que cresceu em bibliotecas e aprendeu a desfrutar da leitura desde cedo, as crianças, sobretudo as de escola pública brasileira, dependem dos



professores de português para se aproximarem da literatura. Todavia, muitos docentes não só trabalham apenas aspectos teóricos em detrimento do livro de literatura, como também apresentam apenas o cânone literário, excluindo autores subalternizados e contribuindo, a meu ver, para que os alunos não desenvolvam o prazer em ler.

Nessa perspectiva, penso que as escolas deveriam apresentar para seus alunos que a literatura não se restringe ao cânone estabelecido pela classe dominante. Portanto, os professores poderiam apresentar textos contemporâneos que se aproximem da realidade dos discentes, como os de autoria negra feminina. Em tal panorama, creio que a leitura de *Para educar crianças feministas: um manifesto*, de Chimamanda Adichie, além de comprovar que a produção artística não se restringe aos padrões eurocêntricos, contribuiria com o ensino decolonial feminista, já que a obra, baseada na experiência pessoal da autora, aconselha sobre como as crianças podem ser educadas para que o mundo seja mais justo tanto para homens como para mulheres (CHIMAMANDA, 2017). Assim, a fim de que o ensino da literatura seja antimisógeno e antirracista, e com o intuito de resgatar o prazer pela literatura dos indivíduos, proponho a análise do referido livro, e suas contribuições para o ensino da literatura na sala de aula, para tanto me basearei nos pressupostos da decolonialidade, sobretudo, os do feminismo decolonial.

## DECOLONIALIDADE FEMINISTA

A globalização, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), advém do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado; padrão de poder em que a classificação social da população estava alinhada à ideia de raça. Trata-se de “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo.” (QUIJANO, 2005: 117). Além disso, o estudioso acrescenta que:

No decurso da evolução dessas características do poder actual foram-se configurando novas identidades sociais da colonialidade – índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços – e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjectivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjectivas de dominação sob hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a modernidade. (QUIJANO, 2000: 74).

A dominação europeia sob os continentes americano, asiático e africano fez com que ocorresse o ofuscamento da cultura destes indivíduos, consolidando a cultura da Europa como hegemônica. Essa imposição cultural da Europa sob os colonizados marca aquilo que Quijano (2005) vem a chamar de colonialidade do poder, que representa a “constituição de um poder mundial capitalista, moderno/ colonial e eurocentrado a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores.” (MAIA e MELO, 2020: 232). Tal poder, para Quijano (2000), é o lugar em que há relações sociais de exploração e dominação em torno da disputa pelo trabalho, pela natureza, pelo sexo, pela subjectividade e pela autoridade.

A partir das noções de colonialidade de poder e da modernidade estabelecida por Aníbal Quijano, a filósofa e ativista feminista María Lugones tece a sua crítica sobre as limitações do estudioso. Segundo Lugones (2008), Aníbal Quijano apresenta um olhar patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle não só do sexo, como de seus recursos e produtos, uma vez que:

Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico. (LUGONES, 2020: 61).

A indiferença dos homens acerca da violência sofrida pelas mulheres de cor<sup>1</sup>, não brancas e vítimas da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero, faz com que Lugones (2020) inicie uma investigação sobre a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, na qual estabelece a ligação entre dois marcos: o primeiro diz respeito aos estudos feministas sobre gênero, raça e colonização, enquanto o segundo se refere aos princípios de “colonialidade do poder”, introduzido por Aníbal Quijano. Tal pensador refere-se a gênero e raça como categorias diferentes, mas “somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor.” (LUGONES, 2020: 66).

Além do mais, Lugones (2020) afirma que o termo “mulher” refere-se apenas às mulheres brancas heterossexuais burguesas, omitindo a desumanização implicada pela

---

1 Termo que Lugones (2020) utiliza para se referir a não apenas uma identidade, mas sim às mulheres subalternas vítimas de múltiplas dominações da colonialidade de gênero nos Estados Unidos. Todavia, segundo a estudiosa, esse grupo é aberto, englobando a interação intercultural.

colonialidade de gênero burguesa. É com base nesses dois marcos que a autora desvela o “sistema moderno-colonial de gênero”, uma organização social que possui o intuito de não só educar, como identificar “os processos do sistema de gênero colonial/moderno em sua longa duração, enredados à colonialidade do poder até hoje.” (LUGONES, 2020, p. 86). Sendo assim, a estudiosa esclarece a relevância de termos um feminismo de resistência, a fim de que possamos:

contestar as formas de dominação, para que assim sejam oportunizadas construções epistemológicas em que mulheres que estão no entre lugar, nas fronteiras, que vivam múltiplas opressões possam ter outras oportunidades. Então precisamos descolonizar o saber e o ser para dar espaço para um feminismo decolonial. Desta forma, será possível escutar a voz dos não ditos, dos não humanos (mulheres, negras, indígenas entre outras) ou seja, dar voz a categorias que não foram representadas. (RIBEIRO; GONÇALVES: 5-6).

Somado a isso, Audre Lorde (2019) informa que, para combater a colonialidade do poder que faz com que o modo de vida europeu seja o centro de tudo, é importante que as mulheres, sobretudo as negras, se apoiem em suas ideias. Ela reforça que no interior “de cada uma de nós, mulheres, existe um lugar sombrio onde cresce, oculto, e de onde emerge nosso verdadeiro espírito, “belo/ e resistente como castanha/ pilares se opondo ao (seu) nosso pesadelo de fraqueza” e de impotência.” (LORDE, 2019: 46). Sendo assim, vê-se a necessidade de exaltar a escrita de resistência da autora negra e feminista Chimamanda Adichie, a fim de descolonizar o saber, incentivar a leitura de autores negros nas escolas e fazer com que os leitores se sintam familiarizados com o feminismo decolonial.

## **A ESCRITA DECOLONIAL FEMINISTA DE CHIMAMANDA**

De acordo com os preceitos de Kilomba (2019), a colonização impôs o silêncio dos colonizados, dado que torturou vozes, rompeu línguas, impôs idiomas e impediu discursos. Todavia, ainda segundo a teórica, a escrita é um ato político que surge como uma forma de resistência, que transforma a pessoa descrita naquela que descreve. Esse ato de tornar-se sujeito da própria história é representado por Chimamanda Ngozi Adichie, autora que se denomina como uma contadora de história. A escritora, ensaísta e militante feminista, nasceu em 1977, na cidade de Enugu, mas cresceu em Nsukka, ambas situadas na Nigéria. Sua mãe, Grace Ifeoma Adichie, era tabeliã, e seu pai, James Nwoye Adichie, era professor universitário, o que fez com que eles e seus seis filhos morassem

no campus universitário. Aos dezenove anos, Chimamanda se mudou para os Estados Unidos, onde não só estudou Comunicação e Ciência Política, como realizou o seu mestrado em Escrita Criativa.

Em sua trajetória como escritora, Chimamanda lançou diversos livros, sendo eles *Hibisco roxo* (2003), *Meio sol amarelo* (2006) – que além de ter sido vencedor do Orange Prize, prêmio anual do Reino Unido que elege a melhor obra de ficção escrita pelas mulheres, foi adaptado ao cinema –, *No seu pescoço* (2009) *Sejamos todos feministas* (2015), *Americanah* (2013), *O perigo de uma história única* (2018), e *Notas sobre o luto* (2021). Apesar de todos serem de extrema relevância para a contemporaneidade, o objeto de estudo deste trabalho é a obra *Para educar crianças feministas: um manifesto* (2017), cujo título em inglês é *Dear Ijeawele, or a feminist manifesto in fifteen suggestions*. Tal livro, traduzido por Denise Bottmann e publicado pela Companhia das Letras, é escrito em gênero epistolar, dado que se trata de uma adaptação de uma carta em que a autora responde a Ijeawele, sua amiga de infância, sobre como essa última poderia criar, de maneira feminista, a sua filha. A pergunta fez com que Chimamanda, em suas instigações, resolvesse buscar a fundo como a educação feminista poderia contribuir com a educação das crianças.

Em um primeiro momento, ao tentar definir as reações que levariam ao feminismo, Chimamanda aponta duas ferramentas feministas, a primeira é a premissa que diz respeito ao reconhecimento de valores igualitários, e a segunda refere-se à inversão de papéis. Ou seja:

A segunda ferramenta é uma pergunta: a gente pode inverter X e ter os mesmos resultados? Por exemplo: muita gente acredita que, diante da infidelidade do marido, a reação feminista de uma mulher deveria ser deixá-lo. Mas acho que ficar também pode ser uma escolha feminista, dependendo do contexto. Se o Chudi dorme com outra mulher e você o perdoa, será que a mesma coisa aconteceria se você dormisse com outro homem? Se a resposta for “sim”, então sua decisão de perdoá-lo pode ser uma escolha feminista, porque não é moldada pela desigualdade de gênero. (ADICHIE, 2017: 12-13).

Todavia, nota-se que, na contemporaneidade, ainda não há igualdade de gênero. Hooks (2013) relata que, na infância, vivenciou a desigualdade entre seus pais, já que percebia que seu pai era mais importante que sua mãe, visto que a decisão dessa última podia ser revertida pela do pai. Além disso, a feminista negra revela que a sua vida cotidiana era “repleta de dramas patriarcais – o uso de coerção, punição violenta e assédio verbal para manter a dominação masculina.” (HOOKS, 2013: 161). Nesse sentido, é

possível perceber que a inversão de papéis ainda não resulta em direitos iguais, sendo uma ação que ainda passa por um processo de lenta mudança.

Em seguida, Adichie (2017) traz quinze sugestões de como criar crianças feministas. Sua primeira recomendação é que as mulheres sejam completas, que vivam além da maternidade, isto é, que rompam com a tradição de que as mães tenham que ser dependentes do marido. E ela reitera:

As pessoas vão usar a “tradição” seletivamente para justificar qualquer coisa. Diga-lhe que uma família com dupla fonte de renda constitui a verdadeira tradição igbo, não só porque as mães plantavam e comercializavam antes do colonialismo britânico, mas também porque o comércio era uma atividade exclusivamente feminina em Igbolândia. (ADICHIE, 2017: 15).

Em adição a isso, a escritora critica a romantização da mulher que dá conta de todos os afazeres. E isso porque o “trabalho de cuidar da casa e dos filhos não deveria ter gênero, e o que devemos perguntar não é se uma mulher consegue “dar conta de tudo”, e sim qual é a melhor maneira de apoiar o casal em suas duplas obrigações no emprego e no lar.” (ADICHIE, 2017: 18). Todavia, isso ainda não é uma atitude comum na sociedade, dado que as mulheres acabam se desdobrando para trabalharem fora e ainda cuidarem da casa. Além da dupla jornada de trabalho, ainda se enfrenta a desigualdade salarial e “as mulheres negras ainda são o grupo que recebe os menores salários do país quando observado o recorte de sexo e raça.” (LORDE, 2019: 76).

A segunda sugestão é que tanto o pai quanto a mãe compartilhem as tarefas e cuidados com os filhos. Ademais, a autora ressalta que a esposa não deve acreditar que o marido que contribui com os deveres está ajudando, pois ao “dizermos que os pais estão “ajudando”, o que estamos o que sugerimos é que cuidar dos filhos é território materno, onde os pais se aventuram corajosamente a entrar.” (ADICHIE, 2017: 20). Esses comportamentos corriqueiros, apesar de parecerem inofensivos, retratam como o sexismo faz parte do dia a dia do casal, já que grande parte dos homens acredita que as tarefas domésticas são obrigações das mulheres, restando a eles ajudarem apenas quando lhes convém. Nesse panorama, é importante evidenciar que essas práticas sexistas podem partir até mesmo do feminino, já que:

Quando mulheres se organizaram pela primeira vez em grupos para, juntas, conversar sobre questões relacionadas ao sexismo e à dominação masculina, elas foram claras quanto ao fato de que mulheres eram tão socializadas para acreditar em pensamentos e valores sexistas quanto os homens. A diferença está apenas no fato de que os homens se beneficiaram mais do sexismo do que

as mulheres e, como consequência, era menos provável que eles quisessem abrir mão dos privilégios do patriarcado. Antes que mulheres pudessem mudar o patriarcado, era necessário mudar a nós mesmas; precisávamos criar consciência. (HOOKS, 2020: 25).

O trecho acima revela a importância da conscientização feminista como resposta à opressão sexista. Essa ação, associada às estratégias políticas, visa o combate à dominação masculina, bem como possibilita a mudança internalizada das mulheres, para que não haja sexismo de mulheres sob outras mulheres. Em continuidade, a terceira instrução é que a criança aprenda que os “papéis de gênero” são totalmente absurdos.” (ADICHIE, 2017: 21), e que o fato de ser menina não justifica que ela deva ou não fazer alguma tarefa. Adichie (2017) relembra de sua infância:

Lembro que me diziam quando era criança para ‘varrer direito, como uma menina’. O que significava que varrer tinha a ver com ser mulher. Eu preferiria que tivessem dito para varrer direito, pois assim vai limpar melhor o chão’. E preferiria que tivessem dito a mesma coisa para os meus irmãos. (ADICHIE, 2017: 21-22).

Tal passagem nos revela que o gênero feminino está sujeito ao julgamento machista desde criança. Nesse sentido, Lorde (2019) ressalta a importância de as mulheres lutarem pela sua liberdade, a fim de proporcionar um futuro melhor para elas e para os infantes. Essa revolução requer mudanças imediatas, pois nossas “crianças não podem sonhar a menos que vivam, não podem viver a menos que sejam cuidadas, e quem daria a elas o verdadeiro alimento sem o qual seus sonhos não seriam diferentes dos nossos?” (LORDE, 2019: 48).

Os estereótipos de gênero oprimem e limitam as crianças desde cedo. Adichie (2017) revela que enquanto as lojas de roupas infantis restringem a cor rosa às meninas e o azul aos meninos, as de brinquedos incentivam o sexo masculino a brincar com jogos de ação e o feminino com atividades passivas, com a maioria sendo bonecas. No ano de 2016, a autora presenciou debates em torno das mulheres e a cozinha, e reitera que saber “cozinhar não é algo que vem pré-instalado na vagina. Cozinhar se aprende. Cozinhar – o serviço doméstico em geral – é uma habilidade que se adquire na vida, e que teoricamente homens e mulheres deveriam ter.” (ADICHIE, 2017: 22).

Outro exemplo dado pela autora foi o relato de uma conhecida sobre o comportamento das mães, em um local de recreação infantil, que era mais controlador em relação às meninas do que aos meninos. “Sua teoria é que pais e mães inconscientemente começam muito cedo a ensinar às meninas como devem ser, que elas têm mais regras e

menos espaço, e os meninos têm mais espaço e menos regras.” (ADICHIE, 2017: 27). Nota-se, portanto, que a opressão sexista se inicia logo no seio familiar, e a noção de família passa a ser “um espaço em que somos educados desde o berço para aceitar e apoiar formas de opressão.” (HOOKS, 2019: 71). Para combater os estereótipos de gênero, Adichie (2017) aponta a necessidade de ensinar meninas a ter autonomia. Sendo assim, ela afirma: “Ensine-a consertar as coisas quando quebram. A gente supõe rápido demais que as meninas não conseguem fazer várias coisas. Deixe-a tentar. Ela pode não conseguir, mas deixe-a tentar. Compre-lhe brinquedos como blocos e trenzinhos – e bonecas também, se você quiser” (ADICHIE, 2017: 28).

A quarta sugestão refere-se ao alerta sobre o perigo de um feminismo leve, o qual trata-se de “analogias como ‘ele é a cabeça e você é o pescoço’. Ou ‘ele está na direção, mas você é o copiloto’. Mais preocupante ainda é a ideia, no Feminismo Leve, de que os homens são naturalmente superiores, mas devem ‘tratar bem as mulheres’.” (ADICHIE, 2017: 29). Vale salientar que essas analogias que remetem à ideia de que as mulheres são inferiores aos homens tornam relevante a necessidade da conscientização feminista, a fim de que o sistema de dominação do patriarcado seja rompido.

O aconselhamento seguinte é ensinar a criança não só a ler como a adquirir o gosto pela leitura. (ADICHIE, 2017). E isso porque os “livros vão ajudá-la a entender e questionar o mundo, vão ajudá-la a se expressar, vão ajudá-la em tudo o que ela quiser ser – chefs, cientistas, artistas, todo mundo se beneficia das habilidades que a leitura traz.” (ADICHIE, 2017: 34). Além de contribuir com o aumento do vocabulário do leitor, a leitura auxilia na memória e na imaginação. Ou seja, a “literatura pode muito. Ela pode nos estender a mão quando estamos profundamente deprimidos, nos tornar ainda mais próximos dos outros seres humanos que nos cercam, nos fazer compreender melhor o mundo e nos ajudar a viver.” (TODOROV, 2020: 76).

Sucessivamente, Adichie (2017) argumenta sobre a relevância do senso crítico, isto é, do questionamento da linguagem. É o ato de questionar que fez com que Hooks (2020) aprendesse sobre a educação como prática libertadora, refutando assim a educação bancária, aquela baseada na memorização, e defendendo um ensino em que os alunos transgridam as fronteiras. Sendo assim, quanto antes as crianças aprenderem a repensar, maiores serão as ideias transformadoras.

A sétima sugestão é que os pais deixem claro aos seus filhos que o matrimônio não é uma realização, tampouco algo que deva ser aspirado. Segundo Adichie (2017), a

sociedade estranha quando a mulher não altera o seu sobrenome para o do marido, caso que aconteceu com ela. Somado a isso, a autora ressalta que o “valor que damos a ‘sra.’ significa que o casamento muda a posição social da mulher, mas não a do homem. (ADICHIE, 2017: 44). Diante disso, vê-se como os valores culturais em relação ao casamento ainda são patriarcais, uma vez que a população ainda crê que, ao casar-se, a mulher deve alterar o seu sobrenome pelo do parceiro.

A instrução seguinte é que a criança cresça sem a preocupação de agradar, e que, ao invés disso, aprenda a ser honesta, bondosa e corajosa. Esse aconselhamento se dá, pois, segundo Beauvoir (1967), a sociedade espera que a mulher se faça de objeto, que seja um ser passivo, e, portanto, tratam-na como boneca, fazendo com que ela renuncie à sua autonomia e não se afirme como sujeito. Além disso, Chimamanda Adichie instrui a Ijeawele, e concomitantemente os pais, a ensinar a filha a ter suas próprias opiniões, mesmo que isso desagrade os outros: “Mostre-lhe que não precisa de que todo mundo goste dela. Diga-lhe que, se alguém não gosta dela, outro gostará. Ensine-lhe que ela não é apenas um objeto de que gostam ou desgostam, ela também é um sujeito que pode gostar ou desgostar.” (ADICHIE, 2017: 50). Nesse sentido, evidencia-se o empoderamento da mulher negra, que passa a reconhecer os seus direitos e a buscar o poder. Diante disso, Lorde (2019) traz a simbologia da libertação das mulheres negras, a qual é representada pela imagem da mulher angolana que segura um bebê em uma mão e uma arma na outra. Com tal referência, a estudiosa argumenta que quando as mulheres negras se unirem, formarão alianças capazes de reconhecer os interesses culturais, sociais, emocionais e políticos, resultando em um avanço para a comunidade negra.

Outrossim, em sua nona sugestão, Adichie alerta sobre a relevância de a criança desenvolver um senso de identidade, isto é, que ela tenha conhecimento sobre a sua cultura. Sendo assim, ao direcionar a atenção para Chizalum, a autora aborda a importância de essa última não só conhecer a cultura igbo da qual faz parte, mas também a discordar daquilo que não crê:

A cultura igbo é bonita porque valoriza a comunidade, o consenso, a dedicação ao trabalho, e a língua e os provérbios são lindos e cheios de profunda sabedoria. Mas a cultura igbo também ensina que uma mulher não pode fazer certas coisas porque é mulher, e isso é errado. A cultura igbo também se concentra mais do que deveria no materialismo e, embora o dinheiro seja importante – porque dinheiro significa independência –, você não deve valorizar as pessoas baseando-se em quem tem dinheiro e quem não tem. (ADICHIE, 2017: 52).



Ademais, a escritora aborda a necessidade de as crianças orgulharem-se da história do povo africano, bem como da diáspora negra. Ela argumenta que o currículo nigeriano deveria ser mais imbuído no que diz respeito ao orgulho da história da Nigéria, mas, ainda assim, os pais podem ensinar as crianças a sentirem esse orgulho, pois isso faz parte da identidade delas. Sendo assim, para preservar a cultura igbo, é importante que a criança ganhe um apelido igbo.

A fim de ajudar as meninas com suas inseguranças a respeito do corpo e incentivá-las a terem uma vida saudável, Adichie evidencia a importância dos esportes. Segundo ela, algumas adolescentes deixam de realizar atividades físicas por conta da puberdade, visto que se sentem incomodadas com o surgimento dos seios. Somado a isso, a autora explica que a criança deve ser livre para escolher se gosta ou não de apetrechos que envolvem a feminilidade, como maquiagem ou moda, e que a aparência nunca deve ser associada à moral. Outro ponto de destaque é a questão do padrão de beleza eurocêntrico imposto pela mídia, que Adichie refuta:

Chizalum desde cedo notará – pois as crianças são muito perspicazes – qual é o tipo de beleza que se valoriza. Verá nos filmes, nas revistas, na televisão. Verá que se valoriza a pele branca. Perceberá que o tipo de cabelo que se valoriza é o liso ou o ondulado, e é um cabelo que cai, em vez de ficar armado. Ela vai deparar com tudo isso, quer você queira ou não. Então, garanta que ela veja alternativas. Faça-a perceber que mulheres brancas e magras são bonitas e que mulheres não brancas e não magras são bonitas. Faça-a perceber que, para muitas pessoas e muitas culturas, a definição limitada não é bonita. É você quem mais conhece a sua filha, e assim é você quem sabe melhor como afirmar o tipo de beleza dela, como protegê-la para que não se sinta insatisfeita ao se olhar no espelho. (ADICHIE, 2019: 59).

Essa representação midiática da beleza feminina exposta por Chimamanda é, de acordo com Hooks (2020), reflexo da imposição do sexismo que privilegia os interesses da supremacia branca não só da indústria de moda patriarcal, como também de cosméticos. Tal padrão de beleza eurocêntrico e exclusivo valoriza a imagem de “mulheres magrelas, de cabelos pintados de loiro e com aparência de quem mataria por uma bela refeição.” (HOOKS, 2020: 61). Logo, com o intuito de que as crianças não se sintam inseguras consigo mesmas em relação às noções sexistas de beleza disseminadas pelas mídias de massa, é importante que os pais reafirmem o quanto as filhas são bonitas. Logo, essa libertação do corpo da mulher em relação ao pensamento sexista, consoante a Hooks (2020), possibilitará que as mulheres desenvolvam autoestima saudável.

Na sequência, a décima primeira sugestão remete a um alerta para o perigo de se atribuir a razão ao gênero masculino, dado que isso faz parte de uma biologia seletiva. Nesse contexto, Adichie cita o caso de uma iorubá que, por ser casada com um homem igbo, não cogita colocar o nome de sua criança em iorubá, visto que segue os fundamentos machistas de que a criança pertence ao homem. Todavia, essa atitude é repudiada pela autora, a qual alega que se a biologia guiasse a sociedade, então a mãe é que deveria ser a figura principal, já que ela é o genitor biológico.

Outra sugestão da autora é que os pais conversem sobre sexo com as crianças, ensinando que o corpo delas pertence a elas, além de lhes deixarem claro de que elas podem falar “não” quando não quiserem fazer algo, mesmo que isso vá contra as pressões. Nesse ínterim, Adichie se recorda de que, em sua infância igbo, as pessoas usavam a expressão “*ike*” para se referirem ao ânus e a vagina. Ela reitera que independente do nome que os pais escolherem para se referirem aos órgãos íntimos, é importante que esses nunca sejam carregados de vergonha, pois isso é reflexo do controle sob a sexualidade feminina. Segundo Lorde (2019), apesar de o erotismo sexual ser algo intrínseco à mulher, foi algo reprimido pela sociedade e o desejo sexual passou a ser associado a um sentimento de culpa. Diante disso, enxerga-se a necessidade de desmistificação desse mito, para que as meninas, além de terem conhecimento sobre o próprio corpo, consigam se libertar da deturpação masculina sob o erótico.

Posteriormente, Adichie menciona que é preciso preparar a criança para o seu futuro relacionamento amoroso, uma vez que o amor requer não só o sacrifício por uma das partes, mas que seja algo recíproco. Essa reciprocidade, segundo ela, deve existir até mesmo no ato de pedido de casamento, pois enquanto a sociedade pressupõe que o homem é quem deve pedir a mulher em casamento, o Feminismo Leve normaliza a ideia de que isso seja algo saudável e que possa partir também da mulher. Da mesma forma, a renda do casal deve vir daquele que tem condições, não sendo algo restrito ao marido.

Em sua décima quarta sugestão, a autora enfatiza a importância da igualdade de gêneros, pois o discurso de que mulheres são melhores que os homens é falho, uma vez que ambos são humanos, estando então sujeitos a qualidades e defeitos. Além disso, ela traz à tona o fato de que a misoginia é algo que também pode ser acometida pelo gênero feminino, ressaltando:

Refiro-me àquele tipo de antifeministas que adora dar exemplos de mulheres dizendo: ‘Não sou feminista’, como se uma pessoa nascida com vagina, ao declarar isso, estivesse de certa forma desacreditando automaticamente o

feminismo. Se uma mulher diz não ser feminista, a necessidade do feminismo não diminui em nada. No máximo, isso nos mostra a extensão do problema, o alcance real do patriarcado. Mostra-nos também que nem todas as mulheres são feministas e nem todos os homens são misóginos. (ADICHIE, 2017: 75-76).

Em adição, a escritora informa sobre a relevância de ensinar a criança sobre a diferença, pois ela “precisa saber e entender que as pessoas percorrem caminhos diferentes no mundo e que esses caminhos, desde que não prejudiquem as outras pessoas, são válidos e ela deve respeitá-los.” (ADICHIE, 2017: 77). Nesse contexto, Adichie ressalta a pertinência de ensinar a criança que “algumas pessoas são homossexuais e outras não. Uma criança tem dois pais ou duas mães porque é assim que algumas pessoas fazem.” (ADICHIE, 2017: 77). Por fim, ela finaliza a sua carta torcendo para que a criança tenha uma base familiar bastante informada, que a ensine a viver em sociedade, respeitando as diferenças. Além disso, ela aspira que os infantes, além de serem feministas, tenham saúde e muitas opiniões, vivendo da forma que julgarem melhor.

## **PARA EDUCAR CRIANÇAS FEMINISTAS: UM MANIFESTO E A SUA IMPORTÂNCIA PARA A FORMAÇÃO DO LEITOR**

Conforme Machado e Soares (2021), a educação brasileira ainda não está desvinculada da colonialidade do poder e da colonialidade do saber, pois, apesar de a Constituição Federal de 1988 ter garantido por lei o direito de todos os cidadãos estudarem, ainda há uma grande parcela excluída do sistema escolar. Sendo assim, vê-se uma falha nos sistemas educacionais a respeito da permanência dos estudantes nas escolas. Dentre um dos fatores que levam à desistência em frequentar as aulas, está o desinteresse pela leitura. Tal desmotivação é “reflexo de uma mutação ocorrida no ensino superior. Se os professores de literatura, em sua grande maioria, adotaram essa nova ótica na escola, é porque os estudos literários evoluíram da mesma maneira na universidade: antes de serem professores, eles foram estudantes. (TODOROV, 2020: 35).

Vale notar que “a leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente.” (FREIRE, 1989: n.p.). Todavia, há muitos professores que não levam isso em consideração quando preparam as suas aulas, focando apenas no ensino bancário, e afastando-se da realidade dos alunos. Tal prática, segundo

Freire (1989), deixa de lado o fato de que os discentes também ensinam os professores, mas há alguns educadores que são autoritários e “negam a solidariedade entre o ato de educar e o ato de serem educados pelos educandos; só eles separam o ato de ensinar do de aprender, de tal modo que ensina quem se supõe sabendo e aprende quem é tido.” (FREIRE, 1989: n.p). Logo, percebe-se a necessidade de um ensino interacionista que inclua a todos os envolvidos no processo de ensino- aprendizagem, pois os alunos e professores são sujeitos dotados de conhecimento e juntos contribuem para uma prática de ensino libertadora.

Ademais, a maioria dos docentes ainda dá aulas com enfoque no cânone tradicional, excluindo os escritores subalternizados. “Essa colonialidade do poder – que ainda perdura – estabeleceu e fixou uma hierarquia racializada: brancos (europeus), mestiços e, apagando suas diferenças históricas, culturais e linguísticas, “índios” e “negros” como identidades comuns e negativas. (WALSH, 2009: n.p). Diante disso, é perceptível que o ensino literário deve englobar os livros de autoria feminina, negra, LGBTQI, indígena e de classe social menos favorecida, para que os estudantes possam entrar em contato com outros tipos de literatura e, assim, compreender que se tratam de obras tão positivas quanto àquelas canônicas.

Sendo assim, vê-se a necessidade de despertar o interesse pela leitura dos alunos por meio de práticas pedagógicas que não só considerem a realidade deles, como também contribuam com a sua formação decolonial feminista. Para que isso seja possível, sugere-se a leitura de *Para educar crianças feministas: um manifesto*, visto que, além de sua autoria ser uma representação decolonial, dado que se trata de uma autora negra nigeriana, é uma obra contemporânea que ensina os leitores sobre o respeito e as diferenças, contribuindo com um mundo mais igualitário e menos preconceituoso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando se fala sobre a causa do desinteresse dos brasileiros pela literatura, percebe-se que o assunto possui raízes muito mais profundas do que apenas o desânimo dos leitores, sendo algo enraizado no próprio sistema educacional brasileiro. O ensino de literatura no Brasil preza por trabalhar com o cânone composto por homens brancos, heterossexuais e de classe alta, fato que revela que a colonialidade do poder e do saber,

elementos discutidos por Aníbal Quijano, exclui os sujeitos subalternizados, como as mulheres, os negros, os homossexuais e a população de baixa renda.

Nesse sentido, a fim de despertar o prazer pela literatura, vê-se a necessidade de adotar como prática pedagógica um ensino decolonial feminista, expressão criada por María Lugones e que tem o objetivo de romper com as tradições eurocêntricas. Para que isso seja possível, sugere-se a leitura de *Para educar crianças feministas: um manifesto*, obra da autora negra e feminista Chimamanda Ngozi Adichie, que, por meio de quinze sugestões, ensina a sua amiga Ijeawele a como criar a sua filha como feminista. Todavia, as lições não servem apenas para Ijeawele, e sim para todo mundo que deseja aprender a fazer do mundo um lugar mais justo, igualitário e respeitoso. Portanto, o livro serve de alicerce para as pessoas que desejam criar o hábito da leitura, já que se trata de uma obra que não é prolixa e sim acessível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. (2017). *Para educar crianças feministas: um manifesto*. 1ª ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

BEAUVOIR, Simone. (1967) *O segundo sexo – fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 2 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

FREIRE, Paulo (1982). *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez.

HOOKS, Bell. (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

HOOKS, Bell. (2020). *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Trad. Bhuvi Libanio. 11ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

HOOKS, Bell. (2019). *Teoria feminista: da margem ao centro*. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva.

KILOMBA, Grada. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá.

LORDE, Audre. (2019). *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

LUGONES, Maria. (2020). Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 52-83.

MACHADO, Rodrigo C MM; SOARES, Ivanete B. (2021). *Por um ensino decolonial de literatura*. Revista Brasileira de Linguística Aplicada. 14 mai.

MAIA, Bruna; MELO, Vico. (2020). *A colonialidade do poder e suas subjetividades*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 15 n. 2 Julho.

QUIJANO, Aníbal. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Porto São Paulo: Cortez, p.73-114.

QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección SurSur, CLACSO, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina.

RAMOS, D. (2011). *Memória e Literatura: contribuições para um estudo dialógico*. Linguagem em (Re)vista, Niterói, v. 06, Nos. 11/12. p.92-104.

RIBEIRO, Joyce; GONÇALVES, Josimere. (2018). *Colonialidade de gênero: O feminismo decolonial de María Lugones*. Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso- Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade [recurso eletrônico] / organizadoras, Paula Regina Costa Ribeiro... [et al.] – Rio Grande: Ed. da FURG.

TODOROV, Tzvetan. (2020). *A literatura em perigo*. 10 ed. Rio de Janeiro: DIFEL.

WALSH, Catherine. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogia de-colonial: apuestas (des) de el in- surgir, re-existir e re-vivir. *Revista (entre palabras)*, Quito, v. 3, p. 1-29.

## NORMATIZAÇÃO E EXPERIÊNCIA DISCRIMINATÓRIA: ANÁLISE DA CIDADANIA PRECÁRIA LGBTQIA+

*Ingrid Viana Leão*

Doutora em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da USP. Docente da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Integra o Comitê da América Latina e do Caribe para a Defesa dos Direitos das Mulheres (CLADEM Brasil). Grupo de Pesquisa Rede VIS – Violência, Direitos Humanos, Psicanálise e Estética.

*Mateus Camacho Soares*

Bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Pós-graduando em Direitos Humanos pelo PPG da mesma Universidade. Atualmente estudo temáticas relativas a cidadania e direitos da população LGBTQIA+.

**RESUMO:** Este artigo analisa as práticas discriminatórias contra a população LGBTQIA+ sob a perspectiva do conceito de necropolítica, bem como na leitura sobre cidadania precária compreendendo que a homo-lesbo-transfobia é parte de um projeto resultante do desprezo e do preconceito social, mas que sempre foi estimulado por forças do Estado. Isto corroborou para que a condição de ser LGBTQIA+ sempre foi objeto de perseguições e violências e que, ao longo da história brasileira. Essas pessoas, com base em orientação sexual e identidade de gênero, não só foram consideradas não detentoras de direitos como tinham as suas existências questionadas. Para este estudo, foi realizado um levantamento sobre compilações jurídicas e dispositivos de leis que regem o Brasil desde o Período Colonial para assim evidenciar que o Estado brasileiro sempre agiu a favor de um país hetero-cisnormativo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Necropolítica; Direito Antidiscriminatório; Cidadania LGBT; Violência de Estado

**ABSTRACT:** This article analyzes discriminatory practices against the LGBTQIA+ population from the perspective of the concept of necropolitics, as well as in the reading of precarious citizenship, understanding that homo-lesbo-transphobia is part of a project resulting from contempt and social prejudice, but which has always been stimulated by state forces. This corroborated that the condition of being LGBTQIA+ has always been the object of persecution and violence and that, throughout Brazilian history. These people, on the basis of sexual orientation and gender identity, were not only considered disenfranchised, but also had their existence questioned. For this study, a survey was carried out on legal compilations and provisions of laws that govern Brazil since the Colonial Period, in order to show that the Brazilian State has always acted in favor of a hetero-cisnormative country.

**KEYWORDS:** Necropolitics; Anti-Discrimination Law; LGBT citizenship; State violence

## NECROPOLÍTICA E CIDADANIA PRECÁRIA

Para pensar a discriminação com base em orientação sexual e identidade de gênero, é importante a aproximação com uma visão estrutura das relações raciais. A leitura com base nos conceitos de Achille Mbembe e Berenice Bento são preliminares para a análise de corpos dissidentes propostos por este dossiê, a partir de duas definições: necropolítica e cidadania precária.

Ao observar as violências praticadas pelo Estado contra determinados segmentos sociais, resta evidente a existência de um *modus operandi* discriminatório recorrente a partir do pressuposto do que Achille Mbembe (2018) aponta como a capacidade de decidir quem deve morrer, quem deve viver, aqueles que são descartáveis e aqueles que não são, traduzindo-se na ideia do que o filósofo denomina necropolítica que são “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2018, p. 71), mas não só a morte, também à marginalização, ao preconceito às variadas formas de violências diretas e indiretas e a não garantia de direitos.

Fundamentados por esse conceito, perceberemos que, no Brasil, o projeto de cidadania existente é demasiadamente precário e, conforme Berenice Bento (2014) representa uma dupla negação de direitos, ao passo que, primeiro a condição de humano, cidadão/cidadã, daqueles que carregam em seus corpos determinadas marcas, é negada, depois a existências desses é questionada, indo de encontro com a pretensão do Estado ao instituir o necropoder que objetiva implementar um tipo de segregação “à moda do Apartheid” (MBEMBE, 2018, p. 43).

Quando Achille Mbembe (2018) escreve que o terror e a morte estão no coração de cada um, acreditamos que esses corações só se fazem pulsar através das múltiplas instâncias de poder que, segundo Butler (2021, p. 93) operam “para controlar as populações como criaturas vivas, controlar as vidas, fazê-las viver ou deixá-las morrer”, ideia essa que Mbembe (2018) traz como sendo o poder soberano de matar e esse poder compreende, também, a violência homo-lesbo-transfóbica, especialmente ao considerarmos as distintas formas que, historicamente, controla a sexualidade e o comportamento das pessoas.

É comum que um sistema de controle se modernize ou, como escreve João Trevisan (2018), se torne sofisticado, todavia, veremos que no Brasil o controle sob corpos LGBTQIA+ sempre foi marcado por um discurso atravessado pelo machismo e



conservadorismo que é representado por aqueles que “estão majoritariamente nas esferas da representação política no Brasil, qual seja: a votação/aprovação de leis que garantem conquistas para os excluídos é feita a conta-gotas, aos pedaços” (BENTO, 2014, p. 166).

Nesse segmento, uma variável a considerar é o crescimento da influência de religiões conservadoras sobre o sistema político tem imposto uma série de bloqueios e até retrocessos para as lutas por igualdade e reconhecimento” (GREEN, QUINALHA, 2021, p. 25).

Se antes os “representantes do povo” por meio de sistemas de controles sociais, apontavam condutas de pessoas gays, lésbicas e/ou travestis (ainda que não reconhecidos com essas nomenclaturas) como sendo criminosas, fundamentando-se em valores religiosos, na contemporaneidade os mesmos controles têm ocorrido, todavia, com uma roupagem diferente, de forma mais velada.

Muitos avanços já foram conseguidos no sentido de assegurar que as pessoas de todas as orientações sexuais e identidades de gênero possam viver com a mesma dignidade e respeito a que todas as pessoas têm direito. Atualmente, muitos Estados possuem leis e constituições que garantem os direitos de igualdade e não-discriminação, sem distinção por motivo de sexo, orientação sexual ou identidade de gênero (YOGYAKARTA, 2006, p. 05).

Todavia, ao identificarmos quem são os sujeitos protegidos por essas leis e constituições, bem como a forma como elas vem sendo implementadas, restará evidente que os mesmos ainda são atingidos por violações de direitos humanos em razão de suas orientações sexuais e/ou identidade de gênero.

Não se pode considerar como uma coincidência o fato de que, dos 513 deputados eleitos através do voto proporcional, 87 pertencem a bancada evangélica/cristã, segundo dados disponibilizados pela UOL (2021).

Ou seja, um percentual demais de 16% de representantes do povo na Câmara dos Deputados Federais, presumidamente, irá materializar em decisões em prol da população sues viés conservadores e o fato de que em 2020 o Brasil se manteve no ranking internacional como o país que mais mata pessoas trans no mundo, segundo dados de pesquisa da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA).

A expansão, tanto da sociabilidade quanto dos movimentos LGBTQIA+ vêm fazendo o papel pertencente ao Estado há décadas, tal fato pode ser corroborado ao revisitar as reivindicações do Movimento Homossexual Brasileiro, em meados dos anos 70, período em que as primeiras reuniões organizadas entre pessoas LGBT’S começaram

a acontecer, sendo em sua maioria homossexuais, poucas lésbicas e menos ainda travestis e transexuais, fator que, endentemos como mais uma demonstração de que quanto maior o distanciamento de uma pessoa daquilo que a sociedade considera “moral” maior será a sua marginalização.

Foi a partir de organizações civis que essas pessoas deixaram de ser estigmatizadas, como o fato da retirada da homossexualidade e, posteriormente, da transexualidade como sendo transtornos e doenças e criminalizados, como, por exemplo, a ausência de termos que, de alguma forma, tipificassem determinadas condutas dessas pessoas como crimes na legislação brasileira.

Todavia, a preferência pelo tema, apesar de muitos apontarem os avanços ocorridos nos últimos anos no que tange os direitos da população LGBTQIA+, se deixa transparecer na concepção de Bento (2014, p. 166) ao se permitir pensar em “como as elites econômicas, políticas, raciais, de gênero e sexual se apropriam da estrutura do Estado para frear e impedir amplificação e a garantia de direitos à populações excluídas”. Nesse sentido,

não seria um absurdo imaginar que as inúmeras, reiteradas e violentas proibições à sexualidade desviante talvez tenham engastado no desejo homossexual um pânico arquetípico, quase no nível pulsão. No caso brasileiro, tal pânico começou com a herança recebida da história europeia, a partir de 1500, quando nos tornamos geograficamente uma nação nos moldes ocidentais. (TREVISAN, 2018, p. 160)

Em sua obra, Achille Mbembe nos pergunta: “[...] sob quais condições práticas se exerce o poder de matar? Quem é o sujeito dessa lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é, portanto, condenada à morte e sobre a relação que opõe essa pessoa a seu ou seu assassino/a?” (MBEMBE, 2018, p. 06). São essas as inquietações que movem esse artigo, principalmente no que refere ao exercício do direito de matar e, sobretudo, sobre quem são as pessoas que têm seus corpos feridos ou assassinados.

## **NORMAS E LEIS DISCRIMINATÓRIAS**

Quando Achille Mbembe (2018) escreve que o terror e a morte estão no coração de cada um, acreditamos que esses corações só se fazem pulsar através das múltiplas instancias de poder que, segundo Butler (2021, p. 93) operam “para controlar as

populações como criaturas vivas, controlar as vidas, fazê-las viver ou deixá-las morrer”, ideia essa que Mbembe (2018) traz como sendo o poder soberano de matar.

Para constatar que essa forma de poder soberano é também uma violência homo-lesbo- transfóbica precisamos considerar as “distintas formas históricas de um poder regulador de desvios sexuais e suas determinações particulares em cada conjuntura histórica” (QUINALHA, 2021, p. 21)

No Brasil, essa história começou no Período Colonial, ocasião em que chegaram em nossas terras os primeiros invasores, deve-se salientar que naqueles tempos “para os livres pensadores da Renascença, os índios que aqui se encontravam eram humanos e deviam ser respeitados; para os comerciantes ou missionários fanatizados, eles não passavam de animais selvagens a serem domesticados ou doutrinados” (TREVISAN, 2018, p. 61).

O que era considerado crime nesse período sempre foi associado aos pecados e o fato de um homem ter relações afetivas ou sexuais com outro homem ou andassem com trajes tidos femininos era considerado um costume devasso ainda que sabido por todos que no século XVI “entre os indígenas, os códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental” (TREVISAN, 2018, p. 62).

Como o poder religioso era quem ditava as normas para as práticas dos sujeitos, temos que acentuar a ideia foucaultiana de que “todas as práticas têm um valor e dizem respeito ao modo pelos quais o sujeito pode se constituir como cidadão livre, entendendo-se a liberdade diretamente relacionada ao belo e ao bem” (GOMES, JUNIOR, 2013, p. 144).

Nesse seguimento, a ideia de que aqueles que aqui se encontravam eram selvagens a serem doutrinados não condizia com a projeção daquele que poderia estar no comando, mas sim do que seria comandado, daí inicia-se a banalização dos que eram hábitos a determinadas práticas, na visão dos cristãos da época seriam pecadores nefandos aquele que praticasse a sodomia ou sujidade. A esse respeito, Trevisan (2018) escreve:

Em 1843, Von Martius observava que os descobridores do Brasil ficaram pasmos ante a rudeza dos autóctones “maculados pelo peccatum nefandum e pela antropofagia”, até quase duvidaram de que se tratava de seres humanos. Tal horror era compreensível para os europeus – católicos ou reformados -, a sodomia inscrevia-se entre os quatro clamantia peccata (pecados que clamamos céus) da teologia medieval. (TREVISAN, 2018, p. 63)

A criação da figura de um inimigo que segundo Green e Quinalha (2021) precisa ser, de qualquer forma, combatidos para que a segurança da nacional e da família tradicional, bem como os valores da sociedade “valeu-se de valores morais pelo apelo que estes têm em uma sociedade marcada por um conservadorismo no campo dos costumes e da sexualidade (QUINALHA, 2021, p. 247).

As pessoas tidas como desviantes, pecadoras ou transgressoras da moral e dos costumes, foram desde sempre confrontadas por aqueles que detinham o poder. Pode-se imaginar, por exemplo, “o espanto dos cristãos ao constatar que a própria medicina indígena era frequentemente exercida através do relacionamento sexual do pajé com seus enfermos” (TREVISAN, 2018, p. 65), que eles se entregavam ao vício da sodomia como se não fossem homens ou que já existiam entre eles alguns que não se identificavam como homens e mulheres, mas sim como homens-mulheres e mulheres-homens, que é o caso dos índios Botocudo (TREVISAN, 2018)

Todo o horror dos Europeus a devassidão dessas pessoas e condutas tiveram consequências que restam vestígios até os dias que correm e é esse o nosso escopo, fazer uma conexão entre a história dos aparatos de controles morais institucionalizados e permitidos pelo Estado brasileiro desde as compilações jurídicas mais antigas às mais modernas, reafirmando que essa noção de soberania sempre decidiu quais os corpos são merecedores de uma existência digna.

O quadro a seguir apresenta informações a respeito de determinadas condutas que eram criminalizadas no Brasil entre o período dos compêndios de Leis Portuguesas até a promulgação do Código Penal ainda vigente organizadas por Trevisan (2018), vejamos:

Quadro 01: Dispositivos discriminatórios

PERÍODO	CONDUTA/TIPIFICAÇÃO	CONSEQUÊNCIA/PENALIDADE
<b>1446 – Ordenações Afonsinas</b>	Dos que cometem o pecado de sodomia, considerados crimes contra a natureza e seu criador;	Pena de fogo
<b>1521 – Ordenações Manuelinas</b>	Crime de Sodoma e Gomorra, equiparado ao crime de lesa-majestade;	A todos que cometerem tais crimes (pecados) pena de fogo até que seus corpos virem pó, para que não sobre

		restos de suas memórias
<b>1603 – Ordenações Filipinas</b>	Pecado nefando sensual, aqui homens e mulheres eram condenados, incluindo o crime de pecado de molice (pessoas do mesmo sexo que se masturbam entre si), também condenavam homens que andassem com trajes de mulher e mulheres com trajes de homem;	Pena de fogo, e feito por fogo em pó, todos os seus bens confiscados para a Coroa do Reino, descendentes considerados inábeis e infames, não sendo passível de atenuação ou misericórdia podendo haver além do açoite público o degrado de até três anos, a depender do caso, além de ter que arcar com uma multa para aqueles que o denunciasses perante a justiça;
<b>1707 – Jurisdição Eclesiástica do Brasil Colônia</b>	Sodomia, ainda considerado um pecado; punia-se também a sodomia entre mulheres, como sendo sodomia imprópria (sem penetração) e o travestismo (homem que se veste de mulher);	A quem cometesse sodomia acarretaria o degedo e uma multa pecuniária. O homem que se travestisse pagaria cem cruzados e seria degradado;
<b>1830 – Constituição do Império</b>	Crimes por ofensa a moral e aos bons costumes (não havia menção explícita a homossexualidade, todavia enquadrava-se de forma vaga)	Prisões que chegariam até 01 ano;
<b>1890 – Código Penal Republicano</b>	Crime contra a segurança da honra e da honestidade das famílias, o travestivismo, por exemplo, era considerado contração;	As prisões poderiam chegar em até 06 anos, a depender do caso e do condenado;
<b>1932 – Código Penal Brasileiro</b>	Crimes de ultraje ao pudor, era proibido a circulação de folhetos, livros ou jornais com conteúdo que ofendessem a	As prisões variavam de seis meses a dois anos, além de multa e perda do objeto onde restasse constatada a ofensa;

	moral pública;	
<b>1967 – Lei da Imprensa (Lei n. 5220, de fevereiro de 1967)</b>	Punia-se quem divulgasse materiais considerados atentatórios à moral pública e aos bons costumes;	As prisões poderiam chegar em até um ano de detenção e multa de um a vinte salários-mínimos.

Fonte: (SOARES, 2021, p. 28)

Vê-se que, desde quando se tem conhecimento acerca da existência de institutos e normas jurídicas, se faz presente o que chamamos biopoder, que “parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (MBEMBE, 2018, p. 17).

É evidente que “um dos problemas mais graves em países com rigidez por suas elites é que, muitas vezes, a história passa sobre eles como água sobre um leito de plástico” (TREVISAN, 2018, p. 313) e o direito, como aponta Butler (2021, p. 103) “é o quadro da referência implícito ou explícito no qual consideramos se a violência é ou não um meio justificado para alcançar determinado fim”.

Em outras palavras, a história não pode ser apagada, sobretudo, a história de como a violência contra a população LGBTQIA+ foi e vem sendo amparados legalmente, que deve ser apontada para que não nos esqueçamos do sangue que já foi derramado e dos que ainda são, partindo do pressuposto de que “há um modus operandi historicamente observável das elites que estão majoritariamente nas esferas de representação políticas do Brasil” (BENTO, 2014, p.166).

Hodiernamente, no Brasil atos sexuais consensuais entre pessoas do mesmo sexo não são punidos, contudo, partimos da premissa de que, apesar de o primeiro Código Penal Brasileiro não conter nenhuma disposição a respeito de sodomia, há indícios de que outras disposições eram utilizadas para perseguir pessoas que praticavam atos sexuais consensuais com pessoas do mesmo sexo (ILGA, 2019).

A respeito disso, Green (2000) explica que embora não punisse explicitamente as atividades eróticas do mesmo sexo, o governo republicano do Brasil buscou controlar tal conduta por meios indiretos e restringir o comportamento homossexual de quatro maneiras distintas, vejamos:

Quadro 02: Preconceito institucional

<b>CÓDIGO PENAL DE 1890</b>	
<b>Art. 266</b>	[...] referia-se a "agressões à decência de uma pessoa de um ou outro sexo por violência ou ameaça com o objetivo de saciar paixões lascivas ou por depravação moral" e era punível "com um a seis anos de prisão". Este artigo foi geralmente aplicado em casos envolvendo relações sexuais entre adultos e menores, incluindo homens com meninos
<b>Art. 282</b>	Afronta Pública à Decência" atentado (público ao pudor). O crime foi descrito como "agressões à modéstia, ofensa à decoro com exposições descaradas ou atos ou gestos obscenos, praticados em locais públicos ou locais frequentados pelo público, e que sem ofensa à honestidade individual da pessoa, agressões e escandaliza a sociedade. Ele carregava uma pena de prisão de um a seis meses. Essa disposição, uma transferência revisada do Código Penal Imperial de 1830, forneceu a base jurídica para o controle de quaisquer manifestações públicas de comportamento homoerótico ou homosocial. Com toda a redação, a polícia ou um juiz poderiam definir amplamente a ação imprópria ou indecente e punir comportamentos que não se conformavam com construções heterocêntricas.
<b>Art. 379</b>	Sobre o uso de nomes falsos, títulos falsos ou outros disfarces", proibiu o "disfarçar o sexo, usar roupas inapropriadas e fazê-lo publicamente para enganar. A lei trazia uma pena de 15 a 60 dias de prisão, [...] eles poderiam usar essa disposição legal para prender homossexuais que gostavam de usar roupas do sexo oposto
<b>Art. 399</b>	Deixar o exercício de uma profissão, emprego ou qualquer serviço em que se ganhe a vida; não possuir um meio de apoio e um domicílio fixo em que se resida; ganhar uma vida em uma ocupação proibida por lei ou manifestamente ofensiva à moralidade e decoro. Uma pena de 15 a 30 dias de prisão poderia ser imposta a qualquer um que por acaso fosse preso sem documentos de trabalho ou que estivesse envolvido em prostituição masculina. A pessoa também teve que encontrar um emprego remunerado dentro de quinze dias após sua libertação.

Fonte: (SOARES, 2021, p. 30 e 31)

A condição de LGBTI, ao longo da história, foi objeto de perseguições e violência frutos da ignorância e preconceito, inclusive por parte da comunidade científica e do Estado (VECCHIATTI, VIANA, 2014). Por isso, deve-se questionar: o que o sistema jurídico brasileiro tem feito para combater tal discriminação? Tendo em vista que Todas as pessoas têm o direito de desfrutar de todos os direitos humanos livres de discriminação por sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Todos e todas têm direito à igualdade perante a lei e à proteção da lei sem qualquer discriminação, seja ou não também afetado o gozo de outro direito humano. A lei deve proibir qualquer dessas discriminações e garantir a todas as pessoas proteção igual e eficaz contra qualquer uma dessas discriminações (YOGYAKARTA, 2006, p. 12).

Por mais que a Constituição brasileira não contenha uma proibição explícita de discriminação baseada em orientação sexual (ILGA, 2019), torna-se importante refletir sobre o que a Constituição de 1998 e tudo que ela significou para o subsequente avanço dos direitos humanos no Brasil no período pós ditadura a Constituição de 1988 estabelece como objetivo fundamental da República Federativa do Brasil “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (art. 3º, inciso IV), e afirma que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 1988, n. p).

Partindo dos dizeres de Bento (2014) questionamos quais são os corpos detentores de direitos na humanidade, ou melhor dizendo, um corpo LGBTQIA+ é digno de viver no Brasil? A nossa resposta vai depender do momento em que tal pergunta for feita, pois basta retomar todo o panorama apontado no tópico anterior para restar provado que esses sujeitos não só eram considerados como não detentores de direito como tinham vossas existências questionadas e postas à margem.

Tendo em vista que, por mais que

[...] muitos afirmam que a existência de homossexuais deixou de ser legalmente criminalizada no país em 1830, quando as Ordenações do Império português que previam o tipo penal de sodomia, foram revogadas expressamente por uma nova legislação mais liberal e menos restritiva. O controle legal das homossexualidades, contudo, nunca



deixou de ser feito pelas autoridades, conforme a conveniência e os valores morais da ocasião (QUINALHA, 2021, p. 34).

Não é tarefa fácil compreender a complexidade do período da ditadura militar que governou o Brasil entre 1964 e 1985, Green e Quinalha (2021, p. 18) escrevem que nesse período “golpistas utilizaram um discurso democrático para implementar um regime autoritário que revogou direitos civis e restringiu liberdades públicas”. Em um contexto como esse é evidente que a imposição de um regime ditatorial traria um discurso de moralização dos costumes onde lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transgêneros não teriam suas existências respeitadas.

Considerando que “a livre expressão da sexualidade er compreendida como um marco mais estritamente moral, ou seja, uma afronta, em si mesmo, aos valores tradicionais cultivados pelas famílias católicas brasileiras” (QUINALHA, 2021, p. 29), é devido a isso que violenta e sistemática repressão ocasionada no período da Ditadura Militar contra a população LGBTQIA+ é proveniente do aparato de controle moral montado naquele período para que, como se sabe, os “subversivos” de comportamentos tidos como “desviantes”, “perversos” ou “anormais” fossem perseguidos, censurados e violentados.

Conforme Relatório da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo (2014), no referido período, a ideologia dominante claramente continha uma perspectiva homofóbica, que relacionava a homossexualidade à subversão.

A homofobia sempre esteve marchetada em nossa sociedade de nosso país, a discriminação contra LGBT não surgiu durante a ditadura (GREEN, QUINALHA, 2021). A esse despeito, a 98ª Audiência Pública da Comissão Nacional da Verdade do estado de São Paulo Rubens Paiva (2014) menciona que

[...] a repressão e a libertação sexual são tidas como um paradoxo na ditadura apontando uma ambivalência que acentuou-se nesse período, pois de um lado o golpe de 1964 dava início a intensificação de violentas práticas de torturas e cassações contra determinados grupos e sob outra perspectiva emerge uma articulação de grupos de sociabilidade entre os homossexuais, “muito mais visíveis e audazes”.

Nesse período, “a repressão policial nas ruas foi a face mais visível da violência que se abateu contra homossexuais, travestis e prostitutas nos grandes centros urbanos” (QUINALHA, 2021, p. 41).

Enquanto o regime militar se endurecia nos anos 1960, as polícias estatais continuavam a aderir a um esquema no qual o sexo entre

homens pertencia a um submundo obviamente estigmatizado e degenerado, povoado por pederastas, alcoólatras, prostitutas, deficientes mentais e vários desviantes e inconformados. (COWAN, 2021, p. 32)

Sabe-se da existência de um aparato de repressão que conjugava organismos de controle já existentes, não se falava em uma única entidade que de forma isolada seria responsável por reprimir e perseguir os dissidentes, todavia, em Belo Horizonte, por exemplo, “a atuação das polícias civil e militar sobre gays e travestis sempre foi visível” (MORANDO, 2021, p. 53), mas “o fato de não haver um único órgão capaz de centralizar o controle dos dissensos acabou levando a multiplicidade de organismos e agências estatais dedicados a essas tarefas” (QUINALHA, 2021, p. 36).

Enquanto o Brasil vivenciava a referida e sangrenta ditadura, o mundo acompanhava o que conhecemos como um marco na luta contra o abuso e discriminações sofridos pela comunidade LGTQIA+, no dia 28 de junho de 1969, ocorreu a “Revolta de Stonewall”, em “um espaço frequentado por gays, lésbicas e travestis, em que cotidianamente aconteciam batidas da polícia e que seus frequentadores eram forçados a saírem e na maioria das vezes acontecia repressão policial” (GOMES, 2016, p. 40).

Devido à perseguição, gays, lésbicas, travestis e drag queens escondiam-se em bares e casas noturnas como o Stonewall Inn, que frequentemente recebiam visitas nada amistosas de policiais com o intuito de revistarem e prenderem LGTQIA+, entretanto nesse dia, ao invés de fugir, os frequentadores do ambiente, liderados por travestis, “trancaram os policiais no bar, incendiaram e atiraram pedras e garrafas quando os policiais tentavam sair” (OKITA apud GOMES; ZENAIDE, 2019, p. 05).

Para entender o porquê tais perseguições aconteciam, faz-se importante salientar que em 1969, em Nova York, assim como na maior parte dos Estados Unidos, era ilegal ser homossexual, segundo a *Our Rights Are Under Attack* (2021) em nove estados, as leis de sodomia foram explicitamente reescritas para que se aplicassem apenas a gays, afirmam, ainda, que [...] essas leis foram usadas contra gays de várias maneiras.

No Brasil, “apesar da ausência de legislação expressa criminalizando orientações sexuais não normativas, diversos outros tipos penais foram abundantemente mobilizados pra enquadrar os homossexuais e coibir sua expressão pública” (QUINALHA, 2021, p. 43), torna-se importante mencionar novamente a noção de cidadania precária

compreendida por Bento (2014) e o modo de como o processo de reconhecimento de alguns corpos para que eles se tornem políticos, econômicos e sociais é lento e doloroso.

Foi assim com a promulgação da Lei Áurea, e com o voto feminino, por exemplo, “antes da aprovação da Lei Áurea, foram aprovadas leis, ao longo de cinquenta anos, que libertavam parcialmente os escravos e antes de tornar-se universal, para todas as mulheres, o voto feminino foi palco de diversas propostas de restrições” (BENTO, 2014, p. 167).

Ou seja, não se tinha conhecimento da existência de algum dispositivo que tratava a condição de ser homossexual, lésbica travesti ou transgênero como crime, todavia, restava evidente “uma relação direta entre a ideologia conservadora de vigilância e repressão aos costumes” (MORANDO, 2021, p. 57) o que ocasionou a inserção de dispositivos como o de vadiagem, atentado ao pudor, violação da moral e dos bons costumes.

Tais dispositivos “foram utilizados para instrumentalizar o direito e realizar o controle legal desses grupos, geralmente jogados em um submundo associado a diversos tipos de contravenções e crimes morais ou patrimoniais, criminalizando condutas que a legislação não definia como delitos penais” (QUINALHA, 2021, p. 43)

As ideias que relacionavam a homossexualidade à subversão tanto influenciavam os participantes dos cursos da Escola Superior de Guerra, um centro ideológico fundamental para o regime militar, quanto informavam a linha política das agências de repressão, desde o Sistema Nacional de Informações (SNI), Destacamento Operações Internas (DOI) – Centro de Operações e Defesa Interna (CODI) e Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS), passando também pelas divisões de censura de televisão, teatro, filmes e imprensa. No final dos anos 1960 e começo dos 1970, os ideólogos ampliaram o raciocínio sobre os perigos da homossexualidade e a associaram a um submundo de degenerados – “pederastas”, alcoólatras, prostitutas e outros desviantes e não conformistas – que representavam uma ameaça à segurança nacional. Agentes do SNI e da Polícia Federal incluíam nos seus relatórios sobre subversão detalhes sobre pessoas que relacionavam diretamente o comportamento sexual com o perigo que representavam ao Estado. Detalhavam assim as pessoas vistas como ameaçadoras: “consta ser pederasta”, “uns afirmam ser o nominado homossexual”, “é elemento homossexual” ou “é elemento homossexual passivo. (PAIVA, 2014, p. 291

Outro importante aspecto da violência lesbo-homo-transfóbica desse período se estabeleceu nas relações trabalhistas, o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014) aponta que essas pessoas perderam seus empregos e cargos justamente por terem

práticas sexuais ou condutas que eram contrárias àquele padrão hegemônico constituído naquela época.

No que se refere à ação específica da ditadura, merece destaque o episódio de expulsão do Itamaraty de membros da carreira diplomática por sua orientação sexual. Em 1969, 15 foram os diplomatas cassados, sendo que sete deles o foram sob a justificativa explícita de prática de homossexualismo, incontinência pública escandalosa. Conforme matéria publicada pelo jornal O Globo, em vez de perseguir esquerdistas, como fizeram outros ministérios na época, o Itamaraty mirou nos funcionários cujo comportamento na vida privada afrontaria os valores do regime (PAIVA, 2014, p. 293-294).

Após todo esse panorama, restou provado que “o autoritarismo também se valeu de uma ideologia da intolerância materializada na perseguição e tentativa de controle de grupos sociais tidos como desviantes” (QUINALHA, 2021, p. 247), nesse seguimento, “os preconceitos homofóbicos embutidos na ideologia anticomunista e moralista adotada pelo regime militar infiltravam todos os espaços nos quais o estado de exceção operava” (PAIVA, 2014, p. 294), como veremos no próximo tópico.

O Brasil de 40 anos atrás não é o mesmo de hoje, de fato, é notório o esforço que alguns estados ao instituírem Leis, Portarias e/ou Recomendações que vão de encontro com a necessidade de proteção adequada aos Direitos Humanos de pessoas LGBTQIA+, a vista disso, destacamos algumas Leis, Decretos e Portarias do estado de Mato Grosso do Sul, onde os princípios de igualdade e não discriminação por motivo de orientação sexual e identidade de gênero vão de encontro com o que os Princípios da Yogyakarta, vejamos:

Quadro 03: Normas antidiscriminatórias

<b>MATO GROSSO DO SUL</b>	
<b>DISPOSITIVO</b>	<b>FUNDAMENTO/OBSERVAÇÃO</b>
<b>Lei n. 3.157, de 27 de dezembro de 2005</b>	Dispõe sobre as medidas de combate à discriminação devido a orientação sexual no âmbito do Estado de Mato Grosso do Sul.

<b>Lei n. 3.416, de 04 de setembro de 2007</b>	Altera dispositivos da Lei n. 3.287, de 10 de novembro de 2006, que dispõe sobre a obrigatoriedade da disciplina de Relações de Gênero no conteúdo curricular dos cursos de formação de Policiais Civis e Militares e Bombeiros Militares, acrescentando a disciplina de combate à homofobia.
<b>Lei n. 3.591, de 09 de dezembro de 2008</b>	Altera dispositivo da Lei n. 3.150, de 22 de dezembro de 2005, que dispõe sobre o Regime de Previdência Social do Estado de Mato Grosso do Sul.
<b>Lei n. 4.031, de 26 de maio de 2011</b>	Institui o Dia Estadual de Combate à Homofobia em Mato Grosso do Sul.
<b>Lei n. 4.271, de 26 de novembro de 2012</b>	Veda qualquer forma de discriminação no acesso aos elevadores de todos os edifícios públicos ou particulares, comerciais, industriais e residenciais multifamiliares existentes no Estado de Mato Grosso do Sul.
<b>Lei n. 5.304, de 21 de dezembro de 2018</b>	Altera e acrescenta dispositivos à Lei n. 4.640, de 24 de dezembro de 2014, que reorganiza a Estrutura Básica do Poder Executivo do Estado de Mato Grosso do Sul, e dá outras providências.
<b>Decreto n. 12.212, de 18 de dezembro de 2006</b>	Regulamenta a Lei n. 3.157, de 27 de dezembro de 2005, que dispõe sobre as medidas de combate à discriminação devido a orientação sexual no âmbito do Estado de Mato Grosso do Sul.
<b>Decreto n. 13.266, de 21 de setembro de 2011</b>	Institui o Conselho Estadual da Diversidade Sexual, e dá outras providências.

<b>Decreto n. 13.684, 12 de julho de 2013</b>	Assegura às pessoas travestis e transexuais a identificação pelo nome social em documentos de prestação de serviço quando atendidas nos órgãos da Administração Pública direta e indireta, e dá outras providências.
<b>Decreto n. 13.694, de 23 de julho de 2013</b>	Dá nova redação ao § 2º do art. 2º do Decreto n. 13.684, de 12 de julho de 2013, que assegura às pessoas travestis e transexuais a identificação pelo nome social em documentos de prestação de serviço quando atendidas nos órgãos da Administração Pública direta e indireta.
<b>Decreto n. 13.954, de 06 de maio de 2014</b>	Estabelece o modelo padrão da Carteira de Identificação por Nome Social, de que trata o Decreto n. 13.684, de 12 de julho de 2013.
<b>Decreto n. 14.970, de 16 de março de 2018</b>	Reorganiza o Conselho Estadual LGBT do Estado de Mato Grosso do Sul (CELGBT/MS), nos termos que especifica.
<b>Decreto n. 15.237, de 30 de maio de 2019</b>	Altera a redação de dispositivos do Decreto n. 14.970, de 16 de março de 2018, que reorganiza o Conselho Estadual LGBT de Mato Grosso do Sul (CELGBT/MS), e dá outras providências.
<b>Decreto n. 15.305, de 11 de novembro de 2019</b>	Regulamenta a Subseção IV, da Seção III, do Capítulo I, da Lei Estadual n. 5.060, de 20 de setembro de 2017, que instituiu o Sistema Estadual de Cultura de Mato Grosso do Sul.

<p><b>Decreto n. 15.334, de 19 de outubro de 2020</b></p>	<p>Institui a Comissão Estadual de Enfrentamento à Violência contra a População de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais (CEVLGBT); dispõe sobre a composição e o funcionamento da Comissão Especial Processante LGBT (CEPLGBT), e dá outras providências.</p>
<p><b>Portaria AGEPEN nº. 19, de 17 de maio de 2021</b></p>	<p>Estabelece os parâmetros para acolhimento de pessoas que se identificam como LGBT+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou com outras orientações sexuais e identidades de gênero não contempladas pela sigla), em privação de liberdade no âmbito do Estado de Mato Grosso do Sul.</p>

Fonte: (SOARES, 2021, p. 61, 62, 63 e 64)

O fato é que, ao tomarmos a nossa primeira Constituição, a de 1824, e a última, promulgada em 1988, bem como todas essas legislações vigentes até a presente ocasião e olharmos para a sociedade, tanto de modo técnico/científico, como de maneira vulgar, a conclusão não será outra, senão a de que a solução não está apenas na proibição da discriminação contida na lei, mas “[...] na aplicação da lei, no exercício de atividades do Estado, seja como executivo, seja como judiciário” (LOPES, 2021, p. 294).

De fato saltam aos olhos as semelhanças e analogias entre os discursos do passado e o do presente. Há uma clara estrutura e um núcleo moral comuns do conservadorismo que se arrastam até hoje. Da apologia ao homossexualismo, dos subversivos morais ao kit gay e à mamadeira de piroca, a distância tem-se mostrado menor do que imaginávamos. Não à toa, muitos dos que hoje cultivam com naturalidade o preconceito contra LGBTs têm, também, reivindicado a ditadura de 1964 como modelo de governo. (QUINALHA, 2021, p. 280)

É por esse motivo que precisamos falar em como o Estado tem atuado ante a essa problemática, a atuação do mesmo tem subjugado a vida dessas pessoas ao poder da morte? A fim de respondermos a essa e outras perguntas, os próximos itens serão

baseados, especificamente, no conceito de biopoder, bem como em sua relação com as noções de soberania.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que no decorrer de toda a história brasileira todos aqueles que fossem considerados e/ou caracterizados como diferentes, sendo suas condutas tidas como dissidentes, foram marginalizados e estigmatizados, sendo lhes imposto um único padrão de vida, como já mencionamos anteriormente, no Período Colonial os primeiros habitantes do Brasil foram apontados como devassos e pecadores, os anos se passaram e aqueles que não cumpriam com as exigências de uma sociedade binária e heteronormativa foram reputados como perversos, nefandos e continuavam a “serem os motivos das mazelas do mundo”, castigados por um Deus que só amava o homem branco, cis e hetero.

Em uma realidade não tão distante, em meados do século XIX, buscou-se a grandeza da nação, sendo essa busca conduzida pelos preceitos ditados pelos princípios de uma higiene racional, a demanda pela melhoria dos papéis reprodutivos fez com que se instaurasse “papéis sexuais bem delimitados: masculinidade e feminilidade se identificaram com paternidade e maternidade, respectivamente” (TREVISAN, 2018, p. 169), considerando isso, não se faz necessário ser algum tipo de especialista para compreender que as pessoas com prática sexual considerada desviante fugiam desse padrão de normalidade, sendo, ainda, criminalizadas.

Tudo isso, abriu brechas para que a psiquiatria pudesse atuar, fazendo uma leitura de tudo aquilo que se desviasse das normas, não mais só como crime, mas também como doença, já no fim século XIX essas pessoas eram julgadas sob uma abordagem científica com caracterizações como perversos sexuais e a consequência disso foi, por exemplo, a “psiquiatrização da prática homossexual reiterada por autoridades médico-policiais do país, preocupados com a defesa da sociedade sadia” (TREVISAN, 2018, p. 180).

Todas essas práticas fazem parte de um sistema de controle e repressão a essas pessoas que se mantêm desde quando o Brasil não era assim denominado, o século XX trouxe mudanças importantes na sociabilidade LGBTQIA+ no Brasil (GREEN, QUINALHA, 2021), com pessoas que afrontavam o padrão sexual e moral impostos pelo regime ditatorial que atravessou a vida dos brasileiros, faz-se salutar destacar o a (r)existência do fenômeno da música popular brasileira, Ney Matogrosso, que ao “virar



homem” e “virar lobisomem”, audaciosamente, manifestamente representou milhares de brasileiros por sem quem era.

Green e Quinalha (2021) escreveu que para que discriminações sociais contra LGBTQIA+ contassem judicialmente, elas precisariam, de certo modo, serem equiparadas àquelas categorias já reconhecidas, é por isso que, em se tratando de direitos LGBTQIA+ na hodiernidade, entendemos como enorme conquista para a sociedade a criminalização da homotransfobia por parte do Supremo Tribunal Federal (STF) no dia 13 de junho de 2019, em uma votação por 08 votos a 03, a Corte Maior decidiu (AD0 26/DF), onde as condutas homofóbicas e/ou transfóbicas são criminalizadas.

É inegável que a sociedade se encontra em constante evolução, compreendemos que, ainda, estamos em um período de transição no que diz respeito a garantia de direitos dessa população, tal processo evolutivo decorreu do fim do regime político ditatorial, entretanto, consideraremos a premissa de incluir para excluir, onde, conforme Bento (2014, p. 174) “[...] pode ser analisada como herdeira da cultura política brasileira de lidar com as demandas das populações excluídas como se os atos do Poder fossem dádivas”.

Recentemente a ABGLT publicou em um de seus canais de comunicação um abaixo-assinado para que membros da sociedade pudessem aderir, como uma forma de reivindicar que os estados garantam a criminalização da homofobia, apontando que mesmo depois da decisão do STF, na prática, a decisão não saiu do papel. Segundo a referida Associação, a maioria dos estados brasileiros não se adaptou em nada para receber, contabilizar e/ou apurar as denúncias de LGBTfobia. Como consequência disso eles trazem a violência institucional, que é aquela praticada por agentes de instituições públicas.

Há também, como consequência, o fato de ser quase que inexistente o computo de dados a respeito da LGBTfobia, pois, ainda hoje, a grande maioria dos crimes cometidos contra homossexuais, lésbicas, transexuais e travestis não são registrados corretamente. Muitas delegacias, inclusive, ainda não incluíram essa opção nos boletins de ocorrência ainda que aja recomendação nacional para tanto, conforme pôde-se verificar no ano de 2014 quando o Conselho Nacional de Combate a Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (CNCD/LLGBT) já havia estabelecido, por meio da Resolução Nº 11, de 18 de dezembro daquele ano os parâmetros para a inclusão dos itens “orientação sexual”, “identidade de

gênero” e “nome social” nos boletins de ocorrência emitidos pelas autoridades policiais no Brasil.

O Grupo Gay da Bahia (GGB), em 2020, acentua um crescimento de aproximadamente 60% no número de assassinatos de LGBTI+ de 1990 a 2020, no ano de 1990 foram assassinados 164 e no ano de 2020 cerca de 260 pessoas desse grupo. Todavia, não podemos nos apegar a tais números de forma fiel, estimamos que eles são irrisórios perto do real número de morte dessas pessoas em nosso país, justamente pelos motivos elencados anteriormente, os estados não estão devidamente preparados e capacitados para contribuir no levantamento desses dados.

No último dossiê coordenado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA), em 2020, constatou-se que o nosso país se consagrou mais um ano no 1º lugar do ranking de assassinato de pessoas trans no mundo.

É notório que, “nestes últimos anos temos visto o aumento de falas com alto conteúdo de ódio dentro e fora da internet, discursos esses que nos matam violentamente e continuam nos excluindo dos espaços sociais” (ABGLT, 2021, online), não podemos deixar de acentuar o persistente discurso homofóbico do Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, eleito em 2018.

A partir daí, a onda de ódio dos “bolsominions” tanto em redes sociais como no dia a dia tornou evidente as ameaças sofridas pelos diversos segmentos e pessoas LGBTI+, diante dessa situação, enquanto o excelentíssimo Presidente da República afirmava em rede nacional que o Brasil tinha que parar de ser um “país de maricas”, órgãos não estatais, como a ANTRA, preocupavam-se com o agravamento das desigualdades já 68 existentes.

Nesse seguimento, entendemos que a noção de necropolítica em Mbembe (2018) é suficiente para compreender o modo como o estado tem por objeto cardinal a destruição dos corpos daqueles que são considerados inimigos, de modo que o gay, a lésbica, as pessoas trans e travestis sempre foram e ainda continuam sendo considerados inimigos da sociedade.

O fato de pessoas LGBTQI+, assim como outras minorias e populações vulneráveis, serem tidas como inimigas do Estado, pôde restar evidenciado, por exemplo, quando do 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Segundo noticiado pelo site Ponte Jornalismo (2020), 15 estados e o Distrito Federal se recusaram a contabilizar violência contra LGBTs

Essa ausência de dados corrobora não somente com a violência contra essa população, mas também com a ausência da implementação de políticas públicas que protejam os mesmos e a consequência disso, para além da dificuldade de acesso a serviços e direitos, é a violação e destruição de corpos LGTQI+. Nesse sentido, quando retomamos a pergunta de Mbembe (2018, p. 06) a respeito de “quais as condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor a morte”, torna-se evidente de que tais condições estão enquadradas nos próprios dispositivos jurídicos.

Bento (2014, p. 03) aduz que “quando as pesquisas se referem à violência do Estado contra os corpos abjetos, geralmente se aciona a noção de “soberania” em contraposição à de governabilidade” e a respeito disso, a mesma sugere o conceito de “necrobiopoder” a essa contraposição, e explica, ainda, que

As agressões e mortes das travestis; o ato de amarrar um homem negro a um poste; um jovem que tem a testa tatuada com a frase: “Sou ladrão e vacilão”; o assassinato de uma moradora de rua em Copacabana; uma adolescente estuprada por 33 homens são fatos que guardam certa correspondência com as necrobiopolíticas, mas merecem análises singulares. Certamente a violência difusa revela linhas de continuidades com o que estou chamando de necrobiopoder, conceito que proponho para interpretar um conjunto de técnicas de governabilidade. (BENTO, 2014, p. 03)

Cumulativamente, a despeito dessa realidade, problematizar a necropolítica, enquanto destruição política e real de determinados corpos que são, muitas vezes, considerados dispensáveis por se tratarem de corpos, desde sempre, colocados a margem da sociedade é, evidenciar que essa forma de soberania moderna, em um estado democrático, não está tão distante dos regimes anteriormente vivenciados pela população brasileira, a distinção se dá do fato de que, no período colonial e no regime ditatorial, muitas das violações de direitos e violências encontravam-se em textos de leis, em compilações jurídicas, já nos dias que correm os dispositivos legais asseguram uma vida digna a essas pessoas, mas de olhos fechados para não verem as transgressões desses direitos na prática.

Conclui-se, então, a medida que o Estado reforça a sua influência sobre a sociedade num todo, as classes menos favorecidas são paulatinamente higienizadas (TREVISAN, 2018), nesse seguimento, além do corpo, também “[...] as emoções e a sexualidade dos cidadãos passaram a sofrer interferências de especialistas cujo padrões

higiênicos visavam melhorar a raça e, assim, engradecer a pátria” (TREVISAN, 2018, p. 168).

Vimos que esse controle acompanha o Brasil desde o Período Colonial, naqueles tempos a ideia de que os indígenas que habitavam as terras brasileiras eram livres, no que diz respeito a seus corpos e sexualidades, assustava e encantava os invasores que por aqui chegavam. Em nossa pesquisa conseguimos quinhoar a violação de direitos LGBTQIA+, bem como a destruição de seus corpos, a partir de três períodos que evidenciam o Estado enquanto causador de tais transgressões. O

Período Colonial, o Regime Ditatorial de 1964 e o Regime Democrático dos dias que correm. Do Período Colonial ao Regime Ditatorial se passaram um longo e árduo período, as pessoas de condutas desviantes foram consideradas pecadoras, torturadas, retiradas do país, multadas e consideradas profanas, em outras palavras, as responsáveis pelas. Imaginemos quantas pessoas foram vítimas do aparelho psiquiátrico do século XIX, que “enquadrou por muito tempo os desvios à norma não mais como crime e sim como doenças” (TREVISAN, 2018, p.172).

Vislumbramos, também, que o Regime Ditatorial estruturo “um amplo complexo de aparato de repressão e perseguição a dissidentes” (QUINALHA, 2021, p. 35), com o argumento de controlar a subversão que tentava-se instalar no Brasil, os militares decretam no dia 13 de dezembro o AI-5.

Todas as manifestações de estudantes, artistas, intelectuais, religiosos e de quem fosse contra o governo foram proibidas. O congresso foi fechado, mandatos cassados. O governo passou a ter controle de tudo (RODRIGUES, 2021, p. 85). Conforme explica Quinalha (2021, p. 35) “um regime ditatorial, em verdade, não é apenas uma forma de organização de um governo orientado para a supressão de direitos e liberdades

. Ele se abate sobre o corpo social, político e individual como um verdadeiro laboratório de subjetividades para forjar a sua própria imagem”, em apertada síntese, foi exatamente isso que aconteceu naquele período, a repressão e o controle daqueles considerados contraventores da moral e dos “bons costumes”.

Contudo “em meio a tantos percalços, não se pode negar que, no Brasil do século XXI, a pauta de direitos LGBT avançou até um ponto sem retorno” (TREVISAN, 2018, p. 519), pontuamos nos tópicos anteriores, inclusive, vários períodos em que compilações jurídicas no geral, incluindo Portarias, Decretos, Recomendações, se fizeram em favor da garantia da dignidade e da segurança da população LGBTQIA+, todavia, concordamos

76 com Trevisan (2018, p. 575) quando supõe um recrudescimento da violência contra LGBTs, no futuro, considerando que a “conquista de direitos certamente continuará atraindo reações conservadoras” .

Faz-se necessário, também, salientar que “nestes últimos anos temos visto o aumento de falas com alto conteúdo de ódio dentro e fora da internet, discursos esses que nos matam violentamente e continuam nos excluindo dos espaços sociais” (GGB, 2021, online), sendo bem verdade que “a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições de 2018, candidato comprometido com uma agenda conservadora no campo dos valores, deu enorme reforço para a cruzada moral cada vez mais institucionalizada no Brasil (QUINALHA, 2018, p. 278).

Ainda em setembro de 2018, mas no dia 30, Luis Othavio Nunes, homossexual, gravou um vídeo na estação de metrô Sé, em São Paulo, registrando torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras entoando o canto: “Ô bicharada, toma cuidado: O Bolsonaro vai matar viado!”. Disponibilizado em redes sociais, o material audiovisual foi veiculado por diferentes portais de notícias.

Conforme destacou Luis, o canto teria começado no encontro dos torcedores com um grupo de manifestantes, pró-Bolsonaro, que se dirigia à Avenida Paulista para um ato da campanha eleitoral. (MENDONÇA, MENDONÇA, 2021, p. 02) Percebe-se que rejeitam o ideal democrático e moral de que “qualquer um”, qualquer ser humano, tem o mesmo valor e deve gozar das mesmas liberdades” (LOPES, 2021, p. 297).

Isso acontece quando o Estado não garante educação sexual e de gênero em todos os níveis escolares, população em geral, entre crianças, jovens e adultos não aprendem o mínimo necessário sobre o respeito aos direitos humanos e sobre cidadania e população LGBTQI+ e a consequência disso se traduz em diversificadas formas de violações de direitos e materialização de violências esses corpos.

No decorrer de nossos escritos, evidenciamos que os corpos LGBTQI+ são inimigos 77 reais da sociedade e do Estado enquanto instituições conservadoras e heteronormativas, pois, “de um lado um corpo de normatizações que regula a vida no âmbito do gênero, em múltiplas instituições (escolas, universidades, , repartições públicas, bancos), do outro a inexistência de leis que garantem e asseguram a existência da diversidade humana” (BENTO, 2014, 176).

Lopes (2021, p. 295) pontuam que, que o judiciário não pudesse discriminar pela lei parecia claro, que os aplicadores da lei içassem critérios discriminatórios, isso

demorou um pouco mais a ser refletido. Quando Erica Malunguinho escreve que “a transfobia é um vício branco” (apud ANTRA, 2020, p. 36) interpretamos que esteja se referindo aos alarmantes dados de violência contra pessoas trans pretas no Brasil.

Dos dados publicados, extraímos que das violências registradas no ano de 2019, 55% das vítimas eram negras, enquanto 38%, brancas e os demais variaram entre pessoas indígenas, com raça/cor não identificada, esse é o percentual relativo às pessoas cis. No que tange às pessoas trans, travestis e transgêneros, o percentual é ainda maior.

Dos casos em que chegaram ao conhecimento das autoridades e foram registrados, 58% das travestis e mulheres trans eram negras, enquanto 35% eram brancas e as demais não identificadas e 60% dos homens trans eram negros, 34% brancos e os demais, também, não identificados. A crítica feita no *Jornal Inimigo do Rei*, no ano de 1979, deve ser considerada, ainda, nos dias que correm.

Quando o jornalista Hamiltom Vieira escreveu “além de bicha, preta!?” ele estava nos alertando a respeito do sistema que, além de homo-lesbotransfóbico, era/é demasiadamente racista, traduzindo-se no biopoder e na relação de inimizade apontada por Mbembe (2018, p. 17) onde o poder tem uma “noção ficcional do inimigo, [...] operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos”.

Nesse sentido, se anteriormente já havíamos evidenciado que as pessoas LGBTQI+ desenhadas como uma figura inimiga da sociedade defensora da moral, dos “bons costumes” e da preservação da “família tradicional brasileira”, acrescentamos que essas figuras ganharam cor/raça, são as pessoas negras, os verdadeiros inimigos, concluindo que o Estado age sob uma perspectiva política baseada na eliminação do outro (BENTO, 2014).

Concluimos que o passo a ser dado para que se institua, verdadeiramente, um sistema 79 democrático de direito onde se assegure a todos os corpos uma vida digna, só virá “[...] após a proibição de discriminação no mercado e a proibição de discriminação não apenas na lei, mas na aplicação da lei, no exercício das atividades do Estado, seja como executivo – administração em geral, segurança pública -, seja como judiciário.” (LOPES, 2021, p. 294).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABGLT. (2021) *É Crime Sim. E Agora?* 2021. Disponível em: <https://www.seguranca.alloutbrasil.org/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

ANTRA. (2020) *Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transxuais em 2020*. Porto Alegre. 140 p.

BENTO, Berenice. (2014). *Nome Social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal*. Contemporânea, São Carlos – São Paulo, v. 4, n. 1, p. 165-182.

BUTLER, J. PROBLEMAS DE GÊNERO: (2021) *Feminismo E Subversão Da Identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *A Força Da Não Violência*. São Paulo: Boitempo, 164 p.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição Da República Federativa Do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

COWAN. Benjamin. (2021) *Homossexualidade, Ideologia E Subversão No Regime Militar*. In: GREEN, N. J e QUINALHA, R. Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade. 1ª ed. São Carlos - São Paulo: EdUFSCAR, p. 27 - 52.

GGB. (2020) *Observatório De Mortes Violentas De Lgbti+ No Brasil*. Disponível em: <https://observatoriomortesviolentaslgbtibrasil.org/in%C3%ADcio>. Acesso em: 26 nov. 2021.

GOMES, José Cleudo. (2016) *Direitos Humanos, Educação E Cidadania Lgbt: Uma Análise Das Ações Do Programa Brasil Sem Homofobia Em João Pessoa/PB*. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Políticas Educacionais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

GOMES, José Cleudo. (2019) ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. *A Trajetória Do Movimento Social Pelo Reconhecimento Da Cidadania LGBT*. Revista de Educação Ciência e Tecnologia, Canoas, v. 08, n. 01, p. 01-20.

GOMES JUNIOR. (2021) João. 40 Anos Do Adé Dudu: *A História Do Grupo De Negros Homossexuais*. 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/40-anos-doade-dudu-a-historia-do-grupo-de-negros-homossexuais/>. Acesso em: 10 out.

GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (org.). (2021). *Ditaduras E Homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. 4. ed. São Carlos: Edufscar. 330 p

ILGA. (2019). Genebra. *Homofobia De Estado*. Genebra: Ilga, 558 p.

LOPES, José Reinaldo de Lima. (2021). *Da Dissidência À Diferença: Direitos Dos Homossexuais No Brasil Da Ditadura À Democracia*. In: GREEN, N. J e QUINALHA, R. *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. 1ª ed. São Carlos - São Paulo: EdUFSCAR, p. 273 – 300.

MBEMBE, Achille. (2018). *NECROPOLÍTICA*. 4ª ed. São Paulo – São Paulo: N-1 Edições, 80 p.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MENDONÇA, Felipe Viero Kolinski Machado. (2021) “*Ô Bicharada, Toma Cuidado: O Bolsonaro Vai Matar Viado!*” *Cantos Homofóbicos De Torcidas De Futebol Como Dispositivos Discursivos Das Masculinidades*. Galáxia, São Paulo – São Paulo, v. 1, n. 46, p. 01-18.

MORANDO, Luiz. (2021) *Por Baixo Dos Panos: Repressão A Gays E Travestis Em Belo Horizonte (1963 – 1969)*. In: GREEN, N. J e QUINALHA, R. *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. 1ª ed. São Carlos - São Paulo: EdUFSCAR, p. 245 - 272.

PAIVA, Rubens. (2014). *Comissão Da Verdade Do Estado De São Paulo*.

QUINALHA, Renan. (2021). A Questão Lgbt No Trabalho De Memória E Justiça Após A Ditadura Brasileira. In: GREEN, N. J e QUINALHA, R. *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. 1ª ed. São Carlos - São Paulo: EdUFSCAR, p. 245 - 272.

QUINALHA, Renan. (2021). *Contra A Moral E Os Bons Costumes: a ditadura e a repressão a comunidade LGBT*. São Paulo – São Paulo: Companhia das Letras, 380 p.

RODRIGUES, Jorge Caê. (2021) Um Lâmpião Iluminando Esquinas Escuras Da Ditadura. In: GREEN, N. J e QUINALHA, R. *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. 1ª ed. São Carlos - São Paulo: EdUFSCAR, 2021, p. 83 – 124.

SOARES, Mateus Camacho. *A VIOLÊNCIA DO ESTADO CONTRA LGBTQIA+: evidências de destruição de corpos e necropolítica*. Monografia (Graduação em Direito) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Paranaíba – Mato Grosso do Sul, 2021, 84 p.

TREVISAN, João. (2018). *Devassos No Paraíso: a homossexualidade no brasil da colônia a atualidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 725 p.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti; VIANA, Thiago Gomes. LGBTI. (2014). *E O Sistema Interamericano De Direitos Humanos: A construção da cidadania internacional arco-íris*. Rio de Janeiro, p. 01-30.

YOGYAKARTA. (2021) *Princípios de. Princípios Sobre A Aplicação Da Legislação Internacional De Direitos Humanos Em Relação À Orientação Sexual E Identidade De Gênero*



## O MODELO BIOMÉDICO DOS CORPOS BRANCOS CISHETERONORMATIVOS E AS BARREIRAS DE ACESSO À SAÚDE PARA OS CORPOS DESVIANTES

*Luciano da Silva Alonso*

Médico veterinário, anatomista, doutor em ciências (USP - 2005) professor do Departamento de Anatomia Animal e Humana do Instituto de Ciências Biológicas e da Saúde da UFRRJ.

*“Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?”*

Achille Mbembe / Necropolítica - Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte

**RESUMO:** O modelo biomédico vigente seria mais uma forma de necropolítica? Os pressupostos do necropoder tratados por Achille Mbembe (2019) podem dialogar com essa perspectiva. A discriminação de corpos para impedir o acesso à saúde se constitui em mais uma forma de subjugação da vida ao poder da morte, se não pela ação das armas, mas pelas barreiras de acesso aos serviços de saúde, com o aniquilamento da vida por uma miríade de enfermidades. Negros, indígenas, pessoas com deficiência e população LGBTQIA+ encontram obstáculos para obterem assistência médico-hospitalar que são decorrentes de questões estruturais próprias do modelo econômico vigente desde a modernidade. As barreiras de acesso são elucidadas em detalhes pelo olhar da interseccionalidade. Discute-se no artigo a alternativa de formação de profissionais de saúde em medicina de família e de comunidade como outro paradigma para a assistência universal, equitativa e integral dos serviços de saúde, nos marcos da luta anticapitalista.

**PALAVRAS-CHAVE:** estresse de minorias; opressões; saúde coletiva; saúde pública; medicina.

**ABSTRACT:** Would the current biomedical model be yet another form of necropolitics? The assumptions of necropower elucidated by Achille Mbembe (2019) can dialogue with this perspective. Discrimination of bodies to prevent access to health constitutes yet another form of subjugation of life to the power of death, if not by the action of weapons, but by barriers to access to health services, with the annihilation of life by a myriad of illnesses. Blacks, indigenous people, people with disabilities and the LGBTQIA+ population face obstacles to obtaining medical care that are due to structural issues inherent to the economic model in force since modernity. Access barriers are elucidated in detail through the intersectionality view. This paper discusses the alternative of training health professionals in family and community medicine as another paradigm for universal, equitable and comprehensive care in health services, within the framework of the anti-capitalist struggle.

**KEYWORDS:** minority stress; oppressions; collective health; public health; medicine.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este ensaio propõe o debate sobre alguns aspectos da normatividade branca cisheteronormativa, como modelo para a prática orientadora na formação de recursos humanos em saúde. O modelo biomédico hospitalocêntrico tradicional se soma à prática de atendimentos médico-hospitalares oportunizados para a população branca e de corpos não desviantes, considerando a hegemonia do binarismo masculino/feminino e dos privilégios históricos concedidos para os sujeitos brancos e neurotípicos. Problematisa-se que indígenas, negros, população LGBTQIA+, pessoas com deficiência física ou com síndromes e doenças raras ou que se caracterizem por deficiência intelectual, como o Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade – TDAH, o autismo, a síndrome de Tourette, a síndrome de Down, dentre outras condições, encontram barreiras de acesso a saúde e estas são estruturais.

Em sua vasta obra, Foucault analisa o quanto corpos desviantes e pessoas com comportamentos neurodiversos foram historicamente ocultados da sociedade, por uma série de mecanismos institucionais. A realidade mostra que a naturalização apenas dos corpos brancos com expressão neurotípica de comportamentos, dificulta ou exclui da possibilidade de acesso aos serviços de saúde, aqueles cujas corporeidades se constituam de forma diferente aos padrões dominantes. O resultado deste modelo excludente se expressa nos índices epidemiológicos de doenças crônicas não transmissíveis ou de doenças infecciosas negligenciadas, como maior causa de morbidade e mortalidade entre negros, indígenas, gays, transgêneros e pessoas com deficiência física ou mental, em comparação à população de pessoas brancas consideradas não desviantes.

Esta realidade interseccional carece de ampla interpretação para o seu enfrentamento. No campo das doenças emergentes e das infecções sexualmente transmissíveis também se tem a população mais vulnerável entre os não brancos, não cis e não neurotípicos. Ao longo do texto serão tratados exemplos e dados sobre esta realidade.

## MODELO BIOMÉDICO HEGEMÔNICO

O modelo biomédico hegemônico é centrado na doença e no atendimento hospitalar, sem ênfase nos fatores determinantes sociais de saúde. Buss e Filho (2007), em artigo de revisão, dizem que são determinantes sociais de saúde as condições sociais

em que as pessoas vivem e trabalham, com todos os atravessamentos econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência de problemas de saúde e seus fatores de risco na população.

Desta forma, é preciso reforçar que o modelo biomédico atende o indivíduo descontextualizado de sua realidade histórica, social, cultural, identitária e interseccional. O indivíduo atendido no modelo biomédico hegemônico, não raro, é assistido como entidade biológica, quase máquina, uma herança do cartesianismo e do positivismo nas ciências da saúde (Fertonani et. al., 2015).

Em que pese a influência do cartesianismo nas ciências e na medicina, a prática médica até os anos 1950 ainda era caracterizada pela disponibilidade do médico em estar ao lado do paciente. A relação médico-paciente era mais próxima e humanizada que a atual, segundo Rios e Schraiber (2012). Os médicos que atuavam nas primeiras décadas do século XX eram herdeiros de uma prática médica construída de uma forma mais artesanal, ainda comum no final do século XIX e início do século XX. Este modelo foi paulatinamente sendo substituído a partir da segunda década do século XX, ocasião em que o modelo biomédico sofreu forte influência do Relatório Flexner.

Considera-se que o Relatório Flexner, publicado no ano de 1910, foi o marco de padronização do modelo biomédico no mundo ocidental no século XX. Este relatório foi produzido por Abraham Flexner nos Estados Unidos da América, mediante trabalho de visitas em cerca de 150 escolas médicas estadunidenses e canadenses, realizadas pelo próprio Flexner em curto espaço de tempo (seis meses) e sob o patrocínio da Fundação Carnegie. Antes deste relatório, Flexner foi patrocinado pelo Grupo Rockefeller desde 1902 (Pagliosa e Da Ros, 2008). Do resultado inicial do Relatório Flexner, cinco de sete escolas médicas para negros foram fechadas, dentre várias outras também fechadas (Pagliosa e Da Ros, 2008) em detrimento de uma elitização e de um estabelecimento de ideais meritocráticos na organização da formação médica.

A bem da verdade, ideais cientificistas e tecnicistas que se difundiam pelo mundo ao longo da segunda metade do século XIX e início do século XX, criaram um ambiente que alimentou as ideias de Flexner ao produzir o Relatório, convergindo para uma relação do grande capital com as instituições encarregadas da formação médica, sobretudo da indústria farmacêutica patrocinando tais escolas e projetos de pesquisa na área médica, onde a própria fundação Rockefeller e outros grupos filantrópicos cooptaram de forma

importante o setor da saúde ao longo do século XX, colocando a necessidade de contrapartida: moldar todo o setor da saúde para a reprodução do capital.

O modelo biomédico se estabeleceu então nos moldes hospitalocêntrico e tecnicista. Hospitalocêntrico porquê direciona a atenção a saúde para a intervenção no indivíduo doente em ambiente hospitalar. E tecnicista porquê supervaloriza a tecnologia e os métodos complementares de diagnóstico, com todas as técnicas e recursos tecnológicos disponíveis, em detrimento do exame físico e da anamnese (conversa) cuidadosa com a pessoa enferma no momento da consulta. Aquele modelo de medicina em que o médico permanecia ao lado do paciente é então substituído pelas consultas rápidas e pelo suporte da tecnologia nos diagnósticos.

Neste modelo a Atenção Primária à Saúde é pouco ou nada observada, condição esta que acentua as iniquidades de saúde na população pobre, com agravos de doenças e elevação da morbidade e mortalidade no seio do povo. A Atenção Primária à Saúde, ao proporcionar diagnóstico precoce e gerar políticas de prevenção e cuidados em saúde pode salvar vidas e evitar sofrimentos. Infelizmente a prevenção de agravos de saúde é uma realidade distante num cenário de precarização da vida e de esfacelamento das políticas públicas, mas cujas causas do insucesso podem ser revertidas pela luta popular por direitos.

Nesta lógica de uma medicina estruturada para ocorrer em ambiente hospitalar é que se forma o filtro para o atendimento médico aos corpos brancos cisheteronormativos e neurotípicos, em uma dinâmica de oferta e procura que não atende corpos desviantes, seja por escassez de vagas para uma grande demanda de população periférica desassistida, que gera pressão nos atendimentos, com filas e falta de vagas em hospitais e escassez de insumos hospitalares e medicamentos; seja pela seletividade intrínseca e estrutural do próprio sistema, onde os não brancos, não cis e neurodiversos são preteridos. Em outras palavras, atende-se primeiro quem tem privilégio de cor, de corpo não deficiente e de identidade cis hétero.

## **O CORPO ANATÔMICO E AS CORPOREIDADES DIVERSAS QUE DENUNCIAM OS CORPOS OCULTADOS**

*“Que desafio o domínio dos excluídos e abjetos produz a uma hegemonia simbólica que força a rearticular radicalmente aquilo que determina quais corpos importam*

*[matter], quais modos de vida contam como “vida”, quais vidas vale a pena proteger e salvar, que vidas merecem ser enlutadas?”*

Judith Butler – Corpos Que Importam – Os limites discursivos do “sexo”

Paul Preciado (2014) em seu manifesto contrassexual diz que a arquitetura do corpo é política. O modelo biomédico considera o corpo como máquina e trata a doença se esquecendo do sujeito. É um modelo objetificador, destituído de fraternidade na relação médico paciente. Nos cursos da saúde, a anatomia é o ramo da ciência que estuda o corpo, logo nos momentos iniciais da formação profissional. O cadáver é a “peça” que serve de instrumento ao estudante aprendiz, que aprende a coisificar o corpo frio, na mesa fria, em uma fria lógica curricular que molda o ambiente de ensino-aprendizagem. Não raro, a prática docente reforça o distanciamento “natural” entre o estudante aprendiz e seu “objeto”: o corpo indigente.

Nesse modelo, a construção profissional em alguns anos de formação termina por selar o distanciamento do futuro profissional de saúde em relação ao paciente. Essa é uma queixa do senso comum: “o médico nem olhou pra mim, só me entregou o pedido de exame”, tal qual o estudante de anatomia aprende a dissecar o corpo sem vida, como uma “peça” depositada em uma mesa de estudos. Vários autores analisaram a relação do estudante de anatomia com o cadáver, e argumentam que a postura desumanizadora do profissional de saúde, com destaque para os médicos, provém da prática pedagógica com a dissecação de cadáveres, precursora da relação médico paciente (Weeks et. al., 1995). Não se trata, *a priori*, de falta de ética com o cadáver, mas de uma suposta frieza científica necessária para a profissão, o que parece justificar o modelo para aqueles que o defendem acriticamente (Bastos, Proença; 2000).

Se o paciente se percebe no mundo como sujeito, mas não sente que foi tratado como tal em uma consulta ou procedimento médico, é preciso avaliar o que se passa. Um sujeito é um corpo que experiencia o mundo, em todas as dimensões circunstanciais da percepção sensorial. Um sujeito é mais do que um corpo físico, é uma corporeidade distinta, senciente, complexa e que age sobre o mundo. Merleau-Ponty (1908-1961), em abordagem fenomenológica sobre o corpo, nos traz a reflexão de que a percepção sensorial do mundo se dá a partir de um corpo integral, ou seja, Merleau-Ponty rompe com a lógica cartesiana de um corpo que é subordinado ao comando da mente, um corpo

objeto, que deve sua animação aos impulsos originados em um intelecto que expressa outra dimensão da existência humana, qual seja a dimensão espiritual. A fenomenologia de Merleau-Ponty se encarrega de construir uma proposta de corpo integral, um corpo que é simultaneamente sujeito e objeto (Merleau-Ponty, 2018. p. 139):

Apreendo meu corpo como um objeto-sujeito, como capaz de “ver” e de “sofrer”, mas essas representações confusas faziam parte das curiosidades psicológicas, eram mostras de um pensamento mágico do qual a psicologia e a sociologia estudam as leis e que elas fazem regressar, a título de objeto de ciência, ao sistema do mundo verdadeiro.

É a experiência sensorial do corpo que constitui o sujeito, segundo Merleau-Ponty. O sujeito que se identifica a partir do seu corpo é mais do que um corpo biológico, hierarquicamente comandado por uma mente. A condição do corpo-objeto que sente e se movimenta a partir de suas experiências sensoriais é que determina a corporeidade: a unidade entre sujeito e objeto no mundo. Este é o caminho ontológico das subjetividades, que espontaneamente se constituem desde a concepção do indivíduo como célula ovo no interior do sistema genital feminino. Quando o indivíduo se interpreta como sujeito e constitui sua identidade, já acumulou muita experiência sensorial captada do mundo, muito além das poucas possibilidades normativas socialmente construídas em um determinado tempo histórico, sob a vigilância moral dos códigos de conduta social. De forma não intencional, espontânea, a corporeidade se forma intrinsecamente e desde os primeiros momentos da vida do indivíduo, independente das normas sociais.

O conceito de corporeidade remete a uma leitura de mundo com valores inclusivos e questionadores, representativo das possibilidades de fortalecer modelos pedagógicos capazes de somar na emancipação de sujeitos em formação. Gomes-da-Silva (2014) enfatiza a importância de compreender que há permanente unidade tensional entre corpo, espírito e circunstância; uma tensão permanente que o autor explica como sendo um processo de configuração:

Sendo assim, Corporeidade é condição de possibilidade vivida de interpretação do ser na apreensão do mundo e do mundo possibilitando a existência do ser; portanto, é processo de Configuração. Forma de engendramento do ser com o mundo, modo de apreensão particular, erigido como produção de sentido. Chegamos numa definição síntese: Corporeidade é processo existencial de configurar-se com a circunstância.

As corporeidades chocam-se com as expectativas normativas, sejam raciais, de gênero, de deficiência ou de neurodiversidade. O padrão hegemônico de uma cultura

objetificadora que tem nas opressões o seu combustível para funcionar se depara com as corporeidades divergentes ou dissidentes que passam a se organizar e resistir aos mecanismos de opressão. No campo da saúde, as corporeidades divergentes vêm se organizando contra a exclusão de corpos que foram objetificados no curso da história. Esse processo de ocultar e excluir é que determina as iniquidades institucionais que dificultam ou impedem o acesso aos serviços de saúde daquelas corporeidades constituídas de corpos desviantes, deixando pessoas negras, indígenas, transgêneras e pessoas com deficiência, todas alheias aos tratamentos médicos. Mais recentemente o acúmulo humano vem se constituindo no campo da interseccionalidade para analisar as relações de poder e as ferramentas necessárias para organizar métodos de resistência.

## **INTERSECCIONALIDADE NOS SERVIÇOS DE SAÚDE**

A sobreposição de relações de poder que envolvem raça, classe, gênero, deficiências, não se manifesta isoladamente, pelo contrário, é comum que tais opressões funcionem de maneira unificada, afetando todos os aspectos do convívio social, conforme tratado por Collins e Bilge (2020). As autoras dizem que em geral a interseccionalidade é usada como ferramenta analítica para o enfrentamento de opressões decorrentes de relações de poder atravessadas por classe, raça, sexo, etnia, cidadania, orientação sexual e capacidade. O racismo, o machismo, a xenofobia, a homofobia, a transfobia, o capacitismo, dentre outras barreiras discriminatórias, podem ser enfrentadas quando devidamente interpretadas.

Pessoas que sofrem opressões usam a interseccionalidade para compreenderem o processo e se organizarem em resistência, para sua defesa pessoal ou para a defesa de pessoas próximas de seu convívio. O caráter cumulativo das opressões tem poder devastador nas subjetividades e na dinâmica da sociedade. As ciências sociais, com efeito, têm avançado na compreensão da interseccionalidade de forma importante desde os primeiros anos do século XXI.

No campo da saúde não é diferente o quanto a interseccionalidade tem possibilitado o enfrentamento das iniquidades sociais que buscam atacar os princípios de universalidade, integralidade e equidade de acesso aos serviços vinculados ao nosso Sistema Único de Saúde (SUS). Movimentos sociais de resistência, coletivos acadêmicos,

sindicatos e entidades da Saúde Coletiva, como a ABRASCO (Associação Brasileira de Saúde Coletiva) e o CEBES (Centro Brasileiro de Estudos de Saúde), dentre outras, usam a interseccionalidade para produzir linhas de atuação no combate às opressões que impedem ou dificultam o acesso aos serviços de saúde para a população marginalizada.

Uma mostra da iniquidade em saúde para a população LGBTQIA+ é apresentada neste recorte do texto de Padilha et al. (2021):

Mulheres cis lésbicas e bissexuais têm maior frequência de obesidade, asma e artrite em relação às mulheres cis heterossexuais, resultando em pior qualidade de vida, especialmente entre as bissexuais. Entre homens cis gays e bissexuais, o câncer de canal anal, problemas cardiovasculares e câncer relacionado ao HIV são alguns dos problemas mais prevalentes quando comparado aos cis heterossexuais. Em pessoas trans, o uso do estradiol pode aumentar a incidência de problemas como tromboembolismo. Fatores de risco, como tabagismo, abuso de álcool e estresse são mais frequentes entre LGBTQIA+.

Calazans e colaboradores (2021) analisaram políticas de saúde LGBTQIA+ no Brasil e constataram que as informações são escassas. Os poucos dados populacionais que os autores sistematizaram foram considerados como o ponto de partida para subsidiar os profissionais de saúde para o acolhimento das pessoas e para a geração de respostas adequadas às necessidades de saúde desta população. Dados censitários e epidemiológicos são apresentados no estudo, estratificados em indivíduos gays, transexuais, travestis, pessoas intersexo, assexuais e *queer* (Calazans et al. 2021). No que se refere às necessidades de saúde, os autores dizem que:

Por conta das experiências de discriminação ou pelo medo de que elas ocorram, algumas pessoas LGBTQIA+ evitam procurar os serviços de saúde. Além disso, orientações e cuidados inadequados ou pouco adequados produzem consequências, como o receio e a demora de nova procura por cuidados de saúde por usuários LGBT. Nessa direção, mulheres cisgênero lésbicas e bissexuais estão menos propensas a relatar acompanhamento médico regular do que as mulheres cisgênero heterossexuais. Homens bissexuais também estão mais propensos a relatar menores taxas de acompanhamento médico em comparação aos homens heterossexuais; enquanto homens gays não diferiram dos homens heterossexuais em relação a esse parâmetro. Travestis e transexuais são provavelmente os grupos que mais evitam buscar serviços de saúde.

Marx (1977) diz que não podemos julgar um indivíduo pelo o que ele pensa de si mesmo e que a consciência de um tempo precisa ser analisada pelas contradições da vida material. O grau de amadurecimento da sociedade de nosso tempo vem produzindo estudos de interseccionalidade e muitos autores tem dado visibilidade ao caráter estrutural



das opressões de nosso tempo. A raiz patriarcal dessas violências históricas tem sofrido abalos e reage usando a América Latina e a África ou mesmo os guetos nos Estados Unidos da América como laboratório para gestar formas de genocídio contra minorias ou contra a população não branca. É o que Maldonado-Torres (2018) diz sobre a colonialidade do saber, ser e poder naturalizar a guerra e produzir múltiplas camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade. Fanon (2008), analisa a colonialidade racista fazendo um percurso que maieuticamente produz a decolonialidade como o método para a conquista da liberdade e termina o *Pele Negra, Máscaras Brancas*, reivindicando o seu corpo: “Ô, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona”.

## O VALE DA MORTE DAS VACINAS PARA DOENÇAS NEGLIGENCIADAS

*“Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento.”*

Achille Mbembe – Crítica da Razão Negra

Existem doenças exclusivas de pobres. São exclusivas porque se eventualmente afetarem pessoas da classe média alta ou os ricos, serão rapidamente tratadas na lógica do atendimento hospitalocêntrico, sem maiores consequências à saúde da pessoa enferma. Por outro lado, são doenças que provocam alta morbidade e mortalidade entre pobres e população que vive em vulnerabilidade social. O Estado protela o tratamento ou a cura para estas enfermidades e por isso as mesmas recebem a denominação de doenças negligenciadas. E são negligenciadas convergentemente aos interesses que são próprios das megacorporações da indústria farmacêutica, que visam a atividade produtiva para novos fármacos, vacinas ou imunobiológicos somente se forem sinônimo de altos lucros.

Junto às doenças negligenciadas, também são agravos importantes de saúde as chamadas doenças reemergentes, que são aquelas doenças quase erradicadas no passado, mas que ressurgem com força na população pobre, como resultado da interação entre desequilíbrios nos ecossistemas, falta de saneamento básico, miséria e fome. Dentre estas

consideram-se várias doenças típicas da América Latina e África, como dengue, zika, chikungunha, dentre outras arboviroses; a hanseníase, a tuberculose, a febre amarela, a malária, o Ebola e a leishmaniose, somente para citar algumas. Estas são exemplos típicos de doenças negligenciadas e (re)emergentes, que poderiam ter sido banidas do planeta, mas que infelizmente provocam adoecimento e morte de milhares de pessoas por ano nas zonas pobres do mundo, em especial entre negros, indígenas e pessoas marginalizadas. O cenário da saúde pública no Brasil é de muita gravidade, segundo Homma et al. (2020):

As alterações nas condições socioambientais, tais como mudança climática, pobreza, desmatamento, intensificação de viagens e aumento da mobilidade da população, com saneamento e coleta de lixo precários e outros fatores, contribuíram para a rápida proliferação de mosquitos transmissores de doenças emergentes e negligenciadas, agravando assim o complexo cenário epidemiológico no país. Esse cenário aumentou drasticamente a necessidade de novas vacinas e estratégias terapêuticas, a saber, diversas arboviroses, tais como Mayaro, Oropouche, vírus do Nilo Ocidental e outras, que criam desafios para a definição de prioridades nas pesquisas.

Ainda no que se refere à epidemiologia das doenças negligenciadas e reemergentes, Homma et al. (2020) apresentam dados preocupantes, todos evitáveis no que se refere à tecnologia já existente para a produção de vacinas e imunobiológicos, conforme Homma et al.:

Os cenários epidemiológicos globais das doenças emergentes e negligenciadas, agravados pelas condições socioambientais complexas e à idade e mobilidade da população, constituem uma grande preocupação para as autoridades e os governos internacionais. Algumas dessas questões incluem: o risco de uma pandemia de influenza e o ressurgimento do Ebola; o aumento de infecções por HIV, que atualmente ultrapassa os 36,9 milhões em todo o mundo; o crescimento global de novos tipos de câncer relacionados com o HPV, atualmente com 670.000 casos por ano; a emergência e o aumento da Zika, com mais de 86 países reportando 230.000 casos cumulativos confirmados de infecção entre 2015-2018; herpes simples (HSV); tuberculose: 10 milhões infectados globalmente e 1,5 milhão de mortes a cada ano apesar do progresso feito para eliminar a doença.

E é nesta perspectiva, de uma catástrofe humanitária de grandes proporções no campo da saúde pública, que se cunhou o termo “vale da morte” das vacinas, conforme Homma et al. (2010):

Atualmente existem 240 vacinas candidatas em desenvolvimento para doenças emergentes que afetam principalmente os países mais pobres, tais como malária, dengue, HIV, tuberculose e pneumonia, e apenas duas delas conseguiram atingir seus objetivos e são amplamente usadas nesses países: uma vacina conjugada para a meningite do sorogrupo A e uma vacina contra o vírus da encefalite japonesa. Infelizmente, muitos desses produtos promissores poderiam cair no chamado “vale da morte”, deixando de passar da prova de

conceito para os testes de segunda fase devido à falta de interesse do mercado em vacinas contra essas doenças emergentes e negligenciadas que afetam somente as populações dos países pobres e em desenvolvimento. Essas vacinas não têm um mercado privado e, portanto, não têm retorno econômico. Conseqüentemente, pode levar muitas décadas para que essas vacinas concluam a fase 3 dos estudos clínicos, sejam registradas e incorporadas aos programas nacionais de imunizações nos países mais pobres.

O que se constata é que se não há retorno econômico, a linha de produção de vacinas não acontece. Neste caso, não acontece pelas razões óbvias da coisificação da vida no modo de produção capitalista, aliado ao nefasto neoliberalismo que vem esgotando a classe trabalhadora e a população pobre no mundo periférico. Mecanismos de alienação geram versões bizarras de coaching e ilusões de empreendedorismo surgem para colocar poeira nos olhos da população marginalizada, que vem sofrendo com a retirada de direitos, desemprego em massa, superexploração no trabalho, privatizações de serviços públicos e aniquilamento do meio ambiente, com alterações climáticas de grande intensidade. O mundo atual vem sendo marcado por pandemias, como a da COVID-19, a gripe H1N1, o aparecimento de superbactérias e superfungos e uma sucessão de doenças que acometerão, sempre de forma mais cruel, quem menos tem acesso aos serviços de saúde: os pacientes com padrões diferentes da normatividade cisheterobranca.

Especificamente na saúde coletiva, quantas mortes de câncer de colo de útero entre mulheres negras acontecerão, se a expectativa é de décadas para que as vacinas possíveis hoje, sejam efetivamente produzidas? Quando se fala em HPV, é principalmente a mulher preta (ou parda segundo dados do IBGE), que hoje ainda não nasceu ou ainda é criança, que ficará doente e não terá acesso ao tratamento cirúrgico e quimioterápico para o câncer de colo de útero. Em estudo epidemiológico sobre câncer de colo de útero (Thuler et al. 2012) mostraram que de 77.317 casos analisados entre 2000 e 2009, cerca de 53% foram de mulheres pardas e pretas, contra 34% de pacientes brancas. No entanto, a variável raça não foi devidamente identificada no estudo em questão, pois em 36% dos casos a informação era inexistente nos prontuários das pacientes. Para as mulheres negras, tem-se um cruel destino traçado para as próximas gerações em se tratando de uma doença já evitável no momento presente! Esta situação se soma à pobreza menstrual, às mortes por complicações de aborto clandestino, ao câncer de mama, dentre muitos agravos de saúde para a mulher preta. Definitivamente algo a ser duramente denunciado e considerado como pauta permanente na organização da luta por direitos e junto aos movimentos sociais.

## PESSOAS COM DEFICIÊNCIA: O MODELO BIOMÉDICO DO CORPO E O CAPACITISMO

Ao tratar a questão da subjetividade e verdade, Foucault (1997) relaciona que a objetividade científica separa os loucos dos não loucos, os doentes dos não doentes e os delinquentes dos não delinquentes. Esta separação de corpos segue esquemas de organização ao que Foucault considera ser o fio condutor das “técnicas de si”, um arcabouço para compreender os procedimentos e pressupostos prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la para atender determinados fins.

Ao discorrer sobre a “história da loucura na idade clássica”, Foucault (1978) traça um panorama da lepra na idade média na Europa, com os leprosários instituídos para isolamento dos doentes, ao mesmo tempo em que era facultado ao são expulsar de sua casa um ente familiar leproso; ou era natural um padre arrastar pra fora da igreja o fiel doente. A estrutura social da exclusão se estabelece com as graças da Igreja durante o medievo. Ao leproso cabia a benção da doença e da pena de expulsão da sociedade para redimir os seus pecados. Aos patriarcas e clérigos, foram todos feitos de correias de transmissão da máquina de exclusão gestada para a modernidade. Ao entrar a época moderna e a lepra ser praticamente extinta da Europa, permaneceram as práticas de exclusão, segundo Foucault. Séculos depois do fim da lepra o instituto da segregação continua funcionando de forma eficaz: “pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” assumirão o papel abandonado pelo lazarento”, segundo Foucault (1978).

Em elucidativo artigo que apresenta um itinerário acerca do conceito de biopoder no campo das pessoas com deficiência, Martins (2015) identifica um “modelo biomédico do corpo” como herança da modernidade. As estratégias somatizantes da modernidade inauguram com suas práticas normalizadoras uma sociedade somática, centrada na hegemonia da normalidade. O autor destaca em suas conclusões o papel emancipador das pessoas com deficiência para romper com o modelo hegemônico:

Se é verdade os corpos e as suas diferenças jamais escapam às relações sociais que lhes dão significado, as linguagens da emancipação precisam urgentemente do contributo das pessoas que, ao serem marcadas pelo estigma da deficiência, estiveram longamente apartadas de uma presença condigna no espaço público. Nas vidas e nas “vozes” das pessoas com deficiência vivificam metáforas que se opõem às “velhas naturezas” da modernidade ocidental, essas metáforas configuram, cada vez mais, uma ecologia de “corpos não dóceis”, os corpos materializados na árdua resistência aos guiões da normalidade.

Em artigo escrito para relatar os percalços para aprovação de projeto de pesquisa com humanos em um Comitê de Ética em Pesquisa, Mello (2016) utiliza a teoria *crip* como ferramenta para tratar as categorias “deficiência”, “vulnerabilidade” e “incapacidade” no escopo do modelo biomédico. Mello (2016) argumenta que:

Enquanto o principal axioma da teoria queer postula que a sociedade contemporânea é regida pela heteronormatividade, na teoria *crip* sua máxima se sustenta pelo postulado da corponormatividade de nossa estrutura social pouco sensível à diversidade corporal. A tradução do termo *crip* para a categoria de aleijado em português é uma forma de dar o mesmo sentido da palavra em inglês, revelando a zona de abjeção reservada às pessoas com deficiência no Brasil. Do mesmo modo como ocorre com o termo queer para se referir hegemonicamente àqueles que rompem com as normas de gênero e sexualidade, a terminologia *crip*, tal como o seu equivalente em português, tem uma conotação assumidamente agressiva, pejorativa e subversiva, a fim de marcar o compromisso *crip* em desenvolver uma analítica da normalização do corpo contra todos aqueles que fogem dos padrões corporais/funcionais e cognitivos, inspirando-se, igualmente, nos trabalhos de Michel Foucault, Jacques Derrida, Judith Butler e tantos outros desconstrucionistas para desenvolver sua crítica aos sistemas de opressão marcados pelo patriarcado, pela heterossexualidade compulsória e pela corponormatividade compulsória.

Escrever sobre corpos desviantes é transitar em opressões comuns, em sistemas depurados para excluir, ocultar e matar. O acesso à saúde é um direito universal, mas existe grande distância entre o pleno atendimento de um direito e sua naturalizada negação para naturezas humanas decretadas como divergentes do modelo dominante. O tema deste artigo buscou usar o corpo anatômico como eixo para pinçar algumas iniquidades interseccionais que marcam as discriminações no acesso à saúde, sem a pretensão de qualquer aprofundamento epistemológico, dada a natureza instrumental da proposta do texto e pelas limitações óbvias do autor no domínio epistemológico dos temas tratados. Quem escreve estas linhas é anatomista, treinado para lidar com o corpo cartesiano da ciência moderna. Este modelo de ensino cartesiano prepara o educando a não enxergar o incongruente. É preciso decolonizar a formação em ciências da saúde, somando esforços na decolonização das sociedades subalternizadas pelo colonialismo patriarcal branco.

O tópico a seguir finaliza o artigo, apresentando um tema consolidado dentro da institucionalidade, porém ainda relegado ao plano de subcategoria no setor da saúde. A medicina de família e comunidade (MFC) pode contribuir no enfrentamento das contradições próprias dos serviços de saúde e promover a integração entre trabalhadores da saúde e população marginalizada e ocultada na lógica da sociedade capitalista.

## MEDICINA DE FAMÍLIA E COMUNIDADE, CONTRADIÇÕES E POSSIBILIDADES

O setor Saúde foi marcado pelo Movimento da Reforma Sanitária no Brasil, na década de 1970. Neste período também acontece a Conferência de Alma-Ata (1978), que inaugura o consenso mundial pelos esforços para oferecer, a todos os povos, serviços de Atenção Primária em Saúde (APS) como política de prevenção de agravos e de promoção da saúde.

Para Trindade e Batista (2016), o Brasil teve mais dificuldades que Cuba, Canadá, Espanha e Portugal em promover a APS pela falta de profissionais nessa modalidade:

O desenvolvimento da Medicina de Família e Comunidade (MFC) no Brasil inicia-se de forma pioneira ainda nos anos 1970 (pré-SUS), com programas de residência em MFC no Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Pernambuco. Naquele período, gestores e até mesmo o meio acadêmico, pouco apoiaram essas iniciativas, o que posteriormente dificultou a implantação, a partir de 1994, do Programa Saúde da Família (PSF) de forma robusta, devido à carência de profissionais com essa formação. Convivemos nas últimas décadas com baixa sintonia entre as instituições formadoras e o SUS, no que tange à necessidade-oferta de profissionais para APS.

Todo sistema é atravessado por relações políticas e sociais. A MFC não está livre de suas contradições, porém não se trata de encontrar viés de desqualificação dessa especialidade profissional, mas de reorientar nos moldes da inclusão e da democratização a sua oferta para milhões de pessoas desassistidas de serviços de saúde. É preciso avaliar que os próprios planos de saúde defendem a MFC, conforme Andrade et al (2018) relatam sobre os médicos de família:

Nos dias de hoje, estão no cotidiano de diversos serviços primários e públicos de saúde, atendendo populações historicamente marginalizadas. Tem atuado também no setor suplementar de saúde, sendo publicamente defendidos por grandes planos de saúde como um modelo de formação e atenção mais racional, qualificado e custo-efetivo.

Diante da realidade brasileira, com um modelo biomédico centrado no atendimento hospitalar, com uma estrutura incompleta e deficiente de recursos humanos para a APS, vê-se a possibilidade alternativa de lutar para transformar o cenário da saúde pública com investimento importante em políticas de cotas para negros, indígenas, população LGBTQIA+ e pessoas com deficiência, seja no ingresso aos cursos da área de saúde, seja na educação continuada desses profissionais logo após a colação de grau, com cotas de vagas e incentivos para residência multiprofissional em saúde na área de MFC.

Pautar a luta por direitos no acesso a saúde para sujeitos representantes de minorias ou de corporeidades desviantes é reconhecer a pauta econômica da austeridade como barreira a ser derrubada nas mobilizações de rua, sobretudo no mundo periférico da América Latina e África e nos guetos dos países que sempre serviram ao colonialismo branco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O materialismo histórico dialético explicita razões objetivas e subjetivas na constituição dos códigos sociais e na reprodução das opressões contra a classe trabalhadora, com destaque para a população não branca e de corpos desviantes. Trata-se de reconhecer que estas opressões criam profundas assimetrias e obstaculizam o acesso aos serviços de saúde, o que deve estar na pauta por direitos dos movimentos sociais do campo e das cidades. Esta realidade é consonante às formas de reprodução do capital no setor da saúde, seja na organização do ensino nos diferentes cursos da saúde nas universidades, tratando a educação como mercadoria, seja na produção de fármacos pelas megacorporações da indústria farmacêutica, buscando atender unicamente o lucro em detrimento da vida. Romper com essa lógica só é possível mediante organização da luta anticapitalista, com a democratização do espaço público para os corpos e corporeidades desviantes. É urgente romper com a hegemonia da normalidade branca cisheteronormativa para efetivamente serem conquistados os valores de equidade, universalidade e integralidade nos serviços de saúde.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, H. S.; ALVES, M. G. M.; CARVALHO, S. R.; JÚNIOR, A. G. S. (2018) *A formação discursiva da Medicina de Família e Comunidade no Brasil*. Physis: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 28(3), e280311
- BASTOS, L. A. M.; PROENÇA, M. A. (2000). *A prática anatômica e a formação médica*. Revista Panamericana de Salud Publica/Pan Am J Public Health 7(6)
- BONET, O. (2014). *Os médicos da pessoa: um olhar antropológico sobre a medicina de família no brasil e na argentina*. 1 ed. Rio de janeiro: 7 letras.

BUSS, P. M. FILHO, A. P. (2007) *A saúde e seus determinantes sociais*. PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 17(1):77-93

BUTLER, J. (2019). *Corpos que importam. Os limites discursivos do “sexo”*. 1ª Ed. São Paulo.

CALAZANS, G.; KALICHMAN, A.; SANTOS, M. R.; PINHEIRO, T. F. (2021). Necessidades de saúde: demografia, panorama epidemiológico e barreiras de acesso. In: \_\_\_\_\_ *Saúde LGBTQIA+ Práticas de cuidado transdisciplinar*. Ed. Manole. Santana de Parnaíba (SP).

COLLINS, P. H.; BILGE, S. (2020). *Interseccionalidade*. 1 ed. São Paulo. Boitempo.

FERTONANI, H. P.; PIRES, D. E. P.; BIFF, D.; SCHERER, M. D. A. (2015). *Modelo assistencial em saúde: conceitos e desafios para a atenção básica brasileira*. Ciência & Saúde Coletiva, 20(6):1869-1878

FANON, F. (2008) *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Edufba. Salvador.

FOUCAULT, M. (1997). *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro.

FOUCAULT, M. (1978). *A história da loucura na idade clássica*. Editora Perspectiva S.A. São Paulo.

GOMES-DA-SILVA, P. N. (2014). *Pedagogia da corporeidade: o decifrar e o subjetivar na educação*. Revista Tempos E Espaços Em Educação, 15-30. <https://doi.org/10.20952/revtee.v0i0.3255>

HOMMA, A.; FREIRE, M. S.; POSSAS, C. (2020). *Vacinas para doenças negligenciadas e emergentes no Brasil até 2030: o “vale da morte” e oportunidades para PD&I na Vacinologia 4.0*. Cad. Saúde Pública 36 (Suppl 2).

MARTINS, B. S. (2015). *A reinvenção da deficiência: novas metáforas na natureza dos corpos*. Fractal: Revista de Psicologia, v. 27, n. 3, p. 264-271, set.-dez. 2015. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/1653>

MARX, K (1977). Prefácio à contribuição da crítica da economia política. In: MARX. K. ENGELS, F. *Textos Volume III*. Edições Sociais. São Paulo.

MALDONADO-TORRES, (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Autêntica Editora. Belo Horizonte.

MBEMBE, A. (2018). *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. n-1 Edições. São Paulo.

MBEMBE, A. (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições. São Paulo.



MELLO, A. G. (2016). *Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 21(10):3265-3276 DOI: 10.1590/1413-812320152110.07792016

PAGLIOSA, F. L.; DA ROS, M. A. (2008). *O relatório Flexner: para o bem e para o mal*. *Rev. Bras. Educ. Méd.* 32 (4). P. 492-499.

PRECIADO, B. (2014). *Manifesto contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual*. N-1 Edições. São Paulo.

RIOS, I. C.; SCHRAIBER, L. B. (2012). *Humanização e humanidades em medicina*. 1 ed. Editora Unesp. São Paulo.

THULER, L. C. S.; BERGMANN, A.; CASADO, L.; (2012). *Perfil das Pacientes com Câncer do Colo do Útero no Brasil, 2000-2009: Estudo de Base Secundária*. *Revista Brasileira de Cancerologia*. 58(3): 351-357

TRINDADE, T. G.; BATISTA, S. G. (2016). *Medicina de Família e Comunidade: agora mais do que nunca!* *Ciência & Saúde Coletiva*, 21 (9):2667-2669. DOI: 10.1590/1413-81232015219.18862016

WEEKS, S. E., HARRIS, E. E.; KINZEY, W.G. (1995). *Human gross anatomy. A crucial time to encourage respect and compassion in students*. *Clinical Anatomy* 8:69-79.



“

ENTENDO MEU PRÓPRIO PROCESSO TRANS E A VIAGEM COMO EXPERIMENTOS COM A SUBJETIVIDADE. CONTUDO, NADA DO QUE ACONTECE É EXCEPCIONAL, FAZ PARTE DE UMA METAMORFOSE PLANETÁRIA. É PRECISO REINVENTAR TUDO.

PAUL B. PRECIADO

## A INFRAÇÃO DAS LEIS E DA CISHETERONORMATIVIDADE: INFÂNCIAS, CERCAMENTOS E PRIVAÇÕES DE LIBERDADE

Mateus Junior Fazzioni

*Artista da cena, professor e pesquisador de teatro. Graduado em Licenciatura em Teatro pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGAC/CEART/UDESC). Arte-educador na Rede Estadual de Ensino de Santa Catarina (SED-SC) no ano de 2021. Atualmente atua como pesquisador no Grupo de Estudos sobre Teatro e Infâncias (GETIs/CNPq) e como performer pesquisador no Grupo performATIVAS. Tem interesse na área de Artes e pesquisas relacionadas a Teatro, Performance, Processos Colaborativos, Pedagogia das Artes Cênicas, Estudos da infância e Estudos Queer.*

Laís Jacques Marques

*Artista da cena, professora e pesquisadora de teatro. Mestra em Teatro pelo Programa de Pós-Graduação em Teatro (PPGT) da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e doutoranda pelo mesmo programa. Bacharela em Artes Cênicas com ênfase em Interpretação Teatral pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Licenciada em Teatro pela mesma instituição. Integra, desde 2019, o grupo de pesquisa e extensão Infiltrações das Artes Cênicas em espaços de privação e restrição de liberdade (CNPq). Interessa-se pelas áreas da Pedagogia do Teatro junto à juventude, pelo Teatro em sistemas socioeducativos e pelo Teatro praticado em espaços de privação e restrição de liberdade.*

**RESUMO:** O presente artigo reflete os atravessamentos artísticos e pedagógicos das relações entre infâncias e desvios. Objetivamos perceber o que pode o teatro num contexto em que as infâncias não hegemônicas são privadas de expressão e de subjetividades. De um lado, jovens em internação por conflitos com a lei e, de outro, crianças dissidentes do sistema sexo-gênero. Infâncias socialmente compreendidas como desviantes de normas, sejam leis judiciais ou morais. No primeiro momento do escrito nos apresentamos e contextualizamos os campos em que nos inserimos. Em seguida, apresentamos um panorama de estudos sociológicos que abordam diferentes concepções de infâncias e os conceitos de menor e de jovem. Em seguida, provocamos questionamentos referentes aos cuidados e proteções para com as infâncias. Após, trazemos nossas ações e o que, delas, acreditamos ser relevante para a sensibilização dos temas supracitados. Por fim, abrimos novas questões no intuito de convidar a pessoa leitora a participar das mudanças que desejamos vivenciar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pedagogia das Artes Cênicas; Infâncias; Privação de liberdade; Dissidência de gênero; Sistema socioeducativo.

**RESUMEN:** Este artículo refleja los cruces artísticos y pedagógicos de las relaciones entre infancias y desviaciones. Nuestro objetivo es comprender lo que el teatro puede hacer en un contexto en el que las infancias no hegemónicas están privadas de expresión y subjetividades. Por un lado, jóvenes detenidos por conflictos con la ley y, por otro lado, niños disidentes del sistema sexo-género. Infancias socialmente entendidas como desviadas de las normas, ya sean leyes judiciales o morales. En el primer momento de escritura nos presentamos y contextualizamos los campos en los que nos desenvolvemos. A continuación, presentamos un panorama de los estudios sociológicos que abordan diferentes concepciones de infancia y los conceptos de menor y juventud. A continuación, planteamos interrogantes sobre el cuidado y la protección de los niños. Posteriormente, traemos nuestras acciones y lo que, de ellas, creemos relevante para la concientización de los temas mencionados. Finalmente, abrimos nuevas preguntas para invitar al lector a participar de los cambios que deseamos experimentar.

**PALABRAS CLAVE:** Pedagogía de las Artes Escénicas; infancias; Privación de libertad; disidencia de género; Sistema socioeducativo.

*"Gostaria de te acordar com beijos  
e boas notícias  
- o sol saiu,  
os pássaros comemoram,  
as crianças brincam no pátio,  
vem visita de longe,  
ninguém mais vende seu trabalho,  
ninguém manda sem trabalhar.*

*Mas o inimigo ainda é soberano,  
está por todos os lados  
e dentro de nós.  
Nos submete  
e inverte todas as coisas:*

*nosso suor vira o seu produto,  
uma pequena parte vira o nosso preço  
e não conseguir ficar rico  
vira um fracasso individual.*

*Cultura vira ideologia,  
cooperação vira concorrência,  
nosso amor vira controle,  
sexo vira violência.*

*O que era tempo vira trabalho,  
o que era nosso vira alheio,  
o que era história  
vira esquecimento.*

*Gostaria de te acordar com carícias,  
e boas notícias,  
mas ainda há muito pra ser feito.*

*Estamos cansados, você diz,  
foram tantas derrotas...*

*somos poucos e estamos  
pior do que antes,  
o inimigo matou  
os que não pôde cooptar.*

*Gostaria de te consolar com um abraço  
e boas notícias,  
mas você tem razão  
- somos poucos e estamos cansados,  
no entanto ninguém,  
senão nós,  
poderá fazê-lo.*

*Nós, com todos os nossos defeitos,  
com nosso cansaço,  
com as marcas da derrota,  
com nossos mortos por vingar.*

*Com toda a escuridão  
por cima dos ombros  
nos curvando,  
com a potência de derrubar toda ela  
ao levantar."*

*Aos que desanimam, de Golondrina Ferreira em Poemas para não perder (2020).*

## **AS NOTÍCIAS QUE TEMOS: PARA INTRODUIZIR**

Comecemos do início. Adiantamos que, aqui, falaremos de infância(s). Não daquelas que aparecem costumeiramente nos comerciais de televisão, em uma mesa com familiares, tomando suco de laranja no café da manhã antes de ir para a escola, aquelas infâncias de uniformes limpinhos, brancas e felizes... Não. As infâncias a quais nos referimos são vistas em outros programas televisivos, naqueles que jorram sangue pela tela.

Antes de definirmos a concepção de infância que investigamos aqui, nos apresentamos. Somos artistas que pesquisam, teórica e praticamente, as relações entre a sensibilidade do ato de se praticar teatro com as infâncias costumeiramente ignoradas pela sociedade. Crianças dissidentes de gênero e jovens em conflito com a lei, igualmente vistos socialmente como infratores de leis morais e judiciais estabelecidas.

Por que tais temas nos interessam? Bem, precisamos dizer (porque gostamos de dizer) somos pesquisadoras marginais - minorias subalternizadas em um sistema heteronormativo, branco, patriarcal e neoliberal, detentor de poder econômico e consequentemente social -, pessoas assumidamente defensoras da liberdade individual e

coletiva de comunidades igualmente marginais, como a nossa. É daqui que falamos e, como diria o filósofo espanhol Paul B. Preciado (2020), somos os “piores”.

A essas crianças e jovens, dissidentes e infratores a quem nos interessa visibilizar por meio do teatro, essas que infringem leis morais, sociais e judiciais na infância e adolescência, é de praxe, segundo ideário hegemônico, que se adote medidas disciplinares, não necessariamente jurídicas (no caso de dissidentes de gênero) mas disciplinares socialmente, que prezam pela manutenção da heteronormatividade e pela pacificidade em eventuais “rebeldias juvenis”. Sobre a medida disciplinar a que nos referimos, sabemos, através de estudos do cientista social brasileiro Edson Passetti (1987) que:

[...] se fundamenta na ideia de absorver as energias econômicas dos corpos, para com isso minar as suas energias políticas, destruindo a capacidade de contestação, ao mesmo tempo que acelera o processo de trincamento da identidade dos sujeitos, endereçando-os à loucura e ao suicídio. O rigor disciplinar revela o poder da autoridade e os limites da liberdade (PASSETTI, 1987, p. 22).

Nos interessa, enquanto professoras de teatro, pessoas que se dedicam a sensibilizar corpos tão cedo marcados pela rejeição social, pensar em como romper com o processo de trincamento das identidades dos sujeitos, os quais se refere Passetti. Falaremos sob a perspectiva de quem acredita que a arte é aliada na busca por liberdade – palavra cara a nós.

Se perspectivamos que o Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQIAP+ no mundo<sup>2</sup> e que, segundo a UNICEF, nos últimos cinco anos, cerca de 35 mil crianças e adolescentes foram mortas violentamente no país<sup>3</sup>, podemos inferir que muitas desses atos estão relacionados a violências de gênero, discriminação, abusos sexuais e sobretudo racismo. Além disso, sobre a internação de jovens em sistemas socioeducativos, sabe-se que no território brasileiro “há atualmente 330 instituições e cerca de 18.068 jovens

---

2 O assunto é tratado em matéria de Priscila Cardoso em 14/09/2021 para o sítio eletrônico Agência de Notícias das Favelas. Acessado em 13/01/22 e disponível em: <https://www.anf.org.br/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-da-comunidade-lgbtqia-no-mundo/>

3 Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) em matéria de Fábio Bittencourt e Alessandro Lucchetti. Publicado em 22 de outubro de 2021. Acessado em 09/12/21 e disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/nos-ultimos-cinco-anos-35-mil-criancas-e-adolescentes-foram-mortos-de-forma-violenta-no-brasil>

internos(as), de ambos os gêneros, e que ocupam 16.161 vagas ofertadas, superando a lotação em 111,91%” (BRASIL, 2019, apud MARQUES, 2021, p. 15).

Em sua maioria, a juventude internada é de pessoas negras, pobres e moradoras de favelas e que são vistas a partir das leis que infringiram. Com isso, compreendemos que o Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990) foi criado numa tentativa de suprir essas ausências e de conferir direitos de liberdade e proteção a todos os sujeitos menores de 18 anos. Contudo, como apontam Barbosa e Santos (2017, p. 253),

se, na teoria, tais direitos se estendem a todas as crianças, na prática, observamos que a criança negra e pobre, que antes era escrava, se torna menor e a criança branca, das classes média e alta, permanece sendo criança. Sendo assim, o Estatuto da Criança e do Adolescente concede direitos à criança e punições ao menor.

Deste modo, em relação às dissidentes, pode-se inferir que muitos dos direitos estabelecidos nos documentos oficiais não protegem crianças que desviam do sistema sexo-gênero imposto pela lógica adulta cisheteronormativa. Pelo contrário, acreditamos que são dessas crianças dissidentes e menores que a cultura hegemônica se protege por meio das normas, instituições, processos regulatórios e políticas de gênero.

Assim, percebe-se que existem noções a respeito da criança e do adolescente<sup>4</sup> socialmente investidas e aceitas como normais e naturais, fazendo com que todo sujeito que foge à regra, que performa e expressa seu gênero de modo diferenciado ou que infringe uma lei estabelecida, é (in)visibilizado, discriminado e negado de viver sua infância ou juventude em plenitude. Opera-se assim um processo de privação de liberdade, seja aquela privação institucional e judicial imposta aos menores infratores ou ainda a privação de uma liberdade de ir e vir, de ser quem se é, de ser tomado como sujeito promíscuo, não infantil e sexualizado, como é o caso das crianças dissidentes de gênero e sexual.

Partindo destas compreensões, nosso texto está segmentado em três partes. No primeiro, falamos sobre a invisibilidade da(s) infância(s), aqui introduzidas e as consequências dela para jovens desassistidas/os. No segundo, refletiremos a partir da seletividade governamental que define quais infâncias merecem ou não a proteção estatal.

---

4 No presente estudo não buscamos definir a faixa etária dos sujeitos a que nos referimos. Compreendemos que a menor idade engloba dos 0 aos 18 anos e é dentro desta perspectiva que nos interessa pensar as infrações de leis morais e legais.

No terceiro, tecemos relações com o teatro e sobretudo com o campo da Pedagogia das Artes Cênicas, nas buscas por práticas menos adulto centradas, punitivas e que possibilitem a viabilização das vozes e dos sujeitos (dissidentes e em conflito com a lei). Como conclusão, propomos questionamentos que não visam ser respondidos de imediato mas, sim (e não sem pretensões), que promovam espaço para reflexão e novas questões.

### **O INIMIGO AINDA É SOBERANO: O QUE PODE O TEATRO?**

Considerando o já dito, nos questionamos (e nos movemos para responder pois acreditamos que perguntas são propulsoras de ação): Como incentivar a liberdade em corpos tão cedo marcados pelas normas, morais e judiciais? Seria a arte uma aliada no processo de dar vazão aos seus atravessamentos até então ignorados? Como promulgar a expansão das subjetividades em pessoas privadas de direitos básicos como o de serem ouvidas/os, de possuírem um lugar seguro para morar e de ter alimentação garantida? Como o teatro pode atuar em direção ao protagonismo de tais infâncias? Como ele pode facilitar a visibilidade destas/es crianças e jovens? Como poderia o teatro facilitar na escuta e no acolhimento delas/es? Ou seja, como torná-lo aliado na luta contra a soberania das normatividades higienistas?

Se partimos dos pressupostos do teatrólogo brasileiro criador do Teatro do Oprimido (1977) Augusto Boal (1931 - 2009), de que o teatro pode ser um ensaio da revolução, nossas práticas artístico-pedagógicas representam faíscas capazes de acender a chama revolucionária nos corpos e corpas que ali habitam. Quando reparamos que a “crise” não é só política, mas também estética, encontramos o ponto crucial da pedagogia das artes cênicas nessa luta. Nossa tarefa seria, portanto, a de instaurar espaços e práticas que invistam no caráter estético e dialógico, assim como capaz de acolher crianças e jovens invisibilizados.

Nesse sentido, nos parece urgente desnaturalizar os processos opressivos e desumanos em que nos inserimos com nosso trabalho. Nossa tarefa passa a ser a de promover práticas de fissuras em escolas públicas e instituições privadas de liberdade de jovens. Que essas atividades teatrais possam quebrar os muros das normas e, de alguma forma, construir pontes com os sujeitos por meio de processos que estimulem o pensamento crítico, o apoio mútuo, a colaboração, a equidade e para promulgar a



liberdade de expressão de todas as pessoas. É justamente sob a invisibilidade que o teatro pode atuar, desenvolvendo, por hora, o protagonismo retirado desses sujeitos.

Em relação a esse pensamento, no presente texto buscamos articular os interesses dos/as dois primeiros/as autores/as, os quais vem desenvolvendo pesquisas teatrais relacionadas a essas temáticas no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGAC/CEART/UDESC).

A temática das crianças em dissidência com o sistema sexo-gênero é abordada na pesquisa de mestrado<sup>5</sup> do primeiro autor do texto, na qual se investiga a articulação entre estudos da brincadeira, performatividade, Sociologia da Infância, teoria *queer* e a Pedagogia das Artes Cênicas. Com objetivo de problematizar as construções sociais de gênero na infância, a (in)visibilidade e o apagamento das crianças dissidentes e discutir a respeito das “brincadeiras proibidas” para os diferentes corpos infantis. Isso porque, no que diz respeito às crianças dissidentes, percebe-se que é no ato de brincar que elas vão sendo vigiadas e reguladas a lógica adulta da cisheteronormatividade.

O projeto está vinculado ao *Grupo de Estudos Sobre Teatro e Infâncias* (GETIs/CNPq)<sup>6</sup> e está centrado no desenvolvimento de experimentos brincantes com crianças em escolas públicas da cidade de Florianópolis - SC. O que se busca é adentrar o espaço no qual as crianças brincam e participar das suas brincadeiras ao invés de impor regras e julgar suas criações, como forma de mapear as brincadeiras proibidas para esses infâncias e propor formas de intervenção através de abordagens pedagógico-teatrais.

Em relação ao teatro feito com jovens em privação de liberdade, a segunda autora do texto desenvolve ações em sistemas socioeducativos do sul do país desde 2018. Iniciou na cidade de Santa Maria – RS, migrou para Florianópolis – SC onde a rede se ampliou para pousar em Porto Alegre – RS e, agora (2022), inicia o processo de tessitura de mais um fio desta teia em Chapecó – SC. O projeto faz parte das atividades do grupo de pesquisa e extensão *Teatro e prisão: infiltrações das artes cênicas em espaços de*

---

5 Pesquisa sob orientação do Prof. Dr. Diego de Medeiros Pereira.

6 O grupo é coordenado pelo Prof. Dr. Diego de Medeiros Pereira e investiga diferentes práticas artístico-pedagógicas, com foco na linguagem teatral, realizadas com e para crianças. O GETIs propõe analisar e debater os rumos da criação teatral contemporânea voltada à infância, bem como as práticas de ensino do teatro direcionadas a esse público buscando posteriores interlocuções e experimentos teatrais que possam ser compartilhados em diversos espaços da Educação Infantil e Séries Iniciais da rede de educação pública.

*vigilância*<sup>7</sup> e o relatado aqui, é parte da pesquisa de mestrado da autora e segue sendo sua investigação no doutorado.

Com o apoio da Universidade, foi possível realizar práticas semanais e virtuais de teatro, além de mediar o processo de espectador/a de jovens em internação e peças teatrais apresentadas no campus da Udesc e no próprio sistema socioeducativo<sup>8</sup>. A partir das ações, recebemos retornos como o da jovem Duda, que segue:

Eu nunca tinha ido em alguma peça de teatro ou até mesmo feito uma. Quando fui pra Florianópolis conheci [...] pessoas maravilhosas que eu tive o prazer de [...] trabalhar junto. Eles me ensinaram bastante coisas que eu não sabia que conseguia. Me ensinaram a ter contato visual pois eu não conseguia falar com alguém olhando diretamente nos olhos das pessoas e o teatro me ajudou muito nisso! Depois veio as peças de teatro que foi muito da hora, as pessoas muito bem concentradas no trabalho delas, fiquei impressionada com a capacidade deles de gravar todas as frases da peça, achei muito engraçado... O teatro fez bem pra mim pois ali eu pude me expressar, pude agir como eu realmente sou sem medo de me julgarem por fazer errado, etc. Acredito que o teatro ainda vai mudar a vida de muita gente! (MARQUES, 2021, p. 123)

Assim, as práticas teatrais desenvolvidas em espaços de privação de liberdade, escolas e comunidades podem lançar novos olhares para sujeitos privados de sua liberdade, dissidentes, de modo a escutar suas narrativas, vivências e histórias e criar novas. Nos percebemos abrindo brechas e fissuras na lógica opressiva e punitiva das instituições, a fim de instaurar espaços potentes, criativos e relacionais.

## **CRIANÇAS QUE NÃO BRINCAM NO PÁTIO: A (IN)VISIBILIDADE DAS INFÂNCIAS**

Historicamente, na cultura ocidental, uma única ideia de infância tem sido investida e trazida à luz (mesmo que ainda também se encontre invisibilizada). O fato é que todas as outras crianças que vivem diferentes infâncias daquela tida como normal,

---

7 O grupo é coordenado por Concilio e desde 2017 realiza ações em presídios e sistemas socioeducativos catarinenses, além de propor semanalmente debates e discussões de assuntos que envolvam ações artísticas em espaços de privação de liberdade.

8 Tais ações podem ser lidas no seguinte artigo: MARQUES, Laís Jacques; CONCILIO, Vicente. Os primeiros contatos de jovens em privação de liberdade com o ato de assistir teatro. **Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 132-139, nov. 2021. ISSN 2359-2494. Disponível em: <<http://www.periodicos.se.df.gov.br/index.php/comcenso/article/view/1266>>. Acesso em: 16 dez. 2021.

natural e inocente, projetada pelo imaginário social, são ainda mais (in)visíveis tanto no presente como também foram ao longo da história.

No campo da sociologia, o pesquisador canadense Howard Becker na obra *Outsiders: estudos de sociologia do desvio* (2008), refletiu sobre as relações de desviantes e fazedores de normas. Segundo ele, há um campo de forças atuante nas sociedades ocidentais que pode ser visualizado como uma espécie de redoma, capaz de tornar as pessoas que desviam as normas em invisíveis e, ao mesmo tempo, em hiper-visíveis. Invisíveis pois costumeiramente o que incomoda é posto de lado, ignorado e, hiper-visíveis porque se destacam da normatividade, portanto, nos saltam aos olhos. É dessas infâncias que nos referimos. Aquelas que são invisibilizadas e hiper-visadas pelas mídias e pelos olhares curiosos.

Poderíamos a partir disso questionar o que aconteceu com crianças (des)viadas da norma? Quais práticas foram destinadas às crianças menores e dissidentes do sistema sexo-gênero? Em quais locais elas foram encarceradas, privatizadas e institucionalizadas? Quantas delas foram perdidas pelo caminho? E sobretudo a quem interessa o apagamento e a invisibilidade dessas crianças?

Quando nos referirmos ao termo “menor”, amparamo-nos nos estudos de Edson Passetti, o qual na obra *O que é menor?* (1987) apresentou-nos inúmeros fatos para que compreendêssemos, ao longo da história dos direitos e deveres de jovens no Brasil, as distinções entre os termos “menor” e “jovem”. Segundo ele, menores eram crianças advindas de famílias trabalhadoras ou desempregadas que, com o processo de imigração pós-Segunda Guerra, pairavam pelas ruas das capitais atrás de sustento. Passetti (1987) defende ainda, em uma perspectiva foucaultiana, que menor era (e ao nosso ver ainda é) quem merece ser tutelado pelo Estado, quem necessita ser domesticado, vigiado e punido (FOUCAULT, 2014). Já jovens (em sua grande maioria brancos), são aqueles cujas necessidades estão atendidas pelas suas famílias e que, portanto, merecem a proteção estatal e social. Vimos, com ele, que a seletividade iniciou cedo dentro do processo colonizador nacional (PASSETTI, 1987). Há um abismo entre aquelas e aqueles menores e aquelas e aqueles jovens. É como canta o grupo nacional Braza (2016): “Tem racismo? Tem, e um abismo, *man*, entre a cerveja artesanal e o camelô que vem no trem” (We are terceiro mundo, 2016).

Paralelo ao assunto, com o estudo intitulado *Visibilidade social e Estudo da Infância* (2007), o sociólogo português Manuel Jacinto Sarmiento apresenta algumas

concepções construídas historicamente sobre a infância e as imagens sociais criadas a respeito das crianças. Essas imagens são modos adultos de olhar para as crianças em diferentes épocas e contextos, as quais acabam ocultando a participação social das crianças na cultura adulta e em suas próprias culturas infantis (SARMENTO, 2007; CORSARO, 2011). A partir disso podemos concluir que o ser criança esteve definido nas diferentes sociedades ocidentais por diferentes imagens sociais, as quais, segundo Sarmento (2007) são divididas em dois momentos históricos distintos: a visão pré-sociológica e a visão sociológica da infância. As imagens de uma criança pré-sociológica surgem com a modernidade ocidental a partir da filosofia e da ciência e está ligada a “[...] tipos ideais de simbolização histórica da criança” (SARMENTO, 2007, p. 30) que buscam administrar a existência e os cotidianos das crianças. Sarmento (2007) cita as imagens da criança má, inocente, imanente, naturalmente desenvolvida e inconsciente.

Para esse estudo, nos interessa discutir a imagem da criança má em relação oposta à criança inocente. A imagem social de criança má (*the evil child*) está relacionada a teoria de Thomas Hobbes a respeito do controle de tudo que for excessivo e dissidente para o sistema. Assim, as crianças são vistas como indomáveis e com potencialidades para o mal (SARMENTO, 2007). Segundo Sarmento, essa concepção está,

[...] baseada na ideia do ‘pecado original’, a imagem da criança má está associada a toda uma conceptualização do corpo e da natureza como realidades que necessitam de ser controladas: próxima da natureza, não “domesticada” pela razão, mas dominada pelo instinto (2007, p. 30-31).

Na contemporaneidade a imagem de criança má está costumeiramente relacionada a crianças de classes desfavorecidas economicamente, crianças negras e de famílias desorganizadas<sup>9</sup>. Em virtude disso, percebe-se que as crianças menores e dissidentes são tratadas e vistas como más por desviarem das normas judiciais e sociais instituídas, rompendo com a ideia de uma criança inocente e ingênua. Evocam assim, em seus corpos e comportamentos “[...] os ‘perigos’ da sociedade moderna para propor o reforço das intervenções paternalistas e mesmo adoção de medidas de repressão infantil (descida da idade penal, reforço dos regulamentos disciplinares etc)” (2007, p. 31) Ou seja, não se busca entender a criança e suas particularidades e os contextos social, econômico e

---

9 A utilização do termo “família desorganizada” é definido por Passetti (1987) como aquelas em que as pessoas adultas estão desempregadas e/ou em situação de vulnerabilidade social, em contexto de pobreza e de miséria.

político, mas sim julgar a criança em comparação com a ideia de uma criança inocente, que predominantemente é idealizada como branca e heterossexual.

Além disso, percebemos que as perspectivas construídas sobre as crianças e a infância, na filosofia, na psicologia e na medicina, que permeiam as instituições e o pensamento comum, geralmente são formuladas por uma visão adultocêntrica das crianças como não-adultas, incompletas e incompetentes. Aqui relembramos Passetti (1987) que afirmou: “[...] há quem acredite que um grande abismo separa o mundo dos menores do mundo dos adultos. Na realidade, esta distinção inexistente, porque o mundo do menor é uma continuidade do mundo adulto. Afinal, o adulto cria o menor procurando educá-lo para sua adaptação à sociedade” (p. 9). Esses pensamentos hegemônicos não consideram as crianças como atuadoras sociais plenas de participação, mas sim como indivíduos que precisam ser protegidos e institucionalizados, apagando as singularidades e reforçando a representação abstrata de uma criança universal.

As concepções adultas sobre as crianças evidenciam aspectos estruturais (instituições, normas, valores, crenças etc.) da sociedade e aspectos estruturantes/normatizadores dos corpos e das subjetividades por meio de imposições de gênero e sexualidade, relações desiguais de poder e controle das identidades. Isso faz com que, além de uma invisibilidade histórica, cívica, conceitual, epistemológica, científica e política, da qual fala Sarmiento (2007), ocorra também um epistemicídio dessas crianças da própria história. Queremos dizer que além do apagamento de subjetividades, as crianças dissidentes e/ou em conflito com a lei, quando não são assassinadas ou cometem suicídio, são adestradas por instituições administradas por pessoas adultas.

Percebemos que, nos dias atuais, diferente do que Vasconcelos e Sarmiento (2007) dizem na descrição de seu livro *Infância (in)visível*, a sociedade sabe muito bem que precisa das crianças e é justamente por isso que a infância continua a ser (in)visibilizada. A (in)visibilidade da infância não nos parece algo ocasional, mas sim um projeto político de dominação e controle das crianças reforçado quando se trata de crianças dissidentes e menores - disfarçado na ideia de proteção autoritária das crianças. Assim cabe questionar quem ou o que os autoritários paternalistas protegem? Ou melhor, de quem eles se protegem?

Em primeiro lugar, interessa ao sistema adultocêntrico<sup>10</sup>. Em segundo, interessa à lógica adulta, mais precisamente ao pensamento hegemônico, branco, higienista e conservador. Vemos que não há desejo de proteger a todas as crianças, mas sim de manter a ordem desigual estabelecida e, para isso, precisam de crianças obedientes e caladas.

Essas afirmações encontram eco em textos de Passetti, já que disse que: “A rebeldia, de forma organizada ou não, enfrentando o poder estabelecido, pode capturar de volta para os homens [e mulheres] a liberdade aprisionada no Estado” (PASSETTI, 1989, p. 62). É a partir desses enfrentamentos que escrevemos, no intuito miúdo de que registrando as práticas fascistas atuais, neoliberais, possamos apregoa-las. Escrevemos para denunciar o apagamento, o esquecimento seletivo do Estado e da sociedade heteronormativa e punitivista.

## QUANDO O AMOR VIRA CONTROLE: INFÂNCIAS GOVERNADAS

Diante do contexto conservador que vivenciamos, quando o assunto é Educação Sexual e de Gênero com/sobre crianças surgem diversos comentários nas redes sociais expondo uma suposta ideologia de gênero<sup>11</sup>. Estes dizem que as crianças não têm maturidade para falar sobre isso, que não são temas para serem trabalhados, como se elas vivessem em um outro mundo e não sentissem inclusive na própria pele o preconceito e os atravessamentos dos marcadores sociais. Além disso, esse pensamento subestima as crianças, considerando-as sujeitos incompletos e irracionais, sendo destituídas de todas as suas capacidades.

Nesses discursos geralmente aparecem frases como: “Criança é criança”, “Deixem as Crianças em paz”, “Protejam nossas crianças”, etc. Contudo, como já dito, nessas falas existe, muitas vezes, uma falsa ideia de proteção da criança, já que não se busca proteger todas as crianças, mas sim, uma concepção de criança ideal, natural e

---

10 Vivemos em uma sociedade adultocêntrica pensada a partir da lógica do adultocentrismo que coloca os adultos no centro e no topo das relações sociais. O adulto tem poder de controle e decisão sobre a criança. Segundo Sarmiento (2009, p. 20), adultocentrismo é uma “[...] perspectiva analítica que estuda as crianças a partir do entendimento adulto, das expectativas dos adultos face às crianças ou da experiência do adulto face à sua própria infância” (SARMENTO, 2009, p. 20).

11 Como no caso da medida parlamentar aprovada no Ceará, em que as palavras “sexualidade” e “gênero” foram excluídas do projeto de educação estadual. Mais detalhes podem ser lidos na matéria de Carlos Holanda para o sítio eletrônico O Povo, publicada em 01/07/21. Acessada em 13/01/22 e disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2021/07/01/em-vitoria-de-evangelicos-na-assembleia-do-ceara--palavras--genero--e--sexualidade--deixam-projeto.html>.

universal sustentado pelo imaginário social dos paternalistas: “[...] a figura política de uma criança que eles constroem de antemão como heterossexual e de gênero normatizado. Uma criança privada de toda sua energia de resistência” (PRECIADO, 2020, p. 68). Esse pensamento,

refere-se à ideia de que as crianças devem viver a infância e que esta é o que é, sendo necessários o respeito e a garantia de direitos considerados inerentes a essa etapa da vida. Ora, dizer que a infância é o que é e enfatizar a existência de direitos inerentes supõe estabelecer um único modo de ser criança, desconsiderando diferenças de gênero, classe social, raça, etnia, religião, nacionalidade, entre outras, ou seja, remete a uma noção de essência ou natureza infantil. (HILLESBEIM; GUARESCHI, 2007, p. 76)

Ou seja, estes que dizem defender a criança, tomada a partir da noção de natureza infantil, na verdade não estão em defesa de todas as crianças, não defendem as crianças diferentes, dissidentes, negras ou indígenas. Na verdade, as identidades infantis que destoam da norma (branca e cisheteronormativa) tornam-se uma questão a qual conservadores se defendem, atacam e se protegem, por meio de leis, instituições, punições, discriminações etc. Assim, as crianças dissidentes e menores, por exemplo, são inseridas em processos de normalização e repressão dos seus corpos e comportamentos para que se adequem à infância que conservadores dizem existir e ser natural - já que tais sujeitos fogem do modelo ideal de infância, costumeiramente protegido, projetado e fomentado por eles.

Assim, muitas vezes quem diz cuidar das crianças e defendê-las é quem na verdade invisibiliza a infância e não deixa os sujeitos viverem essa infância em plenitude, experimentação e liberdade (PRECIADO, 2020). Ao trazer à tona tais assuntos, não prevemos a negação da proteção por parte da sociedade, visto que a criança, por exemplo, necessita de cuidados para sua sobrevivência e desenvolvimento físico, psicológico e social. O que buscamos é colocar em discussão e tensionamento os binômios proteção X participação, protagonismo e liberdade das crianças e jovens. Como bem colocou o pedagogo francês Fernand Deligny (2020; 2015), atuante de centros de internação de jovens autistas em conflito com a lei – portanto duas vezes desviantes segundo a ótica hegemônica:

Bem sei, bem sei que é preciso “proteger” a infância. Mas então é preciso tomar mil precauções, pois, quando uma criança atravessa a margem, é muito difícil saber se vai sair ou voltar, se essa “travessia” é uma agressão indiscutível, um delito evidente. E nesse labirinto misterioso de impulsos, sufocamentos e temores, ah! o ruído terrível que fazem as infelizes botas dos policiais (DELIGNY, 2020, p. 109).

Assim, o discurso em defesa das crianças cai por terra quando percebemos que algumas infâncias não merecem proteção, mas antes nessa visão precisam ser protegidas dos seus próprios atos e precisam ser colocadas novamente na ordem natural das coisas, tornando-se produtivas para o “Cistema”<sup>12</sup>. Essas crianças (in)domáveis das quais eles se protegem, precisam ser apagadas e destituídas de sua própria identidade, já que o que está em jogo não é a defesa da criança, mas a defesa da lógica adulta da cisheteronormatividade ou, segundo Preciado (2020, p. 71), “o futuro da nação heterossexual”, a moral e os bons costumes. Assim, se as crianças representam por si só uma ameaça à cultura adulta (CORSARO, 2011), as infâncias (dissidentes e menores) representam uma dupla ameaça para a lógica da cisheteronormatividade, branca e desigual.

Ao que se trata das crianças tidas como menores, em sua maioria negras e pobres, os comentários que vemos na internet dizem respeito a diminuição da maioridade penal e até mesmo a pena de morte.<sup>13</sup> Esse pensamento está em consonância com a ideia de que, ao cometer uma infração, ou simplesmente por ser negra, a criança passa a ser vista como marginal e delinquente. Assim, muitos dos paternalistas e autoritários ao se referirem às crianças menores e dissidentes dizem: “tem que pagar pelos seus atos”, “se podem roubar e falar sobre sexualidade já podem trabalhar também”.

Houve, recentemente, o caso da skatista Raisia, que com 13 anos, garantiu medalha de prata nas Olimpíadas de Tóquio para o Brasil. Vimos imensa comoção social em torno de duas questões que, aqui, gostaríamos de salientar. A primeira é o gênero da jovem somado a prática do skate, esporte que já foi proibido no Brasil e é costumeiramente compreendido como praticado “por meninos maginais”, que distancia sua figura da ideia de inocência. A segunda é a profissionalização e o rigor dos treinamentos físicos e competitivos na infância e juventude, fato que levou o Deputado Federal Sostenes Cavalcante (DEM-RJ) a citar a conquista de Rayssa para defender o trabalho infantil, acreditando que por ela ocupar esse espaço poderia ser destituída da sua infância. Segundo as palavras do deputado conservador, “as crianças brasileiras de 13 anos não podem

---

12 A utilização da palavra “Cistema” é uma forma de evidenciar que o sistema social é cisheteronormativo.

13 Para maiores informações, o assunto é aprofundado na dissertação de uma das autoras do presente texto. A saber, MARQUES, Laís Jacques. **Entre cenas e grades: o teatro no regime socioeducativo**. 2021. (146 p.) Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Artes, Pós-Graduação em Teatro, Florianópolis, 2021. Disponível em: <http://sistemabu.udesc.br/pergamumweb/vinculos/00008c/00008c0f.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2021.



trabalhar, mas a skatista Rayssa Leal ganhou a medalha de prata nas Olimpíadas...Ué! É pra pensar...Parabéns a nossa medalhista olímpica! E revisão do Estatuto da Criança e Adolescente já!”

Ela ocupou um lugar incomum para seu gênero e para sua faixa etária e a fala do deputado demonstra que toda e qualquer ação das crianças que fuja da ideia da criança inocente abre brechas para o apagamento da infância desse sujeito e sua realocação como adulto que já pode trabalhar e responder por seus atos. O sistema capitalista quer tornar todo corpo produtivo, ou se segue as normas e as etapas de desenvolvimento, e pague pelos seus atos através da privação de liberdade ou do trabalho braçal (DELIGNY, 2015). Ou ainda, com relação as identidades dissidentes, o pagamento se dá através do preconceito, da discriminação e até da morte (assassinato ou suicídio).

Nesse sentido, o que percebemos é que as crianças menores e dissidentes, antes de serem protegidas e vistas como crianças com infâncias singulares, são na verdade reconhecidas como adultos em miniatura, os quais devem se tornar úteis ao sistema, já que por infringirem as leis morais, sociais e comportamentais, abriram mão da infância como tempo de inocência. Assim, o que se evidencia é que a concepção de infância, criança e juventude que permeia o imaginário social diz mais sobre os adultos que as governam do que sobre os próprios sujeitos infanto-juvenis, uma vez que, segundo Preciado, os conservadores jogam com “[...] a vantagem de a criança não ser considerada capaz de rebelar-se politicamente contra o discurso dos adultos: a criança continua a ser considerada um corpo que não tem o direito de governar” (2020, p. 70).

Em relação a esse pensamento, aqui propomos uma inversão do olhar pois percebemos que se a criança/jovem não tem o direito de governar, torna-se alvo de governo. Sobre o adestramento dos corpos praticado pelas instituições que as governam - e abrimos brecha para incluir não só a internação do sistema socioeducativo mas as próprias escolas com seus uniformes, filas, currículos, etc. -, o cientista social brasileiro Acácio Augusto, na obra *Política e Polícia: cuidados, controles e penalizações de jovens* (2013), analisou etnograficamente um centro de aplicação de medidas socioeducativas destinado a “ressocializar” jovens em conflito com a lei em São Paulo - SP. Segundo ele:

Foi uma etnografia não dos meninos e meninas que cumpriram medida socioeducativa em meio aberto, mesmo que por instantes descrevesse os efeitos produzidos neles, mas foi, sim, uma etnografia da aplicação dessas medidas, das relações entre governo e sociedade civil na administração desses casos e da expansão do encarceramento e do governo das polícias nas

periferias, tomadas como campo de concentração a céu aberto e de conformação de uma subjetividade assujeitada, uma subjetividade que, de um lado, reativa as práticas do fascismo cotidiano, como apontara Foucault no pós-Segunda Guerra, e de outro, dissemina uma conduta policial própria do policial-cidadão na sociedade de controle. (AUGUSTO, 2013, p. 163).

A relação que Augusto defende relativa ao atravessamento entre o universo adulto e o jovem interpelam o policiamento deliberado do primeiro, sendo as pessoas adultas comumente encaradas, auto intituladas, como detentoras de saberes, de verdades pré estabelecidas e inquestionáveis. Se uma figura jovem questiona, a figura policial-cidadã intervém ditando ordens, esbanjando autoridade. Na obra fica nítido o papel da polícia no adestramento da sociedade. Segundo ele, as noções maniqueístas de certo e errado já atravessaram nossos corpos e imaginários a ponto de se fazerem desnecessários policiais. Todas somos vigias, todas somos policiais sociais e em tempo integral (AUGUSTO, 2013).

Quanto ao gênero e a sexualidade das crianças, antes mesmo de nascerem, a elas são designados um gênero normativo (homem-masculino/mulher-feminina) e, assim, uma série de expectativas e projeções são criadas, mesmo que inconscientemente, sob seus corpos e suas identidades. Uma vez que, segundo Preciado:

[...] A criança é um artefato biopolítico que permite normalizar o adulto. A polícia de gênero vigia os berços para transformar todos os corpos em crianças heterossexuais. Ou você é heterossexual ou a morte o espera. A norma faz a ronda ao redor dos recém-nascidos, exige qualidades femininas e masculinas distintas da menina e do menino. Modela os corpos e os gestos até desenhar órgãos sexuais complementares. Prepara e industrializa a reprodução, da escola ao parlamento. A criança que [os paternalistas dizem proteger] é o filho dessa máquina despótica: um naturalista miniaturizado que faz campanha pela morte em nome da proteção da vida (2020, p. 71).

Deste modo, ao nascer, as crianças são inseridas em processos que as constroem socialmente ao passo que vigiam seus atos e comportamentos, reiterando, reafirmando e naturalizando uma imposição designada pelo sistema sexo-gênero antes mesmo do nascimento. Esse processo de corporificação social das normas e das práticas sociais (CONNELL; RAEWYN, 2015) por parte das crianças inscreve em seus corpos os códigos, condutas e papéis sociais aceitos pela cultura hegemônica. Podemos perceber que antes de nascer o corpo das crianças já é “generificado” (CONNELL; RAEWYN, 2015, p. 18) a partir de um processo de corporificação da cultura em que ele será inserido, o que impossibilita que as crianças experimentem novos arranjos de gênero e vivam suas identidades, desejos e vontades em liberdade.

Percebemos que o gênero se apresenta como “[...] uma dimensão central da vida pessoal, das relações sociais e da cultura. É uma arena em que enfrentamos questões práticas difíceis no que diz respeito à justiça, à identidade e até a sobrevivência”. (CONNELL; RAEWYN, 2015, p. 25). Sabemos que o gênero diz respeito a todos os sujeitos. É dado que grande parte das ordens de gênero nas diferentes sociedades privilegia os homens, promovendo desigualdades e desvantagens nas relações entre homens e mulheres, meninos e meninas, assim como em relação a outros arranjos tidos como anormais.

Nessa perspectiva, segundo Connell e Raewyn, “[...] vemos emergir na política do gênero um novo domínio” (2015, p. 26), que opera o governo dos corpos e das subjetividades, principalmente das crianças, num processo de manutenção das desigualdades de gênero e das imposições socialmente construídas sobre seus corpos.

Partindo dessas compreensões, percebemos que, na visão social, tanto as crianças menores como as dissidentes são vistas como infratoras das leis e normas estabelecidas. A primeira infringe as leis judiciais e criminais, enquanto a segunda infringe as leis morais da cisheteronormatividade. Nesse aspecto, é possível perceber que essas infâncias tidas como “anormais” e (des)viadas das normas e condutas moralmente investidas, evidenciam uma série de cercamentos de gênero, proibições, desigualdades, processos de silenciamento e apagamento sistemático dessas vozes infante juvenis.

A infração dessas duas ordens autoriza a sociedade a destituir as crianças de suas infâncias e adolescências, inferindo poder sobre suas vidas ao inseri-las em processos de regularização em que o último fim é a morte, seja do corpo ou da identidade. Assim, as crianças que infringem as leis morais da cisheteronormatividade, apenas pela simples existência, são punidas com o apagamento da sua infância, como a criança pobre que passa a ser tomada como menor, ou melhor, a partir da imagem de um adulto em miniatura. Essas crianças, são aquelas que socialmente não tem e não merecem proteção, pois para muitas elas “abriram mão” da inocência da infância ao desviar das normas e leis e ao evidenciar em seus corpos e vivências temáticas e problemáticas vistas socialmente como pertencentes ao universo adulto.

## AINDA HÁ MUITO PARA SER FEITO: PARA NÃO CONCLUIR

Sem vistas a concluir as discussões – porque estamos vivas e nossa tarefa enquanto pessoas pesquisadoras é denunciar esse estado de coisas que favorece poucos, portanto seguiremos escrevendo até que a realidade se modifique –, compreendemos a partir dos pressupostos apresentados aqui que algumas crianças são vistas como aquelas que não merecem ter infância e não valem a pena. Entretanto, a infância é uma categoria social permanente (SARMENTO, 2005). Quem se modifica dentro da categoria são as pessoas, o período histórico e a classe social a qual pertencem, mas a categoria infância permanece.

Ou seja, independente das políticas normatizadoras, que apregoam a liberdade de seres sociais, a infância continua existindo, por mais miserável que seja. E se a infância permanece, é este tipo de infância miserável e oprimida que queremos continuar mantendo? Quais sementes plantaremos e quais daninhas precisaremos arrancar da terra para que o estado de coisas se modifique? Relembramos Deligny:

Para nós, acolher um moleque não é livrar a sociedade dele, eliminá-lo, reabsorvê-lo, docilizá-lo. É em primeiro lugar revelá-lo (como se diz na fotografia). E, por ora, azar das carteiras descuidadas, dos ouvidos acostumados com as amenidades mundanas, dos azulejos frágeis e caros. Azar do bairro que nos olha do alto, cujas casas espaçosas acham que isso tudo deveria ficar em outro lugar e cujos proprietários estão prontos para denunciar um atentado ao pudor quando veem um dos nossos delinquentes mijando em uma árvore. Azar das frutas que a proprietária guardava para as suas geleias e das flores cultivadas para os seus túmulos, azar daqueles que querem que a infância rime com inocência. Azar do bando de solteironas que, periodicamente, faz em grupo o passeio da reeducação (com vista para o atentado aos bons costumes em dia ensolarado) (DELIGNY, 2015, p. 41).

O que as crianças, dissidentes e menores trazem à tona em seus corpos são marcadores sociais muitas vezes desconsiderados nas análises e estudos que se pautam nos problemas individuais e nas identidades particulares. Isso porque, seja no processo de encarceramento das crianças menores, ou no apagamento das crianças dissidentes, o que ocorre é a descontextualização dessas crianças. Ou seja, o neoliberalismo reduz problemáticas sociais a problemas individuais como forma de culpabilizar os sujeitos. Fazendo isso, os sujeitos desviantes passam a ser vistos como problemas isolados, que precisam ser resolvidos, adequados e normalizados antes que influenciam outros sujeitos, sem levar em conta os aspectos estruturais e estruturantes da sociedade.

Desse modo, é possível perceber a partir dos corpos, identidades e vivências dos sujeitos menores e dissidentes a falta de oportunidades, liberdade e expressão, as desigualdades sociais, econômicas e jurídicas, o racismo e o machismo estrutural, as imposições binárias de gênero e sexualidade, a heteronormatividade compulsória etc. Contudo, esses processos estão fadados ao fracasso pois sabe-se que os métodos não são capazes de reeducar um jovem infrator, assim como é impossível tirar a bala da dissidência do peito de uma criança desviante do sistema sexo-gênero (PRECIADO, 2020).

Se esses processos são fracassados, como visualizar no teatro potência para oferecer espaços de protagonismo? A partir da descoberta e da visibilização desses sujeitos? Da criação de espaços outros, autônomos, que promulguem o apoio mútuo, para que exponham suas narrativas e vivências? Se esse sistema foi construído a partir da exploração, pode muito bem ser deteriorado a ponto de que tenhamos liberdade e autonomia para criarmos um novo mundo e um novo modo de viver as infâncias todas. O tempo pede rupturas com as tradições e práticas normatizadoras e nesse campo de barbárie, podemos e devemos utilizar do teatro como ação de combate. Estejamos também constantemente na luta, afinal, “eles dizem crise. Nós dizemos revolução”.<sup>14</sup>

Esse é o nosso papel em meio ao caos social, político, sanitário e cultural, fazer da arte nossa arma revolucionária. E se no meio disso tudo ainda somos vistos como os piores, os vagabundos, cabe lembrar que “os melhores carecem de toda convicção, enquanto os piores estão cheios de intensidade apaixonada”<sup>15</sup>. E se por acaso somos os piores “a revolução terá de ser feita, mais uma vez, pelos piores.”<sup>16</sup>

E já que não encerraremos, por hora, nos despedimos com a pedagoga brasileira Maria Lacerda de Moura (1888 - 1945)<sup>17</sup>. “A juventude promete. A idade madura se

---

14 PRECIADO, Paul B. Um apartamento em Urano: crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 48.

15 Poema “The Second Coming”, William Butler Yeats trecho in PRECIADO, Paul B. Um apartamento em Urano: crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 43.

16 PRECIADO, Paul B. Um apartamento em Urano: crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 43.

17 Pedagoga brasileira e anarquista revolucionária, em obra destinada a analisar os feitos do pedagogo espanhol erradicado e assaninado no Brasil, Francisco Ferrer Guardia (1859 - 1909) - morto em praça pública durante intervenções militares acusado de escandalizar a educação tradicional com sua Escola Moderna: Ferrer, o Clero Romano e a Educação laica (1934).

acovarda na apostasia do caráter, no abastardamento do respeito a si mesmo” (MOURA, 1934, p. 20). Com as palavras de Moura esperamos (não sentadas, isto jamais!) dar cabo do abastardamento e da covardia da vida adulta e começamos em nós e por nós, de baixo para cima. Avante!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTO, Acácio. *Política e polícia: Cuidados, controles e penalizações de jovens*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

BARBOSA, Adriza Santos Silva; SANTOS, João Diógenes Ferreira dos. Infância ou infâncias?. *Revista Linhas*. Florianópolis, v. 18, n. 38, p. 245-263, set./dez. 2017. Acessado em 09.12.21. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1984723818382017245>.

BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro - RJ: Jorge Zahar, 2008.

BOAL, Augusto. *A estética do oprimido: reflexões errantes sobre o pensamento do ponto de vista estético e não científico*. São Paulo - SP: Garamound. 2008.

CORSARO, William A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. Tradução Lara de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições, 2015.

DELIGNY, Fernand. *Semente de crápula: conselhos aos educadores que gostariam de cultivá-la*. São Paulo - SP: N-1 edições, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: História da violência nas prisões*. Petrópolis - RJ: Vozes, 40. ed. 2014.

HILLESHEIM, Betina; GUARESCHI, Neuza M. de F. *De que infância nos fala a psicologia do desenvolvimento? Algumas reflexões*. *Psic. da Ed.*, São Paulo, v. 25, p. 75-92, 2007.

MARQUES, Laís J. *Entre cenas e grades: O Teatro no regime socioeducativo*. 2021. 146 p. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Artes, Programa de Pós-Graduação em Teatro, Florianópolis, 2021.

MARQUES, Laís Jacques; CONCILIO, Vicente. Os primeiros contatos de jovens em privação de liberdade com o ato de assistir teatro. *Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal*, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 132-139, nov. 2021. ISSN 2359-2494. Disponível em:

<<http://www.periodicos.se.df.gov.br/index.php/comcenso/article/view/1266>>. Acesso em: 16 dez. 2021.

MOURA, Maria L. *A mulher é uma degenerada*. 1924. Tenda de livros, Ed. 2018.

PASSETTI, Edson. *O que é Menor?* São Paulo: Editora Brasiliense, Coleção 152 primeiros passos, 3a ed. 1987.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas de travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SARMENTO, Manuel Jacinto. *Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância*. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 91, p. 361-378, maio/ago., 2005.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Visibilidade social e estudo da infância in: VASCONCELOS, Vera Maria Ramos de. (Org.) *Infância (in)visível*. Araraquara: Junqueira & Marin Editores, 2007.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da Infância: Correntes e Confluências, In: Manuel Jacinto e Gouvêa, Maria Cristina Soares de (org.). *Estudos da Infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis. Vozes, p. 17-39, 2009.

VASCONCELOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto. (Org.) *Infância (in)visível*. Araraquara: Junqueira & Marin Editores, 2007.

## A RESISTÊNCIA E A INSUBORDINAÇÃO DOS CORPOS NEGROS: A QUEM INTERESSA ESSA HISTÓRIA?

Ana Lúcia da Silva Raia

*Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mulher negra, Professora da Educação Básica da Rede Municipal do Rio de Janeiro, membro do Grupo de Estudos Descolonial Carolina Maria de Jesus da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).*

**RESUMO:** Este artigo faz uma abordagem reflexiva do colonialismo no Brasil sobre os corpos negros, em um processo de extermínio e dominação. Abordamos o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (DE MORAES, 2020), como legitimação dessa política eurocentrada, subalternizando corpos negros para terem acesso a políticas públicas, mas visibilizando-os para serem exterminados. Destacamos a importância do Feminismo negro na luta contra a colonialidade e contra formas outras de dominação e exploração dos corpos negros e destacamos também a necessidade de se enegrecer o feminismo e trazer a discussão do gênero para o Movimento Negro, ecoando a voz da mulher negra, que luta contra a opressão de gênero, raça e classe, embasados por Gonzalez (2018), Evaristo (2017), Jesus (1960), Carneiro (2003), Davis (2013) e Collins (2016).

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialismo no Brasil; Necrofilia Colonialista Outrocida; Feminismo Negro; Corpo negro; Movimento negro.

**ABSTRACT:** This article takes a reflexive approach to colonialism in Brazil black bodies, in a process of extermination and domination. It addresses the concept of Colonialist Othercidal Necrophilia (DE MORAES, 2020), as a legitimation of an Eurocentric policy, subordinating black bodies from accessing public policies, but making them visible to be exterminated. It highlights the importance of Black Feminism in the struggle against coloniality and other forms of domination and exploitation of black bodies, and it also highlights the need to blacken feminism and bring gender discussion to the Black Movement, echoing the voice of black women, who fight against oppression of gender, race and class. Our research is based on the writings of Gonzalez (2018), Evaristo (2017), Jesus (1960), Carneiro (2003), Davis (2013) and Collins (2016).

**KEYWORDS:** Colonialism in Brazil; Colonialist Othercidal Necrophilia; Black Feminism; Black body; Black movement.



## INTRODUÇÃO

Certidão de óbito  
Os ossos dos nossos antepassados  
Colhem as nossas perenes lágrimas  
pelos mortos de hoje.

Os olhos dos nossos antepassados,  
negras estrelas tingidas de sangue,  
elevam-se das profundezas do tempo  
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas  
e a qualquer descuido da vida  
a morte é certa.

A bala não erra o alvo, no escuro  
um corpo negro bambeia e dança.  
A certidão de óbito, os antigos sabem,  
veio lavrada desde os negreiros.

(EVARISTO, 2017, p.17)

Conceição Evaristo retrata a política de morte apresentada por Moraes (2020), ao afirmar que "os ossos dos nossos antepassados, colhem as nossas perenes lágrimas pelas mortes de hoje". A política de extermínio de corpos negros dialoga com a Necrofilia Colonialista Outrocida, na qual a política do patriarcado produz um processo de colonização. Essa colonialidade legitima que esse corpo negro pode, a qualquer movimento, ser destruído, muitas vezes, com o discurso de que foi por uma bala perdida, num Auto de resistência<sup>18</sup>, que nós, corpos negros, sabemos que têm alvo e endereço nos espaços dos morros e favelas. "A morte é certa", pois quem vive nesses espaços sente a dor da perda cotidianamente. E é por essa certeza da convivência com a morte que também se encontra resistência. A esperança, para esses corpos negros, é alimentada pela resistência de uma vida com direitos e garantias individuais e coletivos.

Nesses espaços, os direitos são substituídos pelo crivo da violência, em que a população, em sua maioria, de corpos negros, é silenciada. O poder público, com suas

---

18 A construção para a legitimação (anti) jurídica dessa política racista de extermínio surge há 50 anos, em 02.10.1969, com a Ordem de Serviço N, nº 803, da Superintendência da Polícia Judiciária do antigo Estado da Guanabara – depois ampliada pela Portaria E, nº 30, de 06.12.74, do Secretário de Segurança Pública – que “dispensa a lavratura do auto de prisão em flagrante ou a instauração de inquérito policial”. e determina a aplicação do art.292, do Código de Processo Penal, que prevê a lavratura do “auto de resistência” na hipótese específica de resistência à ordem legal de prisão. Disponível em: <https://www.justificando.com/Acesso em 20/08/2021>.

políticas públicas, não atua, abrindo espaço para que os serviços sejam oferecidos por grupos paramilitares<sup>19</sup> e pelo tráfico. Resistir, nesses espaços, é o alimento para não aceitar ser invisível e lutar por uma melhor qualidade de vida.

Ao relacionar os ossos dos nossos antepassados com os mortos de hoje, Evaristo poeticamente, nos faz entender que a colonialidade e seus reflexos estão presentes nesses espaços num gritante extermínio, como nos tempos da escravidão. O poder de matar ainda é vigente nos tempos atuais, pois a política de morte é referendada contra a vida negra, num flagrante genocídio, e legitimada pelo discurso do mito da democracia racial no Brasil.

Nós vivemos no século XXI e os reflexos da colonialidade ainda estão muito presentes em nosso cotidiano, principalmente quando fazemos o recorte de gênero, raça e classe. Falo de um lugar de mulher, negra, professora da Educação básica e ex-moradora da favela de Cidade de Deus, que viu na Educação a principal maneira para sobreviver num país que não valoriza culturas outras.

Com a política instaurada no Brasil, após as eleições de 2018, houve um retrocesso no que tange às políticas públicas, num reforço de um discurso que valoriza a economia e a política, invisibilizando e inferiorizando os corpos negros<sup>20</sup>, sobretudo mulheres negras.

Nos últimos meses, mesmo no período da pandemia, houve um significativo extermínio de corpos negros, apesar da decisão<sup>21</sup> do ministro Edson Fachin, do Supremo Tribunal Federal (STF), proibindo a realização de operações policiais em comunidades do Rio de Janeiro durante a pandemia do novo coronavírus. A proibição imposta por decisão liminar do ministro começou a valer no dia 5 de junho de 2020. Como se não bastasse a falta de políticas públicas de combate à fome e ao desemprego, crianças negras

---

19 Forças paramilitares são grupos ou associações civis, armadas e com estrutura semelhante à militar, mas que não faz parte das forças armadas, com fins político-partidários, religiosos ou ideológicos, formados por membros armados, que usam táticas e técnicas civil ou militares para a consecução de seus objetivos. Fonte: Wikipédia. Disponível em: <https://g.co/kgs/AQXudR>. Acesso em 20/08/2021.

20 O relatório do ISP-RJ (Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro) indica que 76,6% dos mortos por intervenção do Estado no ano de 2019 foram negros (pretos e pardos). Disponível em: [http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp\\_imagens/Uploads/SegurancaEmNumeros2019.pdf](http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/Uploads/SegurancaEmNumeros2019.pdf), acessado em 18/08/2021.

21 Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=449833&ori=1>, acessado em 21/08/2021.

e adolescentes foram alvos de balas perdidas no interior dos morros e favelas. Jenifer, João Pedro, Kathlen Romeu e tantos outros corpos negros viraram estatísticas para os noticiários, mas são pessoas que perderam a vida, o que destruiu famílias e sonhos. Corpos negros exterminados sem respeito ao Princípio da Dignidade da Pessoa Humana.

## COLONIALISMO E A NÃO EXISTÊNCIA DO OUTRO

Caracterizado por um período que iniciado no século XV e consolidado no século XIX, o colonialismo intitula-se como um modelo político, econômico e administrativo de algumas nações sobre as outras, explorando-as, com a concentração de bens e recursos por uma minoria, acumulando riquezas, estabelecendo a hegemonia capitalista no mundo. As estruturas do sistema/mundo, a partir de um olhar eurocentrado, geraram o racismo e uma hierarquia étnico/racial e de gênero. Fanon nos diz que:

O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos [...] Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. [...] Por vezes este maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. (FANON, 1968, p. 27-31)

O projeto de dominação que se intitulou com o capitalismo tem como meta uma não existência do outro em seus saberes, cultura e identidade. Fanon (2008) compreende que a primeira forma de não existir é o ataque ao corpo, e a outra forma é a catequização que institui a ideia de que somos inferiores pela raça, condicionando nossa existência a uma relação de subordinação. "Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo!" (Fanon, 2008, p. 105).

O conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (DE MORAES, 2020) retrata essa atual conjuntura do país que vive uma guerra interna entre o poder público e as milícias, definindo que o corpo negro, oriundo dos espaços das favelas e morros, deve morrer, pois aqueles que deveriam ser os garantidores da segurança pública são os mesmos que têm o desejo pela morte desse corpo negro, não conseguindo enxergar seres humanos, mas sim, potenciais criminosos e corpos a serem abatidos. Corpos negros podem ter o título de doutores, dirigir veículos luxuosos ou conquistar uma ascensão econômica e acadêmica, mas continuarão sendo potenciais corpos a serem exterminados, sem o direito ao contraditório e a ampla defesa. Quantos corpos negros estão no interior dos presídios por

serem reconhecidos por terceiros, apenas pela cor da pele, pela semelhança com o autor do fato, por serem moradores de morros e favelas? Se o corpo é negro ele é um potencial alvo de ser exterminado, independentemente de sua ascensão social, econômica ou política.

A política de cotas, um processo de reparação pela escravidão sofrida dos nossos corpos negros, é uma conquista da luta do povo negro e alvo de manobras e artil para que não tenhamos acesso ao direito conquistado. Corpos brancos auto intitulando-se negros para usufruírem do direito do ingresso pelas cotas e impetrando liminar para se manterem nesses espaços após serem denunciados, concursos públicos sendo abertos com apenas uma vaga para que não haja possibilidade de ter a reserva de vaga garantida por lei são algumas das faces dessa política de retirada de direitos.

O corpo negro precisa embranquecer para adequar-se a essa sociedade e, nós, mulheres negras, sofremos uma maior pressão para nos moldarmos a esse padrão de "boa aparência" que, atualmente, é camuflado pelo discurso eurocêntrico de que, apesar de estar apto ao cargo/função, há um outro melhor qualificado para a vaga.

Neste sentido, o colonialismo se institui como marco legal. Durante séculos apresentou-se como um parâmetro nas esferas social, política e institucional. A colonialidade atua como um efeito do colonialismo, subalternizando saberes, indivíduos e poderes num permanente processo de reinvenção de acordo com a organização da sociedade, mantendo uma relação de dominação e só sendo permitido existir a quem se adequar a esses parâmetros de poder.

## **O ENEGRECIMENTO DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL**

No Brasil, as ideias feministas surgiram no início do século XX, seguindo como modelo estrutural de luta o parâmetro norte-americano branco, com o objetivo de inserir a mulher na sociedade de classes. O debate de gênero se expandiu e, por ser um movimento composto, em sua maioria, por mulheres brancas e da academia, não contemplou as demandas das mulheres negras, indígenas, populares e LGBTQI+.

Para Lélia Gonzalez (1988a), a implementação da discussão do feminismo no Brasil foi fundamental para as mulheres e abriu um espaço para discussões mais aprofundadas sobre o tema. Apesar de inúmeros avanços quanto às questões de gênero, o

feminismo não contemplou a discriminação racial e as mulheres negras. A omissão dessa discussão sobre o racismo tem por base uma visão eurocentrada:

(...) alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por omissão e cujas raízes, dizemos nós, se encontram em uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade (GONZALEZ, 1988a, p. 13).

Para Gonzalez, é aceitável se discutir a luta contra a exploração feminina, da operária, mas não encontramos essa aceitação quando se pauta a discussão sobre o tema do racismo e sobre como isso atinge a mulher negra, pois há uma omissão devido à exploração da mulher negra pela mulher branca.

O Movimento Negro Unificado, criado em 1978, em São Paulo, também não foi essencialmente eficaz, pois, segundo Gonzalez (2018), as mulheres negras tinham suas falas controladas por posturas machistas. Mesmo tendo o direito à voz, não podiam exercer sua fala a qualquer tempo, haja vista que os discursos de homens eram priorizados. Segundo Carneiro (2003), surgiu a necessidade de as mulheres negras enegrecerem o feminismo e de sexualizar o Movimento Negro em razão da inferiorização do gênero. Era preciso discutir uma pauta que atravessasse a mulher negra, haja vista que a mulher branca lutava contra a opressão de gênero e classe, ao passo que a mulher negra lutava contra a opressão de gênero, raça e classe. Para a autora:

Enegrecer o feminismo é a expressão utilizada para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar diferentes expressões do feminismo construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. (CARNEIRO, 2003, p.118)

A autora pontua que o enegrecimento do feminismo é para ecoar a voz de mulheres negras secundarizadas em suas pautas reivindicatórias que foram invisibilizadas e triplamente oprimidas, o que motivou o surgimento da necessidade de se reconhecer que há uma desigualdade entre essas mulheres, oriunda do racismo e da subalternização (CARNEIRO, 2001). Após o III Encontro Feminista Latino-Americano em Bertioga, São Paulo, se estabelece uma visão política do feminismo, dando maior visibilidade ao movimento negro.

Carneiro (2003) destaca o mercado de trabalho que não contemplou as mulheres negras as quais, em sua maioria, eram empregadas domésticas, sem grandes perspectivas

salariais. Outra questão é a violência sofrida por essa mulher negra, sendo denominado pela autora como violência racial. Para Carneiro:

[...] forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva que limita as possibilidades do encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a auto estima. (CARNEIRO, 2003, p. 122)

Carneiro destaca, também, a saúde da mulher negra que é secundarizada mediante o estereótipo de que a mulher negra é forte, sendo descartados os direitos de reprodução dessa mulher e a desvalorização desse corpo negro pelas mídias, sexualizando-a.

Somos invisíveis para ascender no mercado de trabalho, na academia e nos espaços de poder, mas nossos corpos são vistos e desejados como objeto sexual. Corpos brancos figuram como sendo os corpos ideais para casar e corpos negros, nos períodos do carnaval ou outros eventos culturais, são aplaudidos e desejados. A cultura do embranquecimento cultua a ideia de que homens negros bem sucedidos casam-se com mulheres brancas, validando sua imagem. A palmitagem<sup>22</sup> é prática rotineira para homens negros cis hétero em seu passaporte para uma suposta aceitação social.

Sentimos muito forte o peso da solidão. Há um receio de demonstrarmos amor e sermos rejeitadas. Nossos ancestrais sofreram tantas perdas, tantas dores quando os filhos e amores eram vendidos ou mortos e a separação se dava com tanta violência que essa lembrança deve estar gravada em nosso DNA. Por isso, a solidão é sentimento tão presente em nosso cotidiano. Essa solidão passa por sermos mães solas, pelo cuidado com a preservação da vida dos nossos filhos, pela preocupação em não faltar o alimento, por corpos brancos serem mais facilmente escolhidos para figurarem no papel de esposas e nossos corpos negros terem uma maior probabilidade de serem escolhidos como as amantes. Na canção AmarElo<sup>23</sup>, Emicida nos fala:

Permita que eu fale, e não as minhas cicatrizes  
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes  
Que nem devia tá aqui

---

22 Expressão usada para homens negros cis hétero que se relacionam com mulheres brancas. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/precisamos-falar-sobre-exclusao-amorosa-de-garotas-negras-e-palmitagem/> acessado em 21/08/2021.

23 Compositores: Antonio Carlos Belchior / Leandro Roque De Oliveira / Felipe Adorno Vassao / Eduardo Dos Santos Balbino Letra de AmarElo © Laboratorio Fantasma Producoes Ltda Me

Permita que eu fale, e não as minhas cicatrizes  
Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?  
Alvos passeando por aí  
[...]  
Tenho sangrado demais  
Tenho chorado pra cachorro  
Ano passado eu morri  
Mas esse ano eu não morro.

Fonte: Musixmatch

Revisitamos o passado e constatamos que nossos ancestrais não tiveram outra escolha a não ser serem fortes por eles e pelos seus. A superação de nossas dores, que passa pela resistência, é um processo de cura, um sinal de que optamos por nos proteger, apesar dessa solidão. É uma proteção que passa pelo cuidado com o nosso corpo, com nossa identidade e com nossos saberes.

Nós, mulheres negras, sabemos a dimensão da linha tênue entre o prazer e a dor. O prazer intrinsecamente ligado à nossa cultura, religião, ancestralidade e força. Nos tornamos fortes para protegermos nossas crias, nossos pares, e sentimos a dor por não termos nossos corpos respeitados. Quantos dos nossos perdem suas vidas por terem a cor da pele preta? Quantas mães vivem a angústia diária ao saberem que seus filhos estão na rua e podem não voltar para suas casas? Quantas dores sentimos pelos nossos por sabermos que a probabilidade de, somente pela cor da pele, serem confundidos e exterminados?

Conceição Evaristo, mulher negra, escritora que sentiu as dores de uma infância pobre, expressa, em seus escritos, através de seus personagens, que em sua maioria, são mulheres que poderiam ser qualquer uma das mulheres negras do cotidiano, suas dores e seus gozos.

No livro "Olhos d'água (2015), o primeiro conto retrata a história de uma mulher que não lembrava a cor dos olhos da sua mãe, que vivia com os olhos rasos d'água pelas dores e medos que enfrentava. História que poderia ser contada por milhares de mulheres negras oriundas de morros e favelas que choram pela vida de seus filhos, pela falta de emprego, pela fome. A autora escreve:

Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse, ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento. As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio no estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida. E era

justamente nesses dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas. Nessas ocasiões, a brincadeira preferida era aquela em que a mãe era a Senhora, a Rainha. (EVARISTO, 2015, p.16)

Sentimentos de dor ao lembrar-se da fome que passaram na infância fazem com que a personagem conclua que sua mãe vivia chorando pela vida de invisibilidade que levavam, não se lembrava da cor dos olhos de sua mãe, pois ela tinha os olhos rasos d'água.

Carolina Maria de Jesus, mulher negra, favelada, escritora, autora do livro Quarto de Despejo (1960) e de várias outras obras, retrata em seus escritos um cotidiano de fome, medo e dor. Uma mulher que lutou para realizar o sonho de escrever e publicar e que viveu um cotidiano de fome e de invisibilidade.

Duas histórias: uma retrata um conto e a outra um diário de uma favelada. Ambas revisitam a dor da fome, do medo e da invisibilidade. Ambas procuram suavizar a dor da fome com o encantamento pelas brincadeiras e histórias para acalantar seus filhos e fazê-los esquecer da fome e do medo.

Carolina escrevia para esquecer a fome, pois seu prazer era escrever. Escrevia quando estava triste, quando estava alegre, escrevia para sentir-se viva num lugar de invisibilidade.

Os contos escritos por Evaristo humanizam homens e mulheres, em sua maioria, negros, que são socialmente invisíveis. Os personagens, nesses contos, apesar da violência presente na narrativa, expressam sentimentos e emoções.

Evaristo afirma que a favela tem um papel fundamental em seus textos, pois favela e senzala fazem parte de um mesmo reconhecimento, se atraem em sua dororidade<sup>24</sup> de potencial corpos negros, marginalizados e excluídos. Para Piedade:

A dororidade nos faz olhar para três questões juntas. Obriga a olhar para a dor que o racismo provoca e essa dor é preta. Não é que a dor das pretas seja maior. Não e que uma opressão é maior do que a outra. Dor é dor e ponto. Dói muito ser mulher atacada pelo machismo e dói muito ser mulher atacada pela opressão. (PIEIDADE, 2017, p. 18)

---

24 O Conceito "Dororidade", de autoria de Vilma Piedade, foi pela primeira vez apresentado no evento Feminismo, Racismo, Branquitude: opressão e privilégios", em 20 de maio de 2017, no Rio de Janeiro, dentro da série "Diálogos Feministas" da Escola Partida, e foi desenvolvido no artigo "Dororidade ... o que é? Ou o que pretende ser?", publicado em 19 de maio de 2017 no site da Partida. Em 20 de novembro de 2017, o Livro Dororidade foi lançado pela Editora NÓS, Livraria Blooks, Botafogo, RJ.



A autora nos faz compreender a tripla opressão que nós, mulheres negras, enfrentamos em nosso cotidiano. No conto Olhos d'água, a personagem que tinha os olhos rasos d'água era a única fonte de sustento para seus filhos, assim como Carolina que catava papel para comprar o alimento para seus filhos. Uma mãe solo que, como milhares de mulheres negras, sufocam suas dores para cuidar dos seus.

Em Olhos d'água, assim como em Quarto de Despejo, os personagens vivem à margem da sociedade, sem acesso aos direitos básicos. No asfalto, esse povo negro é invisibilizado e, na favela, são protagonistas de histórias contadas através dos olhares de quem vive ou já viveu no local.

A escrita evaristiana enxerga esse povo negro, humanizando-o, dando visibilidade para que essas vozes sejam ecoadas através dos olhares de gozo e de dor, pois, para a autora, "o que os livros escondem, as palavras libertam" (EVARISTO, 2017, p. 50).

Carolina não odiava a favela, mas sim a falta de políticas públicas. Escrevia para esquecer as dores, que tornavam aquele lugar invisível. Era chamada de insubmissa, agressiva, louca... Precisava escrever e não se importava. "Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo de ouro que reluz na luz do Sol" (JESUS, 1993, p. 52).

Gonzalez descoloniza o saber na medida em que luta para que nossa cultura e identidade sejam respeitadas. Com o discurso eurocentrado de que não há racismo no Brasil, a autora aponta para "Esse silêncio ruidoso sobre as contradições raciais, num dos mais eficazes mitos de dominação ideológica: o mito da democracia racial" (GONZALEZ, 1988a, p.16). Há uma semelhança entre a opressão que o machismo nos impõe e a opressão desse feminismo que não enxerga as reivindicações da mulher negra, indígena e LGBTQI+.

Gonzalez compartilha das ideias de hooks (2015), quando denuncia a omissão do movimento feminista no Brasil, que não discute o racismo, pois tem como parâmetro as reivindicações e pautas de mulheres brancas que se beneficiam do trabalho das mulheres negras, como mão-de-obra barata ou até mesmo escrava. Para a autora, a questão racial está intrinsecamente ligada à questão de gênero, em seu status de forasteiro de dentro Outsider within (COLLINS, 2016).

Por décadas, mulheres afro-americanas tomaram ciência da rotina das famílias brancas. Milhares de mulheres negras cozinhavam, lavavam, passavam e cuidavam das crianças da casa, desempenhando todas as tarefas domésticas, e serviam ainda como

confidentes, aconselhando essas mulheres. Na canção *Mãe*<sup>25</sup>, Emicida retrata essa realidade:

Não esqueci da senhora limpando o chão desses boy cuzão  
Tanta humilhação não é vingança, hoje é redenção  
Uma vida de mal me quer, não vi fé  
Profundo ver o peso do mundo nas costa de uma mulher  
[...]  
Luta diária, fio da navalha, marcas? Várias  
Senzalas, cesárias, cicatrizes  
Estrias, varizes, crises  
Esses dias achei na minha caligrafia  
A tua letra e as lágrima molha a caneta  
Desafia, vai dar mó treta  
Quando disser que vi Deus  
Ele era uma mulher preta

Fonte: Musixmatch

Na maioria desses casos, havia um suposto romantismo, cuja opressão era disfarçada de afetividade. Viviam uma suposta proximidade com essas famílias, mas eram racializadas, inferiorizadas e invisíveis para esse grupo. Sentiam a superioridade que advinha de práticas racistas, pois "essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas famílias brancas" (COLLINS, 2016, p. 99).

Com o discurso de que essas mulheres faziam parte da família, elas se moldavam aos interesses do patriarcado, tendo seu espaço determinado naqueles ambientes: viviam e morriam num "quarto dos fundos", sem banheiro e sem janelas, com passagem para o espaço da cozinha. Com o discurso de que essas mulheres eram "mães negras" de seus filhos, havia uma intenção de, a cada dia, transformar esses laços em uma romântica escravização. Truth afirmou:

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudada a entrar em carruagens, e erguidas para passar sobre valas e ter os melhores lugares em todas as partes. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama ou me deu qualquer bom lugar! E não sou mulher? Olhem pra mim! Olhem pro meu braço! Tenho arado e plantado, e juntado em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem - quando consigo o que comer - e aguentar o chicote também! E não sou uma mulher? Dei à luz treze filhos, e vi a grande maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus me ouviu! E não sou mulher? . (TRUTH<sup>26</sup>, s.p 1851)

---

25 Compositores: Brian Fallon Letra de Mãe © Emi April Music Inc., Little Eden Music.

26 Cf. em <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>. Acesso em 20/08/2021. Tradução livre. Cf. também sua autobiografia "The Narrative of Sojourner Truth" em <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>.

No olhar dessas mulheres negras, havia a certeza de que não pertenciam àquelas famílias, pois seus filhos tinham que ser criados nas creches comunitárias das favelas ou por seus ancestrais. Apesar de todo o discurso branco familiar, elas permaneciam como outsiders within. Essas mulheres não tinham escolhas, pois ou eram mães soltas sendo o único sustento de sua família, ou precisavam ajudar nas despesas domésticas, haja vista que os valores recebidos pelos seus companheiros, em sua maioria, homens negros, não eram suficientes para a sobrevivência da família.

O estereótipo da mulher negra, segundo Gonzalez (1988b), desde o período da escravidão, passa da escravização à domesticação. Silenciada, a mulher negra, segundo a pesquisadora, é visível apenas para interesses sexuais ou no carnaval, quando, pelo patriarcado, recebe uma autorização para ser a rainha. Gonzalez destaca o conceito de interseccionalidade no discurso sobre como o racismo é atravessado por gênero, raça e classe. A autora critica a monopolização dos discursos epistemológicos, estadunidenses, que silenciam o debate na América do Sul. Resistindo à colonialidade, Gonzalez propôs um debate sobre a África e a América. Neste sentido, não há hierarquia de opressões para a mulher negra, necessitando somente identificá-las e combatê-las. Akotirene (2018) conversa com o pensamento de Collins (2016) quando afirma que:

Não existe hierarquia de opressão, já aprendemos. Identidades sobressaltam aos olhos ocidentais, mas a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois enxergá-las como identidades. (AKOTIRENE, 2018, p. 14)

É fundamental que nós, mulheres negras, usemos expor essas opressões através das nossas escritas, num ato de resistência e enfrentamento a todas essas formas de opressões. Evaristo potencializa suas ideias dialogando com Davis (2013) e hooks (2015), ao destacar a ideia dessa escrita/denúncia, num movimento feminista negro. Evaristo, em uma entrevista, destaca que:

A nossa história é outra. Primeiro porque o feminismo negro, se a gente for pensar, o feminismo das mulheres negras não nasce de uma teoria. Ele nasce de uma prática. Quando as mulheres brancas, de classe média, assumem essa luta feminista, elas assumem através de uma teoria, de um questionamento que a gente nem fez e nem podia fazer. A nossa atuação se dava na rua, no trabalho, na prática. [...] a nossa primeira luta não foi contra o homem negro. Foi contra o estado patriarcal branco burguês e, no qual, a mulher branca não teve e não

---

Esse discurso foi proferido como uma intervenção na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851.

tem nenhuma dificuldade de exercer sua condição de mando, de poder. Ela não tem nenhuma dificuldade. Quem passa pelo fundo da cozinha dessas mulheres é quem sabe. Então eu digo que a gente tem modos de ação e modos de concepção totalmente diferentes. (EVARISTO, 2018, p. 04-05)

A autora denuncia, através de suas narrativas, as inúmeras formas de opressões vivenciadas, e as personagens apresentadas são mulheres negras que se insurgem, após experienciarem as violências. Essas mulheres negras subalternizadas, às quais a autora dá vida em seus escritos, poderiam ser qualquer uma dessas mulheres do cotidiano que fizeram parte da infância da pesquisadora e que, através de suas memórias, deram forma a essas personagens. Evaristo nos diz:

E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhum personagem encarnar. Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo ao premeditado ato de traçar uma escrevivência. (EVARISTO, 2017, s.p.)

Com o apagamento dessas mulheres negras da pauta de discussões no Movimento Negro, Gonzalez desenvolve a categoria de Amefricanidade compreendendo o formato de uma América Ladina, onde todos/as estão inseridos/as, não apenas negros e indígenas. Para a autora:

[...] um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente teve trocado o t pelo d para aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: América Ladina. (GONZALEZ, 1998b, p. 69)

Gonzalez faz uma denúncia quando aponta a Amefricanidade em consonância com o racismo e o colonialismo, discutindo a necessidade das mulheres negras e LGBTQI+ terem visibilidade e voz nessa discussão. Não aceita a colonialidade de gênero que está implícita nesses discursos e práticas eurocentradas. A autora afirma:

E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando as marcas de africanidade que a constituem. (GONZALEZ, 1984, p. 226)

Neste sentido, compreendemos a importância de cada vez mais um número maior de pessoas negras ocuparem os espaços acadêmicos e de poder para enegrecer a produção intelectual, num processo de luta e resistência ao colonialismo e a colonialidade, resistindo e perpetuando a nossa existência.

Grosfoguel (2006) destaca a ideia de localização geo-corpo-política, que indica que mulheres negras têm uma maior dificuldade de ascender social, política e economicamente, pois estão mais afastadas desse conhecimento e dos privilégios brancos. É preciso descolonizar o feminismo para que a raça não seja um distanciamento no que tange às conquistas e à visibilidade desses corpos negros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atual conjuntura do Brasil e dos países não ocidentalizados sofre com os desmandos de um padrão colonial que destrói e deslegitima saberes outros e todas as formas e corpos que não estão formatados neste padrão.

No Brasil, corpos negros são alvos de extermínio, pois não há políticas públicas que garantam a vida da população negra. Os espaços dos morros e favelas que são compostos, em sua grande totalidade, por corpos negros são palcos de operações policiais e dos desmandos das milícias. Corpos negros exterminados fazem parte das estatísticas, cujos números são computadorizados. Mas não há soluções jurídicas para inquiridos que são protocolados como Autos de Resistência.

A chacina no Jacarezinho deixou 24 corpos negros taxados como bandidos, em mais uma operação policial, vítimas do extermínio por policiais despreparados e com práticas racistas e de aniquilamento. Mesmo os policiais negros que fazem parte das polícias civil e militar, não reconhecem corpos negros, vendo-os como inimigos, não percebendo que há um inimigo maior que precisa ser combatido, que é a falta de políticas públicas e a falta de uma abordagem respeitosa e legítima. Mata-se primeiro, para depois investigar se o alvo era ou não culpado. Para essas pessoas, não há corpos que mereçam viver nesses espaços.

Quantos são mortos por essa política de extermínio, sendo alvos de extorsão das milícias que, com práticas violentas, enxergam os moradores do local como potenciais fontes de aumentarem suas finanças, desrespeitando suas vontades e corpos?

As mulheres, nesses espaços sofrem uma tripla opressão, pois são vítimas dos estupros. Não possuem paz, uma vez que não sabem se os corpos dos seus serão poupados, num eterno desrespeito por alguém que escute o eco de seus gritos.

A invisibilidade dessas pessoas não se limita aos espaços da favela, pois mesmo aqueles que conseguem romper com o limite desses espaços são "confundidos" com bandidos, não possuem garantia da inviolabilidade dos seus corpos negros no asfalto.

Há quantos casos de jovens negros que são abordados, mesmo estando bem trajados, tendo carteira assinada e endereço fixo? Quantos corpos negros, mesmo ultrapassando o índice de baixa renda, sofrem com práticas racistas e violentas?

Ainda há muito pelo que lutar. Precisamos ocupar os espaços para que nossos corpos não sejam vistos como exceção nesses lugares. Nossos ancestrais resistiram e, por isso, estamos aqui. A cada jovem negro que ingressa nos espaços da academia, maiores serão as chances de resistência. Estamos todos/as presentes e desobedientes!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO, Sueli (2001) "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero." In ASHOKA, *Empreendedoras Sociais e TAKANO Cidadania (org). Racismos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano.* Disponível em: <http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>. Acessado em: 15/08/2021.

\_\_\_\_\_. *Mulheres em movimento. Estudos Avançados.* 17(49), p. 117-132, 2003.

COLLINS, Patrícia. *Aprendendo com o outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.* Revista Sociedade e Estado, v. 31, n.º 1, Florianópolis, jan/abril, 2016.

DAVIS, Angela. *Mulher, classe e raça.* Tradução Livre. Plataforma Gueto, 2013.

DE MORAES, Wallace (2020) *A necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil.* Revista Estudos Libertários - REL (UFRJ) Vol. 2 n.º 6/2.º Sem/2020 ISSN 2676-0619.

EMICIDA. "Mãe" [Part. Dona Jacira e Anna Tréa], *Em Sobre Crianças, Quadris, Pesadelos e Lições de Casa...* São Paulo: Laboratório Fantasma, 2015. CD.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória.* 3.ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ponciá Vicêncio.* 3.ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

\_\_\_\_\_. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional. 2015.

\_\_\_\_\_. *Poemas da recordação e outros movimentos*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

GONZALEZ, Lélia. "*A categoria político-cultural de amefricanidade*". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

\_\_\_\_\_. "*Por um feminismo afrolatinoamericano*". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

\_\_\_\_\_. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244. *Revista Fim do Mundo*, nº 4, jan/abr 2021.

\_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Negra. 2018.

GROSFOGUEL, Ramón. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronteirizo y colonilidade global*. Tabula Rasa. Bogotá – Colômbia. Nº. 4, 17-48, 2006.

HOOKS. bell. *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.º 16, p. 193-210, 2015.

JESUS. Carolina Maria. *Quarto de Despejo*. Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1960.

TRUTH, Sojourner. "*The Narrative of Sojourner Truth*" Disponível em: <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>. Tradução livre. Cf. também sua autobiografia.

**O SAGRADO FEMININO NEGRO:  
NOSSA VIRTUDE EPISTÊMICA CONTRA A ABSTRAÇÃO COLONIALISTA  
OCIDENTAL.**

*Andréa Maria do Nascimento Silva*

*Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal  
do Rio de Janeiro – PPGF/ IFCS/ UFRJ. Produtora Cultural.*

**RESUMO:** O presente artigo apresenta um resgate e ressignificação da existência feminina negra pensada fora do contexto dos expedientes colonialistas ocidentais. Nos quais conferem a esta mulher negra a marca do corpo escravizado, ou seja, os estigmas coloniais da diferença. Que pela dominação, desde a colonização até o desenrolar históricos dos dias atuais ainda impõe ao corpo negro feminino pela inferiorização a submissão e o embranquecimento do seu corpo e, conseqüente mente, a perda da consciência de si e do seu valor enquanto sujeito histórico. Pretende-se resgatar a importância da presença negra feminina a partir da sua coragem de luta e resistência, além de seu protagonismo na coletividade, no acolhimento, na beleza, na poesia que o ser mulher e negra traz consigo, pela sua história e pela sua valentia.

**PALAVRAS-CHAVE:** mulher, negra, sagrado, existência, resistência

**ABSTRACT:** This article presents a rescue and resignification of the black female existence thought out of the context of western colonialist expedients. In which they give this black woman the mark of the enslaved body, that is, the colonial stigmas of difference. Which, through domination, from colonization to the historical unfolding of the present day, still imposes on the black female body, through inferiorization, the submission and whitening of her body and, consequently, the loss of self-awareness and its value as historical subject. It is intended to rescue the importance of the black female presence from its courage of struggle and resistance, in addition to its protagonism in the collectivity, in the reception, in the beauty, in the poetry that being a woman and black brings with it, through its history and its bravery.

**KEYWORDS:** woman, black, sacred, existence, resistance.



## PRÓLOGO

Me dê licença, moça! Pois preciso falar em primeira pessoa da concepção emancipatória, que me tira da condição da margem, da exclusão, da invisibilização e do saber sem fundamento. Me chamo mulher e minha pele é preta, imprimiram no meu corpo o estigma da inferiorização e de uma existência sem importância.

Por isso tenho que marcar minha presença como acontecimento neste mundo falando por mim e não sendo falada por ele. Tenho que afirmar e reafirmar que esta estrutura de poder que se estabeleceu, este sistema que domina não me diz quem eu sou, porque para ele eu existo como objeto, sou fragmento de acordo com aquilo que eles querem usar de mim. Me colocam no mundo sob o prefixo “sub”; sub-humana, subalterna, mas escolhi ser subversiva por resistência e pela afronta!

Como me entendo inteira, me dedico a subverter esta ordem e me afirmar como sou. Sou corpo expansivo e o poder de expressão da minha gira vai muito além das vagas categorizações de caráter colonialista. Eu sou o que sou e isso basta!

Me reconstituí, encontrei a minha voz e abracei a minha liberdade no meu coletivo. Minha proposição é: meu mundo, junto com os meus, acontece na gira e no giro do movimento ao redor da minha saia!

A todas nós, as Marias, Molambos, Padilhas, Mugês, Eugênicas, Mahins, Marielles,  
Malês<sup>27</sup>.

*Laroyê! Mojubá!*<sup>28</sup>

---

27 Referência da representação feminina negra, inspirado no samba-enredo do GRES Estação Primeira de Mangueira, enredo “Histórias Para Ninar Gente Grande”, Carnaval de 2019.

28 Saudação em Iorubá ao orixá Exu que significa: Salve o grande mensageiro! Meus respeitos!

## O SAGRADO CORPO NEGRO FEMININO

*Okàn Mimó*<sup>29</sup>

Sou o espelho que te cega  
Sou correnteza que te afoga  
Sou a flecha que te acerta o alvo  
Sou a espada que transpassa o teu ser  
Sou potência além da sua limitada compreensão  
Jamais serei a existência estereotipada da sua abstração

O Estado, seu sistema e suas ideologias são dogmáticas, não se pode questionar. Seu modus operandi é opressivo, sua origem neste território é colonialista. No contexto da colonialidade, aos descendentes de povos que foram escravizados, a identidade histórica imposta foi a da exclusão.

Em toda estrutura do Estado, o nosso lugar permanece nas margens e é a partir deste espaço que nos organizamos e nos fortalecemos coletivamente. Na essência destas instituições, está a nossa inferiorização e subordinação, ou seja, na costela, fêmea, submissa. Nessa relação, onde se localiza o corpo negro feminino? Como afirma Lucy Parsons, somos as escravas dos escravos.

A busca pela emancipação dessa e de outras formas de controle e colonização dos nossos corpos deveria ser a razão humana negra feminina de ser. Ao patriarcado e suas instituições, defensores das governanças, mantenedores de privilégios, racistas, colonialista que nos querem, mulher negra, ainda no lugar da mucama, da submissão, afirmamos: Meu corpo não te pertence! Ele não é mais espaço para exercício de poder colonialista e patriarcal! Ele é o território primeiro do meu ser! É espaço sagrado, o centro da minha vida! Meu Ori<sup>30</sup>, meu núcleo! Celebração da nossa potência de existir.

Para este sistema, carregamos a marca do corpo escravizado e, por isso, somos reduzidas ao limite de uma abstração colonialista ocidental. Que, na realidade, em nossa práxis, somos a antítese do estigma de inferioridade imposto sobre a nossa existência.

Embora sob este estigma, sabemos que somos a virtude da transformação epistêmica em unidade e comunidade, aprendendo e protagonizando no coletivo experiências de resistência, enfrentamento e liberdade. O que aprendemos, apreendemos

---

29 Expressão em Iorubá que significa “coração sagrado”, que pode, também, significar “consciência sagrada”.

30 Palavra em Iorubá que significa cabeça refere-se à intuição e ao destino.

amarrando na barra da nossa saia e levando conosco como conhecimento para a vida. É o que ensinamos, passamos adiante pela poesia inscrita na nossa oralidade. É o lugar onde a simbologia da palavra encontra na imagem, carregada de significados e valores culturais, de nossas iyás.

Essa dinâmica é a essência da vida nos espaços de resistência das culturas afro-brasileiras. Nossa linguagem, nosso modo de vestir, de pensar e de ser no mundo. Somos uma grande parcela da população, nós, mulheres negras, trabalhadoras, pobres, sendo obrigadas a nos reinventar e superar dificuldades cotidianamente. Muitas vezes na nossa história, no nosso caminho, nem temos idade o suficiente para as experiências de opressão que carregamos. Invisibilizadas, subalternizadas, ainda objetificadas pelo sistema. Não vivemos em plenitude das nossas potencialidades. Somos categorias viventes, governadas pelo Estado, sobreviventes de um mundo em que, em toda a sua estrutura, o único lugar reservado para nós é o da servidão.

Este constructo social se revela na ideologia, numa abstração que abarcaria variabilidades e parcialidades do que seria o lugar da exclusão do sujeito feminino negro. Não existe o manancial de unidade social, nem mesmo as interligações e a beleza defendidas pelos teóricos da democracia racial. É tudo um grande engano.

Na realidade, nos espaços que frequentamos, que ocupamos, somos muitas e vivenciamos, uma a uma em nossa singularidade, todas as investidas ofensivas, opressivas da existência preta feminina em todos os lugares. Mas seguimos existindo, resistindo e enfrentando desde o nosso território.

O ser mulher negra não é o grande objeto uniforme, a completude, a totalidade, a categoria social. Esta é uma ideia colonialista de dominação, despersonalizando e desumanizando para controlar nossos corpos. Esta lógica foi uma estratégia para separar governantes e governados, senhores e escravos e as escravas dos escravos, como ressalta Lucy Parsons (1905). Um caminho dicotômico para dividir e governar. O bem e o mal, a mente e o corpo, a santa e a bruxa, o céu e o inferno.

Pensar o feminino a partir da vivência das mulheres negras e dos espaços que elas ocupam é em sua essência pensar o modo de vida na coletividade. Podemos observar essa realidade nas comunidades e nos terreiros. A partir de uma ótica libertária, estes afetos foram construídos e ressignificados no modo de ser avesso à lógica da dominação, individualista e de acumulação. É acolhimento, partilha e ajuda mútua.

Fora deste contexto, como seria se este corpo negro feminino fosse despido de toda essa categorização que o marcou como subalterno, um corpo para o trabalho, para a exploração?

Essa ideia abarcaria todo o corpo negro feminino, concebido fora do determinismo biológico, dos papéis sociais de gênero e da colonialidade que ainda nos aflige. Sabemos quem, dentro desta dinâmica, nos nomeia, nos controla, nos limita. O feminino pertence e habita em todas nós que nos compreendemos assim em nossa essência. Pois quem mais pode nos definir além de nós mesmas?

O que determina o que somos, mulheres negras, é a sagrada experiência de sermos nós mesmas, a nossa corajosa capacidade de resistir e lutar, sem sucumbir a uma norma imposta que não nos representa. É assim que marcamos nossa presença e encontramos nossa voz para nos posicionar e não mais ser posicionadas pelo sistema. Esse sagrado é a coragem de não permitir que algo fora de nós mesmas diga quem somos, isso é algo que nos pertence. Fanon (2020) ressalta que nos expressar, falar é existir absolutamente para o outro e essa cosmopercepção é algo de uma potência extraordinária.

A racionalidade dominante vem de um lugar que não é o nosso e essa ideia deve ser duramente rejeitada, pois a nossa experiência material, a nossa razão tem origem no nosso saber, na nossa relação e experimentação sensível do mundo. O humano em suas dimensões e as possibilidades substanciais da nossa existência, a realidade experimentada, a relação com a memória, a experiência sensível; é dessa complexidade que vem o nosso pensamento. A poética contida na oralidade, nas experiências, nos significados da vida de cada mulher negra no mundo representada é o encontro com os afetos que nos transporta para a sensibilidade da aproximação e da vivência coletiva.

Ontologicamente, ser mulher negra é, de certa forma, não por vontade nossa, receber, como marca de uma estrutura racializada, as cicatrizes que nos reduzem em potência, ou seja, biologicamente determinada como inferior, incompleta e socialmente determinada como a “costela” de alguém ou reprodutora de mais corpos para exploração. A ruptura com essa determinação é urgente, para que possamos viver a nossa emancipação e não mais em uma existência que não tem a vibração da vida em si. Neste processo, Beatriz Nascimento levanta uma importante questão e afirma:

Não será possível que tenhamos características próprias, não só em termos “culturais”, sociais, mas em termos humanos? Individuais? Creio que sim. Eu sou preta, penso e sinto assim. (NASCIMENTO, 2021, p. 40)

Sempre passamos pelo constrangimento de vivenciar alguém descrevendo ou mostrando um mundo em que não estamos nos situamos, isso traz um desequilíbrio psíquico devastador. É como olhar no espelho – a sociedade – e não se ver nele. A consequência ontológica da invisibilização é que, apesar da sensação de presença, não estamos lá. É a realidade do não ser. E quando somos invisibilizadas, quando nos enxergam, somos vistas como ameaça, e então somos violentadas, humilhadas, desumanizadas, até mortas.

“O afrodescendente que pesa sete arrobas e não serve nem para procriar”, o corpo de uma mulher negra da favela que é arrastado por uma viatura policial por quilômetros, entre outras demonstrações prontamente justificadas, e quem teve a coragem de levantar a voz, prontamente silenciados e acusados de vitimismo. Se naturaliza o racismo como normal. De acordo com Fanon (2021), a realidade é que um país colonial é um país racista e numa cultura com racismo, o racista é, pois, normal.

A política de marginalização dentro de grupos oprimidos faz parte da política de opressão, e a desconexão das opressões faz parte dessa política. É do interesse de muitos evitar o reconhecimento do entrelaçamento das opressões, mas não é do interesse de ninguém tanto quanto no interesse do cidadão puro e racional, do cidadão com plenos direitos. Por essa razão vejo uma fertilização cruzada entre a lógica da pureza, usada para excluir membros de grupos oprimidos da esfera cívica pública, e a separação e desconexão das opressões. O esforço de libertação que torna essas opressões claras necessariamente envolve uma disputa, porque o entrelaçamento é constantemente bloqueado dentro de grupos oprimidos através da marginalização de seus membros opacos. (LUGONES, 2003, p. 217)

Para os privilegiados do sistema, é maravilhoso ter uma sociedade que espelhe a sua “supremacia” e seu poder econômico, seus plenos direitos; no entanto, essa organização social, esse mundinho, sempre precisará submeter aqueles outros a fazer o trabalho pesado. É um sistema de cultura que exige que tenhamos uma identidade singular racial como norma no poder. E essa identidade, culturalmente instituída, tem suas contradições, pois o privilégio econômico aponta o ser branco como normal e eles se sentem seguros quanto a isso, mas quem irá fazer o trabalho pesado desta sociedade? Quem irá plantar e fazer todas as colheitas? Quem irá esfregar os pisos, limpar os banheiros, cuidar da cozinha, dar banho nas crianças? É dessa forma que surgem as demandas sociais de classes. E, com isso, as formas de regular as relações com aqueles que precisam ser tolerados neste sistema. Como diz Fanon (2020), o negro é, no pleno sentido da palavra, uma vítima da civilização branca, por uma imposição cultural

carregada de signos hierárquicos, opressivos, violentos. Um sistema de valor normativo de uma cultura na qual se decreta unilateralmente uma existência hierarquizada, onde o valor e a virtude estão pautados em definições egocentristas e sociocentristas.

Nós, descendentes de povos explorados, somos desumanizados, lançados desprotegidos numa organização social que não foi construída para nos integrar, mas para prontamente nos submeter, nos usar e, de acordo com seus interesses, nos criminalizar. Em outros termos, temos uma mão de obra não branca, com baixos salários, que, no melhor dos cenários, é uma população descartável. No nosso caso, Lélia Gonzalez afirma que:

Os grupos racialmente subordinados são as minorias que integralizam o processo de colonização. O privilégio racial é um dos pontos-chave dessa posição, uma vez que ele evidencia como, em todos os níveis, o grupo branco foi o beneficiário da exploração dos grupos raciais. Os aspectos culturais e políticos das relações raciais demonstram como o branco afirmou sua supremacia às expensas e em presença do negro. Ou seja, além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais-valia psicológica, cultural e ideológica do branqueamento articulada com o mito da democracia racial. (GONZALEZ, 2020, p. 33)

Além disso, uma das formas mais eficazes, o *modus operandi* do Estado e suas instituições colonialistas, para o descarte de indivíduos pertencentes aos grupos racializados e explorados é a racionalização a partir de aparatos ideológicos e jurídicos como fonte de justificação das violências praticadas. Sendo a pior delas a constante recusa em vê-las como humanos que são. E viramos a puta, o bandido, a mulher de bandido, a macaca, o índio, o vagabundo, o traveco, a bixa; lista de justificativas para a brutalidade não tem fim.

E, com tudo isso, a degradação do corpo negro feminino é uma das mais cruéis. Não se trata apenas da apuração da raça, mas de todas as marcas que ela carrega consigo, como a cultura da pobreza, a família desestruturada, a sexualidade fácil, são as marcas do fetiche colonial e do imaginário patriarcal das fêmeas bestiais. Uma imagem carregada de signos de deturpações e símbolos equivocados que não compreendem a sua existência. Ser mulher negra, na verdade, é algo que parte desta história, de ressignificação e resistência, em que sua existência é o pilar da sua comunidade, esse é o signo que a representa, o seu fundamento, como diz Lélia Gonzalez:

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. (GONZALEZ, 2020, p. 40)

Silvia Federici (2017) também afirma esta relação que está na essência do ser feminino negro, ressaltando que a mulher negra era o coração da sua comunidade, elas eram obstinadas, valentes e defensoras da sua cultura, da sua linguagem, dos seus turbantes, dos seus saberes, os quais eram transmitidos pela tradição da oralidade tão presente nestes espaços.

Elas redefiniram e ressignificaram seu modo de vida fundamentado em sua sobrevivência e resistência a todas as formas de opressão. Esse espírito sagrado, valente, é nossa herança mais preciosa, nos confere a coragem de recusar a vitimização, pois ainda que escravizadas, o nosso espírito jamais se curvara diante da tirania do opressor.

O retrato ocidental colonialista da mulher negra foi construído a partir de uma história de violência e inferiorização, é a marca do ferro em brasa ferindo nossa carne. Quando se fala de mulheres negras dentro de um contexto de experiências de enfrentamento e liberdade, em que o processo de docilização e submissão dos seus corpos fracassou, a subalternização e a desqualificação da sua história é protagonizada pelo discurso e por narrativas degradantes de categorização restritiva, limitadora, que a situam como aberração quando ela se encontra fora de uma hierarquia onde o homem é referência e ela não se enquadra e muito menos se percebe na condição circunscrita na sociedade pelo gênero mulher.

Podemos observar nas narrativas históricas da rainha Nzinga Mbande descrita, em relatos de padres europeus, que tiveram a possibilidade de ver de perto o seu modo de vida, o seu saber, a sua cosmo percepção do mundo, da vida e sobretudo da sua luta contra a ocupação portuguesa em seu território – os reinos de Ndongo e Matamba em Angola – e seu enfrentamento contra o tráfico de pessoas escravizadas.

Eles a descrevem como uma aberração, feroz, incompreensível, pois no seu imaginário já estava consolidado o modelo social inferior feminino negro aceito como normal. Certamente, não compreendiam a inexistência desse modelo na África, uma mulher negra, forte, valente, insubmissa, guerreira; a rainha que se chamava rei. Nzinga Mbande guerreava pela liberdade do seu povo.

Como Cleópatra, Nzinga era toda dedicada aos prazeres dos sentidos, à volúpia e ao luxo. Vestia tecidos finos da terra, mas também sedas, veludos e brocados, vindos da Europa. Carregava-se de joias, ouro, prata, cobre, ferro, corais; tinha sempre a coroa na cabeça. Andava descalça segundo o costume da terra. Não comia muito, mas bebia bastante. Gostava de vinho generoso. Fumava muito. Gostava de jogar, mas se ganhasse, dava o ganho aos perdedores. Gostava muito de caçar. Era muito lasciva, e desonesta nos prazeres da carne e muito ciumenta dos seus amantes. A certa altura, decidiu que não queria ser chamada Rainha, mas sim Rei. (GAETA, 1656, p. 102)

A linguagem carregada de uma simbologia dicotômica, dominadora, hierárquica do ser feminino, evidentemente, mas, ainda assim, foi insuficiente para descrever e explicar o esplendor de uma mulher negra que nunca, sequer, baixou os seus olhos para que eles nem em pensamento a submetessem.

Ela tinha uma coragem tão de macho, que costumava fazer da guerra um divertimento, e conseguia seduzir de tal modo os escravos dos Portugueses, que estes acabavam por fugir em grandes bandos. Era de um humor feroz e bárbaro, odiando mortalmente os Portugueses, a quem não dava nenhuma chance, vivendo à maneira dos Jagas em tendas de campanha. Antes de iniciar uma expedição militar, sacrificava vítimas humanas ao seu Ídolo, para saber de antemão o sucesso que teria. Para celebrar esta horrível festa, vestia fatos de homem, sumptuosos à sua maneira, rodeados de peles de animais, à frente e atrás, trazia um punhal pendurado ao pescoço e um machado à cintura; e, tendo na mão um arco e flechas, dançava ao som de dois sinos de ferro, com tanta agilidade como um homem jovem. (DAPPER, 1648, p. 410)

Para além da resistência, o espírito do enfrentamento contido na rainha Nzinga Mbande também compõe por herança a essência sagrada da mulher negra. Para contrariar e subverter o discurso colonialista ocidental de submissão do corpo negro feminino ao longo do tempo. Existência negra feminina é presença que não se curva.

Nossa representação é espelho que reflete luz intensa para cegar aqueles que nos querem submissas, é ventania no giro da nossa saia que nos leva onde devemos estar presentes. Temos o Ori descendente daquelas que superaram o Atlântico e possuímos a confluência nativa das matas na ancestralidade que nos organiza de dentro para fora, e a reafirmação da nossa vibração em existir que coloca as nossas certezas no lugar.

Este sagrado também é insurgência capaz de nos fazer emergir em potência capaz de realizar aquilo que a dominação ocidental tirou de nossas mãos, as nossas experiências de liberdade protagonizadas a partir do nosso lugar. Ou seja, o terreiro, a favela, a periferia. O sagrado é o que opera nosso encantamento no mundo e o nosso mover-se sobre essa terra. O poder “*ntu*” em nós, uma força ancestral que representa aquilo que é – o meu ser – e aquilo que existe – meu agir no mundo –, imanência negra em unidade, em confluência, em singularidade, coletividade e potência.

## **ERA UMA VEZ O ESTADO**

Eis que se fizeram trevas sobre esta terra! Quando a primeira missão civilizatória envenenada e embrutecida pelo poder colocou de joelhos o primeiro homem, violou a



primeira mulher e reduziu o primeiro ser humano à desgraça da escravidão, arrancando de si sua humanidade e oferecendo em sacrifício toda a sua descendência. Santificaram a violência e a transformaram em leis, em direitos; elevaram aos céus uma abstração, como a ideia da justiça, do belo, de pureza e da igualdade e deixaram aqui na Terra a crueldade, a indignidade e a tirania para submeter e impor uma resignação àqueles povos, chamados outros, que sofrem nas mãos daqueles que os exploram, os oprimem e os asfixiam até o mais profundo do seu ser.

Assim se forma o Estado brasileiro, esta forma de organização social cujo sistema é filho legítimo do colonialismo, no qual se estruturou a partir da produção de uma subjetividade em seu povo alicerçada na violência da evangelização. Um sistema de poder que objetifica e submete seu povo à humilhação de ser governado por ele. Estrutura de poder que nos faz escravos. Quando somos conduzidos a obedecer aos governos ocidentais e suas instituições, estamos sendo privados da nossa própria capacidade de pensar.

A nossa vida em sua plenitude é retirada de nossas mãos. Nosso espírito se curva dentro de nós em submissão e toda a nossa potência é esvaziada de nós mesmos. Vai além da colonialidade que nos aprisiona. Vai além da retirada da nossa humanidade. Ela nos define, nos sujeita a partir de uma abstração e, em nosso ser, sabemos que somos muito mais complexos do que as categorias que nos são impostas como determinação do nosso ser.

É uma nação construída e mantida pela força, submetendo corpos insubmissos. Simone Weil (1940) trata do uso da força como forma de submissão e escravização dos povos. Pensando em subjetividade e na coletividade daqueles que se encontram sob a dominação, a força e suas variações (brutalidade, violência, morte, medo), como arma de submissão daqueles que estão no poder, transformam o ser humano em coisa para ser usada de acordo com seus interesses.

E esse corpo transformado em coisa morre em vida quando sua alma tem de conformar-se, contorcer-se e dobrar-se em si mesma, constrangida em tudo, morta em vida pela violência da submissão.

Mas há seres mais infelizes que, sem estarem mortos, se tornaram coisas para o resto de suas vidas. Não há em seus dias nenhum jogo, nenhum vazio, nenhum campo livre para algo que venha deles próprios. Não são homens que vivam mais duramente do que outros, colocados socialmente mais abaixo do que outros; é uma outra espécie humana, um compromisso entre homem e cadáver. Há uma contradição do ponto de vista lógico no fato de que um ser

humano seja uma coisa; mas quando o impossível se tornou realidade, a contradição se torna na alma dilaceramento. Essa coisa aspira a cada momento ser um homem, uma mulher, e não consegue, em nenhum momento. É uma morte que se estende ao longo de toda uma vida: uma vida que a morte congelou muito tempo antes de suprimi-la. (WEIL, 1940, p. 323)

Quando a alma humana subjugada diante do poder precisa se contrair dentro de si pela objetificação, subalternização e submissão, ela se contorce e padece na violência do não ser. Ela é só matéria, se torna um cadáver antes de ser e sabe que, ainda pensando, não pode pensar mais nada. A objetificação humana é contradição. A natureza humana é ser alma vivente e não coisa explorável, utilizável, descartável.

Segundo Federici (2017), o Estado tornou-se gestor supremo das relações de classe e o supervisor da reprodução da força de trabalho – uma função que continua desempenhando até os dias atuais – e, da mesma forma, também legislava contra o que seria considerado o crime de vadiagem.

A subjetividade do europeu que veio para explorar as Américas era de um contexto de formação através do processo de expropriação, privatização de terras comunais e controle de insubmissos do seu sistema pela violência. Esta forma de poder:

instituiu uma política sexual que transformou o antagonismo de classe em hostilidade e violência contra mulheres pobres na Europa. E como forma de conter e controlar as revoltas de trabalhadores expropriados de suas terras, as autoridades descriminalizaram o estupro e sua forma coletiva de violência contra mulheres como uma prática comum. Essa legalização do estupro criou um clima intensamente misógino que degradou todas as mulheres, insensibilizou a população frente a violência preparando o terreno para a caca as bruxas. (FEDERICI, 2017, p. 103-104)

Neste período, o preço da manutenção do poder foi sempre a morte e a violência infringida ao ser outro. Estes foram os colonizadores, com este espírito, esta cultura, que vieram explorar, ou seja, expandir seu processo “civilizatório” nas Américas. A raiz da construção do Estado são as forças do poder, a nobreza, a burguesia e o clero, que legalizaram práticas abomináveis em favor da manutenção de seu poder, privilégios e acima de tudo a acumulação de riquezas às custas da exploração da força de trabalho de pessoas escravizadas. Esta realidade está na essência da cultura ocidental de caráter racista, patriarcal, euro-cristão.

A classe dominante europeia lançou a ofensiva global que, ao longo de ao menos três séculos, mudaria a história do planeta, estabelecendo as bases do sistema capitalista mundial, no esforço implacável de se apropriar de novas

fontes de riqueza, expandir suas bases econômicas e colocar novos trabalhadores sob seu comando. Como sabemos: a conquista, a escravização, o roubo, o assassinato: em uma palavra a violência foi o pilar desse processo. (FEDERICI, 2017, p. 116)

O capitalismo foi construído a partir do roubo como fonte de apropriação de riquezas e a violência marcada pela escravização como forma de controle da força de trabalho pela exploração. Toda a economia capitalista foi construída sob essas bases perversas.

A constituição do indivíduo e da cultura concernente a este sistema foi feita a partir de um histórico de disciplinamento dos corpos, tanto pela violência, como pela política de exclusão. E seus ideólogos transformaram potencialidade humanas em disciplina para atender aos interesses do poder, em outras palavras, do Estado e da igreja.

A dicotomia do bem e do mal, do corpo e do espírito da moral cristã ainda domina o imaginário social até os dias atuais. O projeto político de formar um novo tipo de indivíduo moldado para a disciplina do trabalho ganhou força com a “divisão ontológica” cartesiana, uma divisão entre os domínios puramente mental e outro puramente físico, onde o espírito é elevado e imortal e o corpo uma máquina perecível, separada de qualquer qualidade racional (FEDERICI, 2017).

A ordem das coisas se estabelece de forma dogmática apoiada ideologicamente pela igreja. Nesse sentido, pela divindade salvadora da humanidade, são instituídos seus eleitos, inspirados e preparados a conduzir este projeto. Bakunin discorre sobre esta determinação como algo que degrada a natureza humana. Ele afirma:

Proclamar como divino tudo o que se encontra de grande, de justo, de real, de belo, na humanidade, é reconhecer implicitamente que a humanidade, por si própria, teria sido incapaz de produzi-lo; isto significa dizer que, abandonada a si própria, sua própria natureza é miserável, iníqua, vil e feia. Eis-nos de volta à essência de toda religião, isto é, à difamação da humanidade pela maior glória da divindade. (BAKUNIN, 2014, p. 68-69)

Para complementar a citação do autor, vale ressaltar “pela glória da divindade e de seus escolhidos”. A sua finalidade histórica é produzir submissão àqueles que se encontram no poder, além de conduzir o próprio indivíduo a ter uma consciência autopunitiva e obediente e sem dignidade. São leis contrárias à dignidade humana. É importante destacar que essa difamação humana é elevada a níveis de uma crueldade singular no processo de colonização, onde indígenas, que são povos nativos, e os negros

africanos sequestrados e escravizados são reduzidos a coisa explorável, corpos para o trabalho forçado, mortos em vida.

Do poder de transformar um homem em coisa fazendo-o morrer procede um outro poder – prodigioso sob outra forma – o de transformar em coisa um homem que continua vivo. Está vivo, tem uma alma; no entanto, é uma coisa. Ser estranho: uma coisa que tem uma alma; estado estranho para a alma. Quem dirá quanto lhe custa a cada momento, conformar-se, torcer-se, dobrar-se sobre si mesmo? Ela não foi feita para viver numa coisa; quando é constringida, tudo nela padece de violência. (WEIL, 1940, p. 321)

A disciplina social deste período da história se estabeleceu a partir de um teatro de horrores, com a promoção de execuções daqueles insubmissos, hereges, feiticeiros, endemoniados, resistentes às regras sociais impostas pelo Estado e pela igreja., além das demonstrações do corpo humano como uma máquina através de dissecações públicas de corpos humanos. A disciplina social se deu com a violação do seu corpo, degradação da sua dignidade e potência, reforçando, pela violência, a necessidade de se renunciar ao próprio corpo e se dedicar à elevação do espírito através do controle da própria natureza humana.

Neste cenário, o corpo se torna o objeto de controle do poder, e o intuito deste projeto é domesticar para servir à produção de riquezas para o Estado e seus privilegiados. Tudo isso com benção da igreja e sua doutrina ideológica da salvação e do sofrimento eterno para os desobedientes. Uma forma de escravização do corpo pobre para o trabalho, do corpo feminino para o espaço privado da casa e para a reprodução de novos trabalhadores.

Depois do furor contra os rebeldes pelas execuções, dissecações, demonstrações de força e violência, o controle do corpo é instituído por uma psicologia de medo, de terror, onde o espírito da razão, a mente controla o próprio corpo, a máquina da sua decadência.

Ao dissociar de seu corpo, o eu racional se desvinculava certamente de sua realidade corpórea e da natureza. Sua solidão, sem dúvida, seria a de um rei: no modelo cartesiano, de pessoa não há um dualismo igualitário entre cabeça pensante e o corpo-máquina. Há apenas uma relação de senhor-escravo, já que a tarefa principal da vontade é dominar o corpo e o mundo natural. No modelo cartesiano de pessoa se vê, então, a mesma centralização das funções de mando que neste mesmo período ocorria com o Estado: assim como a tarefa do Estado era governar o corpo social, na nova subjetividade, a mente se converteu em soberana. (FEDERICI, 2017, p. 270)

Essa dicotomia, que se converteu em hierarquia social, permanece em vigor com todo o seu caráter opressivo e racializado nos moldes colonialistas, impondo por suas leis

a subjetividade passiva obediente a uma hierarquia entre poderosos e submissos, governantes e governados, senhor e escravo.

## ATRAVESSAMENTOS PATRIARCAIS

Estamos atravessando um momento de acirradas discussões acerca do que vem a ser o feminismo e quais os grupos que de fato ele representa. Temos uma ideia clara de que o feminismo, com seu aporte universalista, não contempla os anseios, dificuldades e as aspirações de mulheres descendentes de povos escravizados. Como afirma Julieta Paredes (2010):

O feminismo no ocidente responde às necessidades das mulheres em sua própria sociedade: desenvolveram lutas e construções teóricas que buscam explicar sua situação de subordinação. Ao se estabelecer no mundo das relações coloniais, imperialistas e transnacionais, essas teorias tornam-se hegemônicas no âmbito internacional, invisibilizando assim outras realidades e outras contribuições. (PAREDES, 2010, p. 75)

As realidades invisibilizadas, citadas por Paredes, são exatamente aquelas da existência, da luta e da resistência de mulheres negras e indígenas por gerações. No contexto da colonialidade, aos descendentes de povos que foram escravizados, a identidade histórica imposta foi a da exclusão. Em toda estrutura do Estado, o seu lugar permanece nas margens e é a partir deste espaço que nos organizamos e nos fortalecemos coletivamente.

Dentro de uma perspectiva libertária, precisamos entender que a estrutura de poder estatal não foi constituída para nos abrigar. Neste contexto, somos incluídos ainda como um corpo a ser explorado e colocado a serviço dos seus privilegiados. Para uma melhor compreensão do que essa realidade representa desde a colonização, precisamos falar sobre o apagamento histórico, o estigma colonial da diferença e as governanças institucionais do Estado (MORAES, 2018) que nos mantêm nos patamares mais baixos das desigualdades sociais e econômicas neste sistema. De acordo com Wallace de Moraes:

Nas sociedades capitalistas contemporâneas, o Estado é governado por diferentes governanças institucionais que nos subalternam/governam, a saber: governança econômica, governança política, governança sociocultural, governança jurídica e governança penal. Assim fica claro que nem toda governança está sujeita ao voto universal. (MORAES, 2019, p. 21)

A colonização e o apagamento histórico foram projetos ditos civilizacionais que só contribuíram para dilacerar a dignidade de outros povos, ao passo que sofremos com essa realidade até os dias atuais. Sempre que tentamos nos levantar contra essa forma de poder que nos oprime, esbarramos na humilhação que nos estrangula e no racismo que nos asfixia em nossa subjetividade. Ainda somos colocados na posição de descendentes de uma categoria que foi tornada subumana pela colonização e sofremos com este estigma que é usado, frequentemente, para desqualificar nossa existência e presença nos espaços. Uma relação perversa estabelecida por uma sociedade escravista, como afirma Neusa dos Santos Souza (1983) ao caracterizar os antecedentes históricos de uma ascensão social do negro no Brasil e a construção da sua emocionalidade. Ela afirma:

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. (SOUZA, 1983, p. 19)

O sistema em que vivemos é resultante de uma estrutura escravista colonialista que demarcou o nosso lugar na margem da sociedade e que permanece afirmando a nossa existência e tudo aquilo em que acreditamos como inferior. É neste contexto que se faz importante falar das governanças institucionais, pois elas conservam a hierarquia de poder cujo objetivo fundamental é manter a subjugação, a subordinação, a exploração e o controle dos nossos corpos negros.

Wallace de Moraes (2018) nos apresenta cinco tipos de governanças institucionais: jurídica, política, econômica, penal e sociocultural, e define que “em suma as governanças institucionais podem ser resumidas como a casa grande, enquanto os governados habitam a senzala” (MORAES, 2018, p. 86). Todas elas nos afetam de forma direta, porém, para tratar da questão da mulher negra, a governança sociocultural nos apresenta elementos fundamentais no que diz respeito ao controle do corpo feminino negro, pois nesta forma de governança abrigam-se duas instituições que têm, ainda hoje, um papel importante neste processo: tais instituições são a igreja e a família, pois ambas convergem para o que se instituiu como o domínio patriarcal. A busca pela emancipação definitivamente desta forma de poder e controle dos nossos corpos é a razão humana feminina de ser. A essência desta governança sociocultural está na nossa inferiorização e subordinação, ou seja, na costela e na esposa pura, casta e submissa.

Lélia Gonzalez (2018), ao tratar do lugar da mulher negra na sociedade brasileira em suas afirmações, conseguiu visualizar em cada descrição da condição da mulher negra

na sociedade a presença do poder patriarcal como forma de opressão, seja a mulher ainda vista como mucama para servir aos caprichos domésticos das senhoras, donas de casa, e às necessidades dos seus senhores, dominadores, ou seja, na dupla jornada da submissão e humilhação imposta a ela. Ou naquela também presente quando ela fala da mulata “produto exportação”, em que elas “submetem seus corpos expostos para o deleite dos turistas e dos representantes da burguesia nacional” (GONZALEZ, 2018, p. 46). Ela ainda recita um velho ditado “preta pra cozinhar/ mulata pra fornicar/ branca pra casar”, trecho que nos remete a uma imagem nitidamente patriarcal e cruelmente racista.

Historicamente, as formas de poder se perpetuam e se renovam conforme ressalta Julieta Paredes (2015). Ela explica que, dentro do feminismo comunitário – neste caso em que ela está inserida, se refere à sociedade aymara –, o grande sistema de poder responsável pelas opressões sofridas pelas mulheres, principalmente, sua comunidade e a natureza, é, em sua essência, o poder do Patriarcado. Sua afirmação parte de um questionamento:

O que é essa ordem milenar capaz de mudar rostos–escravidão, feudalismo, capitalismo–assim reciclando a opressão e, em primeiro lugar, a opressão das mulheres, o resto da humanidade e da natureza? Chama-se Patriarcado. O patriarcado se recicla e se alimenta das mudanças sociais, incluindo as revoluções, porque essas revoluções e processos sociais não foram construídos, nem, desde então, para e com as mulheres. O Patriarcado afina seus tentáculos, corrige suas formas brutais de operar e relança opressões com instrumentos cada vez mais sutis e difíceis de detectar e responder, instrumentos que confundem, enganam e precisam de maior sagacidade de análise. Em *A Sociedade no Estado e com um Estado Despatriarcalizado* (2008), refletimos sobre a jornada histórica da concepção do Patriarcado. Indicamos que se trata de um termo que apareceu na Bíblia para falar do patriarcado de Jesus na tradição religiosa judaico-cristã, mas que para trazê-lo ao debate político deve ser contextualizado com o modelo neoliberal (colonial e patriarcal). (PAREDES, 2015, p. 106)

Trazer para discussão a contextualização cristã nos remete ao posicionamento da igreja em todo o processo de colonização e subjugação dos povos originários violentados em seu território, assim como dos povos africanos sequestrados, objetificados, vendidos e expostos a todo tipo de violência. As mulheres colonizadas, na divisão binária de gênero, nem eram consideradas mulheres, elas eram tratadas como fêmeas bestiais (LUGONES, 2014) possuídas pelo demônio, como a representação do mal na tradição cristã. De acordo com Maria Lugones:

Colocar a colonizada contra si própria estava incluído no repertório de justificações de abusos da missão civilizatória. A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas

em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. (LUGONES, 2014, p. 938)

O Estado, o mundo ocidental da forma como está organizado, segue todos os preceitos e expedientes do poder colonial – patriarcal, racista –, um sistema-mundo onde fabricamos a arma que nos fuzila e a prisão que nos encarcera e nos priva da liberdade. Nossas mãos permanecem vazias e, se protestarmos, somos brutalmente condenados. Como mulheres, se não ousarmos pensar livremente e ter uma visão crítica da vida, somos condenadas a tornarmo-nos escravas do Estado, da família e da igreja e, dessa forma, mulheres, sobretudo mulheres negras, se tornam instrumentos passivos das instituições e trabalham resignadamente pela sua escravidão (MOURA, 1932). Por consequência, podemos entender que a herança que se tem da colonialidade é uma estrutura de poder que construiu as suas bases na exploração, no racismo e na violência; é neste contexto em que estamos inseridos e, por isso, por essa divisão hierárquica é que nos encontramos nos lugares ainda excluídas pelo paralelismo entre a cor da pele negra e a posição social inferior (SOUZA, 1983).

Contextualizar o que nos oprime historicamente nos permite visualizar caminhos para além de uma resistência, a partir dos lugares que nos fortalecem e, assim, conseguir avançar na direção certa, enfrentando o que nos esmaga subjetivamente, desconstruindo a ideia de resignação e aceitação de uma condição de submissão, que hoje podemos ver, com clareza, que não é imanente a nós mulheres negras, indígenas, pobres, das periferias e favelas; mas sim uma imposição de um projeto de dominação dos nossos corpos.

Julieta Paredes (2010), ao falar sobre nossos corpos, ressalta nossa potência de existir a partir da experiência de liberdade individual e coletivamente.

Nossos corpos são o lugar onde as relações de poder vão querer nos marcar para a toda vida, mas também nossos corpos são o lugar da liberdade e não da repressão. Nossos corpos em outros de seus atributos possuem uma existência individual e coletiva ao mesmo tempo e se desenvolve em três campos: vida cotidiana, a própria biografia e a história de nossos povos. (PAREDES, 2010, p. 99)

Quando uma mulher negra adentra os espaços construídos para os privilegiados, sempre há a expectativa de que ela esteja ali para servir. É assim que a casa grande do mundo ocidental nos enxerga. Este é o estigma que ainda carregamos. Anseio pelo dia em que nossa presença em qualquer espaço seja vista naturalmente, de forma que não precisemos mais nos impor.



## EXISTÊNCIA É RESISTÊNCIA

[...] a partir de agora, seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado [...] a condição da mulher escrava revela de uma forma mais explícita a verdade e a lógica da acumulação capitalista [...] o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres. (FEDERICI, 2017, p. 178)

Silvia Federici (2017) situa historicamente a nossa condição de mulheres e a funcionalidade do nosso corpo invadido pelo sistema, pelo patriarcado, pelo Estado, considerando também o racismo que atravessa todo esse processo e projeto de poder que se estabeleceu aqui, no Brasil.

Somos a descendência de um povo explorado e somos a geração preparada e sonhada por eles para enfrentar, pois somos a insurgência neste mundo que ainda persiste em nos enxergar como subalternos. De acordo com Neusa dos Santos Sousa (1983), nós lutamos contra a maré da dominação e, assim, vamos conquistando os espaços que há muito pouco tempo eram expulsivos para aquelas, como nos mostra Lélia Gonzalez (2018), de boa aparência, ou seja, mulheres brancas.

Nosso corpo negro já foi apenas espaço de controle e dominação, mas, quando nos voltamos para nossa cosmologia e nossa episteme, compreendemos que nosso corpo, território primeiro do nosso ser, é espaço sagrado onde pensar e sentir caminham juntos. Silvia Rivera Cusicanqui (2018), ao falar sobre contextos epistemológicos e significados do seu povo aymara, nos mostra que o nosso corpo, em toda a sua complexidade, produz o que ela chama de ritual do pensamento, e dá o exemplo do ato de caminhar pensando e os batimentos do coração como complementares neste ritual. A fragmentação da nossa subjetividade nos distanciou desta sabedoria. Ela também ressalta a importância da memória como forma de nos reaproximarmos da nossa, daquilo que a imposição do apagamento histórico nos distanciou, a nossa forma de nos relacionar com o mundo.

Maria Lacerda de Moura (1931) nos convida a rejeitar, reagir e ressignificar a nossa história pela nossa consciência:

Ninguém tem o direito de impor a sua vontade a quem quer que seja ou de procurar influenciar sobre um destino: as consequências não se fazem esperar. É a desgraça do que quer dominar e do que reage ou aceita, docilmente, esse domínio. Cada qual só pôde influenciar por sobre a sua própria natureza, mas, exigir dos outros é mais fácil do que exigir de nós mesmos. Como a gente aprende tarde tudo isso! Como é preciso reagir contra o que nos ensinaram,

para perceber essas verdades inscritas nos pórticos da nossa consciência!  
(MOURA, 1931, p. 113)

Embora esta reação seja fundamental, precisamos ter em mente as retóricas de produção de convicções mútuas da dominação como um processo sistemático de silenciamento e individualismo possessivo, um espaço de paródias para nos confundir neste mundo de espelhos deformantes (CUSICANQUI, 2018).

Seguindo em direção à lógica da resistência, partimos do silenciamento para o protagonismo, do individualismo para a construção coletiva que traz uma ressignificação que fundamenta nossa essência e existência.

As mulheres têm se organizado e resistido à dominação em suas vidas cotidianas, nas favelas, nas periferias e nos terreiros, principalmente na baixada fluminense, de acordo com uma lógica que transita fora dos limites do centro do poder, ainda que dentro do contexto da exclusão; estão localizadas dentro da “lógica dos comuns”. Funciona como uma criação de um outro mundo. O mundo daquelas que resistem se organizando coletivamente por elas, pelos seus e pela sua comunidade. Esse modo de ser se constitui em uma forma de resistir e reagir, que se firma a partir de uma alternativa à lógica neoliberal e a toda a opressão, repressão, asfixia e esmagamento subjetivo que elas precisam superar para viver, sobreviver e fazer viver.

Elas se erguem em si mesmas como o alicerce, o fundamento de uma vida comunal, uma alternativa ao sistema que as oprime. Muitas vezes, os coletivos são formados por mulheres compreendidas como “chefes de família” neste contexto em que estamos imersos, nos quais se organizam em uma lógica oposta à lógica do Estado e à lógica do mercado. O Estado oprime, elas acolhem. O mercado divide e individualiza, e elas reúnem e aproximam. É o embrião de uma sociedade capaz de se autogovernar – como acontece nas favelas e seus coletivos de mães de determinado território, por exemplo – e que, por serem excluídas, por sobrevivência, precisam criar suas próprias regras dentro de uma visão que não se baseia no poder ou em governanças que pressupõem hierarquias, segundo as quais o poder de decisão vem de cima para baixo, mas elas, rejeitando esta ordem, se organizam de forma horizontal, a partir de quem está ao lado. Estas mulheres e seus coletivos têm esse poder de unir, de ampliar com o acesso de uma para o acesso de todos. Se baseiam na forma de ajuda mútua e na autogestão. O próprio contexto da exclusão imposta pelo Estado faz com que elas se reúnam para ajudar umas as outras.

Algo de novo está sendo construído e, se está sendo construído, é porque se está perdendo a ilusão de que o Estado irá suprir o que te falta, ou mesmo te proteger e tratar com a igualdade que a falsa democracia nos apresenta. Temos a consciência de que isso não é real. Porém, a construção de uma realidade, ainda que dentro do contexto daquelas que estão à margem, de construir uma proposta de resistência e enfrentamento no coletivo, saindo do individualismo possessivo e do isolamento, oferece uma dose de esperança ao nosso coração.

Estes grupos e as formas como se constituem e se organizam se tornam verdadeiros quilombos urbanos. Eles partem do que Sylvia Federici (2019) chama de Ponto Zero, que é o lugar da ruptura e das aspirações de liberdade. É o momento do recomeço e da possibilidade de ressignificação da vida através de uma existência coletiva, a esperança na vida coletiva. Estes espaços se constituem, muitas vezes, como o espaço de vivência, o espaço da troca, o espaço da empatia, o espaço da expressão e, mais importante, da renovação da potência de existir.

Em convergência com o pensamento de Silvia Federici (2019), com respeito ao que ela chama de Ponto Zero, Lélia Gonzalez (2018) nos evidencia este processo quando se refere à condição da mulher negra nas lutas pela resistência ao racismo e à exclusão. Neste contexto, ela usa a mulher negra anônima que não tem nada a perder:

Em termos de Movimento Negro Unificado, a presença da mulher negra tem sido de fundamental importância uma vez que, compreendendo que o combate ao racismo é prioritário, ela não se dispersa num tipo de feminismo que a afastaria de seus irmãos e companheiros. Na verdade, o trabalho que vem desenvolvendo, seja nas discussões prático-teóricas, seja nas favelas, periferias ou prisões, com crianças, adolescentes ou adultos, dá a medida de sua crescente conscientização política. Mas sobretudo a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque pela sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos a luta pelo nosso povo. Mas sobretudo porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel – apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder. (GONZALEZ, 2018, p. 51)

Entendo que o protagonismo das mulheres representa a subversão frente ao patriarcado, considerando que este esteve por muito tempo tentando usar o corpo feminino, impor a sua submissão e dependência da vida e do trabalho das mulheres.

O feminismo, na concepção ocidental, representa e celebra a emancipação das mulheres dentro e fora do espaço privado da casa, o que caracteriza um verdadeiro

empobrecimento e esvaziamento do significado de emancipação e do protagonismo feminino que desconsidera uma parcela significativa das mulheres em outros contextos sociais.

O feminismo precisa ser composto de feminismos, se despir de padrões, das binaridades, das tensões dicotômicas, dos valores ditos universais dos lugares privilegiados, e se entrelaçar por entre caminhos de diversos territórios de onde os coletivos de mulheres se encontram, se organizam ou não, cuja única finalidade é a busca de uma existência com dignidade e autonomia.

O feminismo comunitário que nos apresenta Julieta Paredes (2010) é fundamental de se pensar a partir da realidade vivida, de acordo com o território e o processo de resignificação, que se distancia dos padrões ocidentais; é isso que dá sentido e que começa a movimentar, a partir das mulheres, toda a comunidade, como também ocorre nas favelas, terreiros e periferias. Paredes nos diz:

É por isso que o feminismo comunitário e as feministas comunitárias, quando conseguimos usar palavras para nomear lutas, corpos, sonhos, estávamos muito longe das teorias dos intelectuais. É por isso que encontramos o significado de definir como "prática política que se chama" os conceitos e reflexões que estávamos construindo para nomear nossos corpos, nossos povos e nossos territórios, aquele lugar a partir do qual pensamos e nomeamos, aquele lugar de onde renomeamos, resignificamos, criamos novas palavras, conceitos e categorias que nos servem para lutar ao lado de nossos povos. (PAREDES, 2010, p. 103)

Mulheres negras transitam por espaços de desigualdades e de uma multiplicidade de situações que as deixam vulneráveis. Nestes espaços, elas se reinventam e se fortalecem a partir do seu contexto social, se tornam lideranças comunitárias, como acontece nas periferias e favelas, ao passo que, a partir deste movimento, os coletivos se organizam. É a transcendência ante ao feminismo universal que a invisibiliza, visto que esta mulher também transita nos lugares privilegiados, em suas diversas jornadas, como empregada doméstica das mulheres contempladas pelo feminismo universal.

São outros atravessamentos que pontuam esta diferença na sua condição. Podemos começar pela interseccionalidade, em que, para se pensar a realidade da mulher negra, devemos colocar em pauta questões relacionadas à raça, obviamente, à classe e ao gênero. A condição social da mulher negra vem de um apagamento histórico e de uma realidade de exclusão que abraça nossas histórias e trajetórias de vida por gerações.

Enfrentamos essa realidade de formas diferentes e claramente mais intensamente, em virtude de todo um contexto histórico de escravização dos nossos ancestrais e de como

a sua história se desenrola num contexto de racismo, de exclusão, de apagamento e submissão que, certamente, para nós, descendentes, chega a um ascendente próximo, como nossas avós, por exemplo. Historicamente escravizados, historicamente explorados, historicamente submissos.

Precisamos evidenciar, neste contexto social, neste território, a militarização da vida que se amplia para proteger o Estado e a propriedade privada, que se movimenta como se estivesse em guerra. E a convivência com a constante ameaça que a presença armada impõe é também um elemento que faz mulheres, e toda a sua comunidade, se movimentarem de formas diferentes. Pois esta guerra para proteger os privilegiados coloca os excluídos do sistema, aqueles despossuídos de riquezas, como alvos em potencial. Vale ressaltar que, neste contexto do Estado, da propriedade privada, da manutenção do poder daqueles que governam e de seus privilegiados, mulheres e homens negros de favelas e periferias foram estigmatizados como a face do suspeito.

É a partir deste cenário, na luta pela sobrevivência e pelo direito de ser, que as mulheres negras se movimentam e se atrevem a erguer-se e levantar a sua voz contra uma estrutura de poder que também silencia pelo fogo. Marielle Franco é o exemplo mais atual, o triste destino da mulher negra de favela que se levantou pelos seus, que levantou a voz contra as injustiças, a crueldade, a opressão e a repressão militar da vida. Para o poder essa é a maneira mais rápida de silenciar e destruir a resistência de qualquer comunidade que se posicione contra a expropriação e exploração da vida.

É a partir deste cenário, desta realidade que mulheres negras de comunidades periféricas resistem. O significado das suas lutas não nasce da oposição ao homem, mas da oposição à estrutura de poder que é representada pelo Estado, que oprime através do racismo, da sua estrutura patriarcal, classista, colonizadora.

Em se tratando da real condição da mulher negra e de onde ela se levanta para resistir, Lélia Gonzales (2018) nos apresenta com clareza:

A situação da mulher negra hoje, não é muito diferente do seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava de eito, da mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto, ou na prisão, ou então desempregado, vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola, não a deixa soçobrar. (GONZALEZ, 2018, p. 114)

Legado e herança ancestral que não nos permite desistir, por isso a importância dos movimentos sociais, sobretudo daqueles liderados por mulheres, que tenham a coragem de dizer não: este é o lugar onde as vozes de Dandara, Anastácia, Luísa Mahin, Aqualtune, Mãe Gilda de Ogum, Marielle Franco, e outras mulheres anônimas que seguem ecoando em nossas próprias vozes. Como um compromisso comum contra as atrocidades impetradas pelas estruturas de poder em nossas vidas.

Falamos muitas vezes do lugar onde não se tem nada, do lugar no qual nos privam de tudo e, ao sermos privadas de tudo, somos também privadas da ilusão do desenvolvimento, da modernização, da prosperidade. É o momento no qual encontramos forças no saber e fazer coletivo, em que a reconstituição da vida, a ressignificação e reconstrução de novos afetos criam uma perspectiva revolucionária de liberdade. É a partida para nos dar a noção de que estamos tomando a nossa vida e nossa história em nossas mãos.

Entendo o feminismo comunitário como uma forma libertária – pensado completamente fora do contexto binário, patriarcal, hierárquico, universal – de cooperação entre mulheres pela sua comunidade como um todo, como algo que nos conduz a confiarmos em nós ao invés de confiar nos governos, e a confiarmos, sobretudo, na solidariedade e na colaboração, no que seremos capazes de fazer juntas, lutando juntas pela reconstrução da vida, por uma revolução social e pela redefinição de novas relações configuradas nos limites do pensar, do agir, do saber e do fazer comunitário.

De acordo com Paredes (2010, p. 78), “nós partimos da comunidade como um princípio inclusivo de cuidado com a vida”. É algo completamente avesso ao feminismo universal da diferença binária.

É importante ressaltar que o feminismo ocidental se desenvolve em uma conjuntura dentro dos preceitos e governanças do Estado, pois há a reivindicação de direitos, como direito ao voto, no contexto da propriedade privada que se localiza no terreno da individualidade e da diferença. Maria Lacerda de Moura, ao tratar desta questão no campo social, afirma:

De que vale a igualdade de direitos jurídicos e políticos para meia dúzia de privilegiadas, tiradas da própria casta dominante, se a maioria feminina continua vegetando na miséria da escravidão milenar? É preciso sonhar mais alto ainda e abranger todo o mundo feminino no mesmo laço de igualdade social, no mesmo beijo de solidariedade humana, no mesmo anseio para a Fraternidade Universal. Enquanto houver uma só pária, enquanto houver uma mulher sacrificada, enquanto houver crianças famintas, mulheres escravas do salário – nós, idealistas, não temos senão o dever de pensar, de sonhar, de agir

para o advento de outra sociedade, em busca de outros sonhos para a vida maior. Tantas vozes generosas na aridez das sementeiras, como lenitivo a dor universal! Essas vozes germinarão em novos rebentos, alimentarão os embriões de outras formas sociais, quiçá distribuidoras de mais justiça. Trata-se, não da filantropia de um dia, sim da renovação social para uma sociedade donde se excluirá a caridade humilhante – que a solidariedade entre irmãos afasta o gesto de proteção. Sem arrancar a alma feminina desse sectarismo ferrenho, que faz dela um balão cativo, oscilando apenas aos vaivéns das opiniões alheias, sem educá-la para a vida, sem fazer dela criatura consciente, em vez de brinquedo das forças do passado reacionário – impossível pensar na sociedade nova. (MOURA, 1932, p. 12-13)

Ao patriarcado, defensor das governanças, mantenedor de privilégios, racista, colonialista que me quer, mulher ainda no lugar da submissão, pergunto: Quem disse que meu corpo te pertence?

Assim como Silvia Federici (2019), que reivindicamos a imagem da bruxa, meu corpo é território sagrado, não um espaço para disputa, muito menos exercício de poder. O nosso ritual é celebração de potência de existir, a nossa imanência é horizontal e coletiva. Quanto à opressão, à repressão, à imposição e ao controle do meu corpo e do meu ser: nem Deus, nem Estado, nem patrão, nem marido terão esse poder!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um retrato, Um espelho.  
Um rosto, Um outro rosto.  
Quantas faces de si em si mesma?!

(NASCIMENTO, 1988)

Estamos no tempo de unir e levantar nossas vozes, nosso domínio sobre a nossa própria existência e reconstituir a nossa história apagada, resgatar nossa epistemologia e nossa cultura, que foram confinadas nas “senzalas” do conhecimento sem importância pelo mundo colonialista e mantida pela razão ocidental.

Precisamos compreender aquilo que nos encobre, que nos oprime, nos julga e condena, para, enfim, evidenciar a forma de ser negra feminina, materializada nos afetos, no acolhimento e na coragem expressa na luta com e pelos seus.

Somos presença, somos reais, sujeitos materiais da nossa história singular e coletiva. Embora ainda vivendo sob o jugo dos estigmas coloniais, nossa gira se faz em torno de uma representação negra feminina produzida, pensada, vivida fora dos discursos

hegemônicos, nos quais a nossa imagem é emoldurada dentro de uma correspondência simplista da exotização dos nossos corpos. É uma moldura que não nos pertence.

A nossa realidade histórica material, matriarcal, nos posiciona como protagonistas, visto que muitos dos relatos históricos sobre mulheres negras que enfrentaram o silenciamento, a exclusão e todo tipo de violência da escravidão, as posicionam como verdadeiras heroínas, ainda que a literatura ocidental não faça jus a essa realidade.

Vemos até hoje mulheres negras na luta contra o racismo, contra a humilhação, contra as opressões do Estado e suas instituições; na luta pela vida em todos os lugares, nas ruas, nas favelas, nos terreiros. Esta essência negra é nossa herança ancestral, e nela está contida todo nosso potencial de liberdade.

Sempre revisito o saber ancestral dentro de mim, e a imagem que tenho em minha memória é da força, das cores, do acolhimento, das águas, do afeto, do perfume das minhas iyás, das minhas iyabás. Essa poesia do sensível que orienta, organiza e evidencia a beleza da nossa representação, identificação e existência.

É algo que me faz entender a importância de se respeitar o nosso chão, a nossa terra, pois como diz Beatriz Nascimento (2009), a terra é o meu quilombo, o meu espaço é o meu quilombo. Onde eu estou, eu estou, quando estou eu sou. É respeitar nosso caminho e a força ancestral que nos trouxe até aqui.

Os patriarcas brancos nos disseram: “Penso, logo existo”. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: “Sinto, logo posso ser livre”. A poesia cria a linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade. (LORDE, 2020, p. 48)

É fundamental compreender que atravessamos um momento em que precisamos muito mais daquilo que nos une do que da preservação de uma cultura individualista e de uma apatia moral, que ignora os processos desumanizantes e as opressões ainda vigentes que dilaceram corpo e alma de mulheres e de suas comunidades por onde passam.

O saber e o ser feminista não devem ter apropriações e padrões a serem seguidos de forma que mulheres em contextos sociais diversos sejam obrigadas a se adequar e a assumir a identidade de uma luta que não as representa.

Que tenhamos a coragem de nos tornar um organismo vivo e uma consciência voltada para uma revolução social inclusiva. Porque exclusões, segregações, hierarquias, binarismos, bem e mal, céu e inferno já estão postos para nos fragmentar e enfraquecer.



A verdadeira revolução está em saber contra o que lutar, e o fato é que o grande representante das nossas opressões de cada dia é o Estado, criado e concebido para nos manter submissos, prisioneiros, divididos e diluídos, para, assim, perpetuar o seu poder. Que possamos aprender com o feminismo comunitário que identifica e resiste àquilo que oprime. Que possamos fazer este movimento e aprender com os espaços de resistências dos coletivos de mulheres das comunidades, favelas, subúrbios e os terreiros nas periferias. Ressignificando seu modo de vida a partir da memória ancestral, valorizando as experiências pela solidariedade e pela cooperação.

Dessa forma, seremos capazes de entender que nosso movimento é o que acontece no centro da nossa vida, corpo que habito. Mas existe essa ordem que nos empurra para sua margem, nos obrigando a sustentá-lo. Um mundo chamado poder que insiste em nos silenciar. O espectro da estrutura colonialista que insiste em afirmar nossa existência e tudo aquilo que acreditamos como inferior. É o lugar da diferença, o lugar da servidão.

A resistência nos revela que o Estado não define o estado de todas as coisas, mas estabelece em sua cultura um sistema que afirma a identidade daqueles que estão no poder em detrimento dos outros, para se manter. Aqueles que adoram este Estado, esta estrutura de poder, são seus mantenedores, seus privilegiados, ou aqueles que se dobram ainda como colonizados.

Por isso, giro em oposição por desfeita e corro gira para sair deste contexto. O que me move nesse mundo é a memória do passado que me atravessa, as minhas referências epistêmicas e culturais e a minha convicção que me faz avançar em nome daquelas que vieram antes de mim, daquelas que caminham junto comigo e para aquelas que irão me suceder na luta. Parafraseando Maria Lacerda de Moura: Nem escrava, nem odalisca, nem cortesã! Talvez Lélia Gonzalez dissesse: Nem escrava, nem mulata, nem mucama! Mas humana, em singularidade, diversidade, multiplicidade, possibilidades, saberes e, mais importante, LIBERDADE para todas nós!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, Mikhail Alexandrovitch. *Deus e o Estado*. São Paulo. Editora Hedra. 2014.

BERGSON, Hernri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 4ª. Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. Orgs. *Decolonialidade de pensamento afrodiáspórico*. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde um presentecrisis*. Buenos Aires. Tinta Limón. 2018.

\_\_\_\_\_. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DAPPER, Olfert (1639-1689), *Description de l'Afrique: contenant les noms, la situation et les confins de toutes les parties, etc.* trad. du flamand.; publié par l'Institut national des langues et civilisations orientales, Amsterdam: W. Waesberge, Boom et Van Someren, 1686. pp. 369-370.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2020.

DU BOIS, W. E. B. *As Almas do Povo Negro*. São Paulo: Veneta, 2021.

ERVIN, Lorenzo Kom'Boa. *Anarquismo e Revolução Negra e outros textos de anarquismo negro*. São Paulo: Sungular, 2015.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2003.

\_\_\_\_\_. *Racismo e Cultura*. Brasil. Terra sem Amos. 2021

\_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora. Editora UFJF, 2015.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo. Editora Elefante. 2017.

\_\_\_\_\_. *O ponto zero da revolução. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo. Editora Elefante. 2019.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* Rio de Janeiro. Editora Filhos da África. 2018.

\_\_\_\_\_. *A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social*. Raça e Classe, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988d.

\_\_\_\_\_. *"Racismo e sexismo na cultura brasileira"*. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.

GROSGUÉL, Ramon. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. In. *Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V. XI, Issue 1, 2013.

HOOKS, bell. *Olhares Negros: Raça e Representação*. São Paulo, Elefante, 2019.

KROPOTKIN, Piotr. *Palavras de um revoltado*. São Paulo: Imaginário, 2005.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider: Ensaio e Conferência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LUGONES, María. *Colonialidade de gênero*. Tabula Rasa. Bogotá. Nº 9: 73-101, julho – dezembro, 2008.

\_\_\_\_\_. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham, Rowman & Littlefield. 2003.

\_\_\_\_\_. *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidade y opresiones múltiples*. Pensando los Feminismos em Bolivia. Maio, 2013.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color*. Revista Internacional de Filosofía Política, Madrid, n. 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. 2005.

MBAH, Sam. IGARIWEY, I. E. *Anarquismo Africano*. Rio de Janeiro. Editora Rizoma. 2018.

MORAES, Wallace de. *Revolta dos governados. Ou para quem esteve presente, Revolta do Vinagre*. Rio de Janeiro. Editora Ape'Ku, 2018.

\_\_\_\_\_. *Governados por quem? Diferentes plutocracias nas histórias políticas de Brasil e Venezuela*. Rio de Janeiro. Editora Ape'Ku, 2019.

MOURA, Maria Lacerda de. *A Mulher é uma Degenerada*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira Editora. 1932.

\_\_\_\_\_. *Civilização Tronco de Escravos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira Editora. 1931.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Beatriz Nascimento. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <<https://tamandua.tv.br/default.aspx>>. Acesso em: 05 de outubro de 2020.

OYÈWUMI, Oyèronké. *A invenção das mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução: wanderson flor do nascimento. 1a. Edição. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

PAREDES, Julieta C. *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad. 2010.

\_\_\_\_\_. *Para descolonizar el feminismo*. La paz. Feminismo Comunitario de Abya Yala. 2020.

\_\_\_\_\_. *Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*. Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos. Disponível em: <<http://bsj.pitt.edu>>. Acesso em 10 de março de 2021.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

RATTS, A. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Org. *Uma história feita por mãos negras. Beatriz Nascimento*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2021.

RATTS, A. GOMES, Bethania. Org. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Editora Literatura Negra. 2015.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2ª. Edição. São Paulo: Eixo Experimental org. Editora 34. 2009.

SANTOS, Neusa de Souza. *Tornar-se negro: Vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro. Graal. 1983.

WEIL, Simone. *A Ilíada ou o poema da força*. In: BOSI, E. (Org.). *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. 2. ed. rev., trad. de Therezinha Langlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 379-407.

\_\_\_\_\_. *Opressão e Liberdade*. Tradução de Maria de Fátima Sedas Nunes. Lisboa: Livraria Moraes Editora. 1964.

**O PADECIMENTO DA MULHER NEGRA NO SUDESTE BRASILEIRO:  
ANALISADO ATRAVÉS DAS SUAS VIVÊNCIAS E OBSCURIDADES  
CONTEMPORÂNEAS SOB O CONCEITO DE INTERSECCIONALIDADE**

Carla Regina dos Santos Rocha

*Mestranda em Filosofia (PPGF/UFRJ)*

*“Quando eu não tinha nada o que comer eu escrevia” (Jesus, Carolina Maria–  
1993)*

*“Se Ana sobrevivesse à guerra, quem sabe teria outro destino?” (Evaristo,  
Conceição – 2016)*

*“A nosso ver, a “Mãe Preta” e o “Pai João”, com suas histórias, criaram uma  
espécie de “romance familiar” que teve importância fundamental na formação dos  
valores e crenças do povo...” (Gonzalez, Lélia – 2018)*

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é demonstrar que, no Brasil, vivemos a Necrofilia Colonialista Outrocida (DE MORAES, 2020). Para tanto, analisaremos as obras de três autoras negras brasileiras – Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo – nascidas em Minas Gerais em situação social similar, que produziram escritas peculiares retratando a condição interseccional da mulher negra na sociedade brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Necrofilia Colonialista Outrocida; feminismo negro; anarquismo; decolonialidade.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to demonstrate that, in Brazil, we live the Othercidal Colonial Necrophilia (DE MORAES, 2020). In order to do so, we will analyze the works of three black Brazilian authors – Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus and Conceição Evaristo – born in Minas Gerais in a similar social situation, who produced peculiar writings depicting the intersectional condition of black women in Brazilian society.

**KEYWORDS:** Othercidal Colonialist Necrophilia; black feminism; anarchism; decoloniality.

## INTRODUÇÃO

A concepção de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), criada por Wallace de Moraes (2020), se dá na percepção que o Estado tem avidez por matar aqueles que reconhece como inferiores – negros, indígenas e seus descendentes, assim como trabalhadores brancos insubmissos, mulheres insubmissas, pessoas LGBTQIA+, pessoas com deficiência, etc. –, negando a ciência e usando como sustentação uma justificativa igrejistista. O igrejismo (DE MORAES, 2018) diz respeito ao fenômeno histórico de dominação institucional justificada por preceitos religiosos cristãos obrigatoriamente conectados à Igreja, em favor das elites governantes e em detrimento de trabalhadores, negros, indígenas, mulheres e povos que não se submetiam ao poder igrejistista. No Brasil, o alvo está em quem tem fenótipo africano e indígena, ou em quem mora nas áreas que não concernem à urbanização das cidades. Favelas, quilombos e aldeias, citados como novas colônias por De Moraes (2020), são os locais em que o Estado usa seus agentes como capitães-do-mato no controle, caça e assassinato dos novos colonizados. A presença estatal está nesses locais exclusivamente para repressão, assassinato e cobrança dos impostos taxuados em produtos ou serviços legalizados que venham a ser consumidos. Assim, é necessário dizer que o Estado está nas favelas na forma de extrator de dinheiro e também como repressor (DE MORAES, 2020). Não existe, para as novas colônias, alguma compensação estatal significativa, pois o Estado só se faz presente no poder soberano de sistematizar a necropolítica (MBEMBE, 2016). As práticas estatais exercidas nessas áreas são ecos das ações dos que se fixaram na classe soberana por séculos.

Sendo assim, tendo delimitado quais corpos são alvo direto da NCO, das violências estatais, militaristas e igrejististas, podemos avançar para o seguinte questionamento: como as narrativas de mulheres negras podem nos ajudar a compreender a operação da NCO especificamente no contexto brasileiro e em corpos que são alvo principal das violências do Estado? Para podermos desenvolver tal questionamento, resgataremos brevemente as trajetórias de vida de Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo e Carolina Maria de Jesus, além de explicitar as similaridades em seus pensamentos. A interseccionalidade foi criada por feministas negras, principalmente nos Estados Unidos, e representa a ideia de que mulheres não só são exploradas e excluídas por sua cor da pele, como também por um ponto de vista de classe (DE MORAES, 2020). Os textos que serão analisados no presente artigo evidenciam a herança hierárquica ocidental que

mantém a mulher negra na base da pirâmide social, e sua luta por direitos civis é notável, o que comprova a ação direta da NCO sobre os corpos de mulheres negras.

A bibliografia escolhida para o desenvolvimento dessa escrita é “Mulher negra na sociedade brasileira”, de Lélia Gonzales, “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo, e “Quarto de despejo”, de Carolina Maria de Jesus. A onticidade das autoras nos permitirá desenvolver a devida interpretação para a constituição do sujeito negro no Brasil – mais especificamente da mulher negra do sudeste brasileiro e seu silenciamento, através da experiência pessoal das autoras que, sendo protagonistas, podem produzir suas escritas (EVARISTO,2006).

As três autoras nasceram em Minas Gerais e outro ponto em comum entre elas é a Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde Lélia se titulou Mestra em Comunicação e foi professora no curso de Ciências Sociais. Conceição se graduou em Letras e Carolina recebeu a titulação Doutora Honoris Causa, fazendo jus à formação de tantos graduados e pós-graduados que aprenderam com ela, fundamentando escritas e saberes em suas práticas acadêmicas.

Organizamos o texto fazendo inicialmente uma pequena apresentação de cada autora escolhida, indicando a motivação pela escolha do texto específico. A seguir, versaremos pelo conceito proposto e vamos, então, interpor uma conversa entre as autoras escolhidas.

Manteremos nossa escrita conceituada na decolonialidade, antirracismo, anti-igrejismo, anti-estadolátrica, anti-Necrofilia Colonialista Outrocida e anti-heterocisnormatividade (DE MORAES, 2020), mas esclarecemos aqui que, apesar de ser possível fazer essas leituras nos textos escolhidos, esses conceitos, assim como o de interseccionalidade (CRENSHAW,1989), foram forjados após essas produções textuais acontecerem. Iniciemos, portanto, com as histórias de Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo.

## **MULHERES, NEGRAS E AUTORAS ÍMPARES**

Lélia Gonzalez nasceu em 01/02/1935, em Belo Horizonte/MG. Filha de uma doméstica era a penúltima de 18 irmãos. Teve seu primeiro emprego como babá logo após sua chegada ao Rio de Janeiro. Dedicou-se aos estudos, sempre sobressaindo com boas notas para mudar seu destino. Graduiu-se em História e Filosofia, fez mestrado em

Comunicação Social, doutorado em Antropologia Política Social, participou da formação do Colégio Freudiano no Rio de Janeiro, foi professora inicialmente em escolas da rede pública, depois de universidades públicas e privadas, e foi ela a responsável pelo primeiro curso de cultura negra na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, em 1976. Participou ativamente de movimentos políticos, filiada a partidos políticos de esquerda, e foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU) nos anos 70. O reconhecimento de sua representatividade para o resgate da cultura e direitos do seu povo é inegável e, apesar de ter sofrido um apagamento social por pelo menos duas décadas, o resgate de seus pensamentos, falas e produções tem proporcionado grande evolução nos estudos da condição social da mulher negra.

Carolina Maria de Jesus nasceu em 14/03/1914, em Sacramento, Minas Gerais. Neta de escravos, mãe lavadeira e analfabeta, tinha 7 irmãos. Conseguiu, por intermédio de uma freguesa da mãe, ingressar no colégio Alan Kardec aos 7 anos, onde cursou a primeira e a segunda série do ensino fundamental. Mesmo tendo estudado durante um curto tempo, Carolina desenvolveu gosto pela leitura e pela escrita, teve o desejo de ser professora.

Acompanhando a família, ela muda de município e depois de estado e se adaptou ao trabalho que lhe cabia, inicialmente lavradora e depois doméstica. Já tendo passado pelo interior de São Paulo, em 1948 se mudou para a favela do Canindé, à beira do rio Tietê, onde engravidou e criou três filhos de relacionamentos diferentes, mas nunca aceitou casar e declarava que não se submeteria a nenhum homem. Fazia todo tipo de trabalho que conseguia, doméstica, faxineira, alfabetizava crianças na favela, catava papel e o que mais fosse possível vender. Dentre os papéis que recolhia, lia tudo que tivesse conteúdo de seu interesse. Seu vício era escrever, escrevia poesias, compunha músicas e alimentava cadernos com sua rotina e sua convivência na favela. Um dia, enquanto discutia com uma vizinha, ameaçou incluir o nome da mesma em seu livro. Um jornalista que estava no Canindé para fazer uma reportagem sobre aquela favela ouviu e se interessou, e Carolina teve um texto seu publicado por esse jornalista. O texto foi muito elogiado, proporcionando visibilidade; ela concedeu entrevistas e, em 1960, publicou então seu livro autobiográfico “Quarto de despejo”, a partir de um diário que começou a escrever em 1955. O livro vendeu cem mil exemplares e foi traduzido para treze idiomas, publicado em mais de quarenta países. Mas não demorou muito e Carolina voltou à condição de catadora de papel. Em 1969, ela se muda para um sítio no bairro de



Parelheiros, zona sul de São Paulo, que conseguiu comprar com a renda a partir da publicação do livro. Carolina faleceu em 1977 em seu sítio. Seus livros escritos com simplicidade apresentam a realidade de uma mulher negra que trabalha para sustentar os filhos e ultrapassa diariamente seus próprios limites.

Conceição Evaristo nasceu em 29/11/1946, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Filha de uma lavadeira, foi criada com 8 irmãos até os 7 anos, quando foi morar com sua tia e o marido que não tinham filhos. Aos 8 anos, começa a trabalhar como doméstica. Nunca deixou de estudar e se formou professora primária ainda em Minas. Ela se mudou para o Rio de Janeiro em 1973 e se graduou em Letras, fez mestrado em literatura brasileira e doutorado em literatura comparada. Foi professora da rede pública de ensino e atualmente é professora na UFMG.

Suas produções são de muitos gêneros literários e já teve publicações traduzidas para o francês. Suas escritas são essencialmente sobre a vivência das mulheres negras, que ela retrata como protagonistas de suas histórias e vidas. Mesclando realidade com ficção, Evaristo aborda situações cotidianas da vida das mulheres, que transitam por toda a cidade, mas vivem uma realidade muito diferente por serem invisibilizadas e estarem sempre à margem da sociedade. Suas reflexões trazem a luta pela vida, pelo sustento, pela proteção de sua família, pelo resgate da ancestralidade e toda força que se deve ter por ser mulher e negra.

Os conceitos escolhidos abalroaram diretamente a vida das três autoras escolhidas, através do exercício incansável da NCO do Estado. Carolina sob condição de miséria extrema abrigada em ambiente não salutar, recolhendo lixo pelas ruas para vender e usar o dinheiro no que conseguisse comprar para suprir as mínimas necessidades. E mesmo após publicação do seu livro teve curta ascendência, foi usada e descartada pelo capitalismo. Lélia viveu uma curta história de amor, sofreu racismo da família espanhola do primeiro marido ao descobrirem que o casal não vivia em concubinato. Essa era a condição que a sociedade permitia relacionamento amoroso entre negras e brancos, mas eles estavam devidamente casados pela sociedade civil. O marido não suportou a pressão familiar que sofreu e se suicidou. Ainda criança Conceição também catava lixo nas ruas de Belo Horizonte e foi direcionada às cozinhas das famílias brancas para ganhar mais algum sustento. Na escola foi isolada no primeiro andar do prédio escolar, pois no segundo só crianças com excelentes notas habitavam, ascendeu a esse lugar mesmo

contrariando muitos professores que reconheciam seu talento, mas não aceitavam bem a convivência da negrinha.

O prédio era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o Curso Primário, quase todo, desejando ser aluna de umas das salas do andar superior. Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios. (Evaristo, 2009, n.p.)

## VOZES QUE SE CORROBORAM

As autoras usam seu lugar de fala (RIBEIRO, 2019) para narrar a luta diária da mulher negra na região que lhes é comum, o sudeste do Brasil, expondo o mito da democracia racial que consta em documentos e falas, mas que não é real.

Carolina, da favela do Canindé, apresenta personagens que transitavam por São Paulo de forma quase invisível ao Estado, que ali só se faziam presentes através da ordem militarista ou por anuência política e religiosa; histórias anuladas pela sociedade capitalista que, ao serem contadas, preenchem as lacunas da memória social coletiva, permitindo a manutenção cultural existente na força de trabalho, que é a base do que a Colonialidade denomina de desenvolvimento.

Conceição, em um dos contos escritos em “Olhos D’água”, apresenta a personagem Ana, uma bela mulher negra que, ao sambar livremente, chama atenção de um belo homem negro com quem viverá e morrerá, em um caso de amor. Ela, negra e pobre, que nunca comemorou o próprio aniversário, e ele, um criminoso respeitado em sua localidade, por chefiar um grupo de homens que cometiam práticas criminalizadas socialmente. Ela entende a convenção não funcional do seu homem (GONZALEZ, 2018, p.95) quando vai morar na casa dele, e se transforma em Ana Davenga, respeitada por todos, passa a ser rainha naquela localidade.

Lélia descreve a partir de suas pesquisas o lugar que a mulher negra ocupa na sociedade e a representatividade imputada a ela através das histórias contadas pelo colonizador ocidental. A real participação delas na resistência e nas revoluções, mesmo ocupando os trabalhos de eito e mucama, assim como sua doação de força moral para sua família e povo expõem a potência, da qual muitos pesquisadores nem sequer desconfiam (GONZALEZ, 2018, p. 38). Carolina não discutia religião (JESUS, 1993, p.96), mas

observava todas, e, em uma profunda reflexão, analisa a fala do padre que diz aos favelados que eles precisam ter filhos. Ela conclui que não há de ser o pobre quem deve ter filhos, pois só vão nascer operários, e considera que quem deve ter filhos são os ricos, que podem dar aos seus filhos alvenaria e boa comida (JESUS, 1993, p.124).

## **OS PERCALÇOS DA MULHER NEGRA NA LUTA CONTRA INTERSECCIONALIDADE**

A partir da constatação da interdependência das violências sofridas comuns a toda mulher negra, intercorre entre elas a união em prol do fortalecimento de suas pautas, apressurando melhores resultados. Essa nova instituição é denominada feminismo negro pelo ocidente, que entende esse movimento como uma dissidência do que antes denominara de feminismo, pela necessidade de manter o controle social sob a tutela de seu ponto de vista universalizante.

O conceito interseccional foi sistematizado a partir do entendimento de que a mulher negra sofre sobreposição de violências diversas em suas individualidades de gênero, raça e classe. Foi criado em 1989, pela professora estadunidense Kimberlé Williams Crenshaw. Feminista, advogada e pesquisadora nas áreas de raça e gênero, ela mapeou as violências sofridas pelas mulheres negras de classificação social mais baixas nos EUA, após tomar conhecimento da história de uma negra estadunidense que não conseguiu processar uma fábrica de automóveis por dois tipos de discriminação: ser mulher e negra. A vítima não obteve êxito na justiça, pois a petição foi separada como racismo e machismo, e os processos não tiveram consistência para se manter. O conceito interseccional trouxe visibilidade para as violências que acometem as vidas de todos.

Dentro de suas diferenças de gênero, raça ou classe, é possível o acolhimento correto em prol do fortalecimento de suas vozes na busca por direitos civis, na luta contra isolamento, violência, exclusões sociais. As desigualdades impostas pela estrutura social existente, que usa critério racial como mecanismo de controle para exclusão dos que não possuem o fenótipo do colonizador ocidental, são as mesmas que discriminam outras condições de humanos listados como minorias.

## A ESCRITA QUE DÁ VOZ A UM POVO

[...] Fui na sapataria retirar os papéis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade. (JESUS, 1993, p. 96)

Carolina mapeia a cidade geograficamente como uma casa, e o local que a favela ocupa é a lixeira, o quarto de despejo. Em um texto, Lélia descreve um evento de lançamento de um livro em que o sujeito de estudo era o negro. Alguns negros foram convidados, mas não tinham direito nem de se sentar à mesa do grupo de pesquisadores. A cena, descrita de forma direta pela autora, provoca ao leitor o mesmo sentimento que os convidados sentiram: ao usar o microfone, um deles produziu uma fala tensa, Lélia menciona “O lixo vai falar” em direta citação a Carolina, e denomina como quizumba a ação do dominado negro convidado contra os dominadores pesquisadores e autores do livro.

Conceição usa um narrador em terceira pessoa em discurso indireto livre, dando sentido à narrativa, o que possibilita o entendimento sob o ponto de vista da personagem principal. A narrativa não tira da personagem a oportunidade de contar sua própria história de acordo com o que sente e assiste. Lélia confrontava a linguagem acadêmica que impossibilitava a produção e a leitura do povo negro, o qual tinha pouco ou nenhum acesso à educação. Ela citava que o seu maior interesse de produção textual era feito em “pretuguês”. Assim, fundamenta que a língua do colonizador sofreu a intervenção da africanização do português falado no Brasil, independentemente da permissão do colonizador (GONZALEZ, 2018, p. 323).

Lélia avalia bem o lugar da mulher negra na sociedade patriarcal ocidentalizada, apresentada como verdade absoluta por uma voz única, a do colonizador. Ela confronta a narrativa reproduzida por historiadores que apresentam a mulher negra escravizada como apropriada para o uso da satisfação sexual, mas não para a manutenção de um relacionamento familiar. Cita a xenofobia inserida na história de que o corpo da mulher negra não é humano, mas que pode servir de bom uso no sexo e, posteriormente, também aceito na inserção de sua exposição e erotização no carnaval. A inferioridade imposta ao povo negro, que nega a capacidade intelectual e cognitiva, desqualifica toda a sua experiência e história através de uma lógica de aniquilação psicológica desumanizante, imprimindo como realidade a ausência de espírito da razão. Logo, este sujeito negro é

compreendido apenas como um corpo, um objeto dominável, explorável por natureza (NASCIMENTO, 2021, p. 05).

Em seu livro, Carolina expõe os assédios vividos no Canindé por não viver sob a proteção de um homem. Uma mulher negra, com três filhos, boa eloquência e boa escrita, que, mesmo nesse ambiente insalubre, sempre que possível comprava alimentos por entender o mal que poderia causar se alimentar do que fosse podre, e se sobrasse algum dinheiro comprava sabão para lavar as roupas dela e dos filhos, que mantinha sob os possíveis cuidados: calçados, alimentados e na escola. Por sua postura diferenciada, podemos supor que a presença de Carolina naquela vizinhança causava incômodo e inveja aos demais moradores que ela relata viver sob descontrolado, pois se entregavam a bebidas, brigas e desocupação funcional diária. Ela pontua muitas vezes pensar em suicídio, mas logo percebemos no texto que as obrigações para manutenção da própria vida perpassam a criação e o acolhimento de seus filhos que o atroz Estado refusa e marginaliza. Através da obrigação dos afazeres diários, ela dissipava esse pensamento, e, assim, seguia sua luta árdua imposta como instrumento de controle pela sociedade estadolátrica (DE MORAES, 2020, p.71), que subjuga o ser, e cujos governantes “defendem a existência do Estado a qualquer custo e a manutenção de um regime econômico que, apesar de empurrar seus trabalhadores à beira do abismo, não poderia deixar de existir” (PFEIL & PFEIL, 2021, p.147). Ela seguia até chegar à única tarefa que lhe era verdadeiramente prazerosa, a escrita.

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (JESUS, 1995, p. 96)

A possibilidade de ter fala própria é uma das lutas travadas pelo povo negro desde que aqui foi posto em cativeiro, silenciado pelo colonizador que impôs sua cultura e língua como única forma permitida para interação. O silenciamento da mulher negra é ainda mais opressivo. Conceição deixa bem aparente essa submissão, dando a Ana Davenga a responsabilidade de contar a história, mas através da narrativa que acessa a memória da personagem para usar o discurso dela enunciado pelo do narrador. Segundo Lélia, a mulher negra só perde seu anonimato quando se torna a cinderela do asfalto nos desfiles de escolas de samba (GONZALEZ, 2018, p.196). A única vez em que ouvimos a voz de Ana é quando, após a invasão de sua casa por todos os companheiros de trabalho

de Davenga, acompanhados de suas esposas e filhos, ela finalmente avista seu homem e questiona a ele “Davenga, Davenga, que festa é essa? Por que isso tudo?”, e descobre que pela primeira vez em sua vida ia comemorar seu próprio aniversário.

Lélia pontua que a função de mucama exercida pela mulher negra escrava também tinha como sinônimo (ou, podemos dizer, como obrigação) servir ao senhor, e esse sentido foi retirado do dicionário com o passar do tempo. Mas ela lembra que não foi retirada da imagem social dessa mulher. Cabe à mulher negra satisfazer sexualmente o homem branco, mas não assumir casamento. A respeito disso, Lélia nos diz que esse assédio se dá a partir da perpetuação de um dos mitos de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra (GONZALEZ, 2018, p. 47). O que é admissível à mulher negra em relação ao homem branco é viver em concubinação. Cita então que o vice-rei excluiu um capitão mor que casou com uma negra, por exercer baixo sentimento. A mulher negra é tida pela branca como a concorrente com quem ela disputa a atenção do homem branco.

No carnaval, a mulher negra sai da cozinha e vai para o altar do samba. Aquela que servia seu senhor em todos os seus fetiches sexuais passa a ocupar o imaginário social e é oferecida como objeto sexual enquanto desfila seu samba pela avenida. Aquele é o dia em que sua existência é permitida, sua beleza não é aferida e seu movimento corporal ilumina sua passagem, ascendendo a lugares em que não lhe seria permitido estar em qualquer outro momento. Nua ou quase sem roupa ela é observada e desejada, vive ali o sonho de mudar a condição da sua vida. A mulher negra é a deusa do carnaval, e a magia se desfaz quando acaba o desfile e ela tira sua fantasia. É essa a mesma mulher negra que sofre nas favelas e periferias, trabalha na casa dos brancos estadolátricos (DE MORAES, 2020), vê seus maridos e filhos serem perseguidos pela polícia, serem presos sem provas e sem julgamento e também assassinados. Ana Davenga vê a vida de seu homem ser retirada pela polícia; sem proferir uma palavra, sua última ação é levar as mãos à barriga para proteger o filho que carregava, e assim ela foi igualmente alvejada pela instituição assassina que deveria lhe defender e proteger sua criança, já que nada tinham contra ela.

[...] Não há coisa pior na vida do que a própria vida. (JESUS, 1993, p. 145)

O carnaval é bem utilizado nas falas de Lélia como a possibilidade de a mulher negra ser vista e amada por um pequeno momento, desde que, ao sair daquela avenida, ela tenha consciência de que deve entrar pelas portas de serviço, que são as que comportam sua existência. Ana Davenga, de Conceição, experimenta esse reinado

quando passa a pertencer a um homem temido em sua localidade. Ela é admirada em sua beleza, cobiçada e invejada pela posição social que ocupava naquele lugar. Os companheiros de seu homem a desejavam, mas foram avisados que a profanação do corpo daquela mulher seria motivo para mudar seu próprio destino e morrer sangrando pelas mãos dele. Essa posição de destaque social de Ana Davenga só se apresenta possível nesse conto por estar localizada em um ambiente excludente e marginalizado, destinado a moradias de negros e desafortunados.

Carolina era moradora de uma localidade marginalizada, assim como Ana Davenga. Em suas escrituras (EVARISTO, 2016) em Quarto de despejo, ela relata bem a diferença entre o Canindé e as ruas em que ela transitava fora da favela. Ela descreve o ambiente em que vivia como espaços enlameados com fezes por todo lugar, e, além de conviver com toda essa insalubridade, os moradores ainda atiravam nas caras uns dos outros e em crianças aqueles excrementos. Para conseguir água potável para beber, cozinhar, tomar banho e lavar roupas, era necessário buscar em uma bica única que ela evitava em momentos de muita frequência, por entender que as maledicências proferidas ali não lhe acrescentariam coisas boas. Já fora da favela, ela detalha ambientes diversos com estéticas distintas, que a surpreendem com tantas possibilidades, e chega a duvidar de um endereço por se referir ao 82º andar, de uma mulher que a procura em nome de outra, pedindo-lhe um de seus diários, mas depois pensou “Eu não saio do quarto de despejo, o que posso saber sobre o que se passa na sala de visita”, e ela tinha razão, não existia mesmo.

Lélia perscruta a imagem da mulher negra e todas as identidades sociais a ela atribuídas que culminam na representação da mãe preta. Em suas participações em encontros internacionais que tinham como tema principal o sexismo, não tardavam a aparecer o racismo e a discussão sobre o assunto sempre muito necessária. Ela cita que sua militância no MNU foi essencial para a compreensão da questão racial, e passa a produzir potencialmente leituras críticas no estudo de textos de ciências sociais que sempre apresentavam mulheres pretas sob a perspectiva socioeconômica, e ela cita o incômodo que sentia com a representatividade feita através das identidades de mulata e doméstica, que era a mais nova representação identitária para se referir à já conhecida figura da mãe preta de sempre.

A mulher negra na sociedade “branca” recebe o legado de ser a mãe preta (aquela que cuida dos filhos dos seus donos), que cuida da limpeza e da manutenção da casa para seu bom funcionamento, e também a que serve ao seu dono com sexo sempre e da forma como ele quiser. Lélia analisou o lugar imposto ao negro, a partir da psicanálise, de forma a esmiuçar essa imagem concebida do ser infantilizado que está no lixo da lógica. Ela então diz que o lixo vai falar, citando Carolina Maria de Jesus, para questionar a naturalização do racismo que mantém o negro na miséria por ser sem inteligência, preguiçoso para o trabalho, que usa malandragem para ganhar dinheiro, e que, por isso, tem que ser perseguido pela polícia e preso.

“Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, etc. e tal. Daí é natural que seja perseguido pela polícia. Pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso naturalmente. Menor negro ó pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe peixinho é. Mulher negra, naturalmente, e cozinheira, faxineira, servente, trocadora, de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler o jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto, tem mais que ser favelados (GONZALEZ, 2018, p. 193).

As falas de Carolina narrando sua rotina em primeira pessoa, diálogos dos quais foi interlocutora ou ouvinte, acontecimentos, pensamentos e seus sofrimentos são especialmente importantes para que se entenda a mulher negra na sua rotina solitária de ter que olhar a cidade e não ser vista por ela. As humilhações que retrata com tanta simplicidade acontecem por aspectos distintos, seja por raça, gênero, classificação social: são todas vorazes e lhe causam dor, pois, se não fosse assim, não estariam relatadas em seu diário, mas as que sofrem dentro da própria favela são as que mais lhe ofendem – talvez por esse motivo tenham maior conteúdo narrado. A indiferença que sofre pelos que possuem casas de alvenaria, mulheres e homens que batem em seus 3 filhos na sua ausência, mesmo sendo crianças, lhe causam muito sofrimento. A presença da filha Vera no diário é também motivo de relatos de sofrimento, pois, mesmo Carolina se dedicando tanto para dar aos filhos cuidados diferenciados, quando fala de sua filha ela descreve que a menina sempre quer mais do que consegue proporcionar e ela, conta que a menina chega a pedir pra ser vendida para que possa ter uma mãe branca.



No que diz respeito à memória ancestral do negro que foi subjetivada desde seu sequestro em sua terra natal, e à imposição do uso exclusivo da língua do colonizado, vemos a resistência desse povo ao incluir nas entrelinhas da cultura imposta pelo colonizador sua cultura própria, forjando transformação na cultura que aqui se produzia. Conceição Evaristo desenvolveu o conceito de escrevivência, que seria uma prática de escrever através da vivência particular de cada autor, e quando o negro assume a escrita de suas experiências pessoais sob seu ponto de vista, as produções textuais lhe servem de ferramenta em um ambiente propício à denúncia de sua subjetivação. Escrevendo sua própria história, é possível fazer a manutenção da sua própria cultura e evidenciar as relações e discriminações feitas através da generificação existente na sociedade. A discriminação vivida pela mulher negra em comparação à mulher branca de mesma classe pode ser relatada com propriedade, desnudando o modo mítico de igualdade apresentado pelo pensamento social brasileiro.

Podemos ler no conto de Ana Davenga que Conceição apresenta uma mulher submissa a seu homem, que toma conhecimento da sua forma de ganhar o sustento quando foi morar em sua casa, mas não lhe era permitido questioná-lo quanto a isso. Em fala do próprio Davenga aos companheiros, é narrado que “Ela era cega, surda e muda no que se referia a assunto deles”. Observamos que as funções sociais existentes naquela localidade fogem às práticas profissionais de outras áreas da cidade que não vivem sob a ótica da marginalização. Sob a narrativa de Ana, seu homem era uma grande criança sob uma linda pele negra que chorava a cada gozo alcançado em suas relações sexuais. “Ana sabia bem qual era a atividade de seu homem. Sabia dos riscos que corria ao lado dele. Mas achava também que qualquer vida era um risco e o risco maior era o de não tentar viver” (EVARISTO, 2015, p. 26).

Lélia cita que, mesmo ascendendo socialmente, a mulher negra não se livra do assédio e crescente discriminação. Mulheres da classe média sofrem assédio do interlocutor quando, ao abrir a porta de suas próprias casas, ouvem a pergunta “Sua patroa está?”. A mulher negra, mesmo sendo educada e estando vestida nos padrões estabelecidos pela sociedade, não tem a necessária “boa aparência”, que na verdade é sinônimo de ser branca na concepção social estabelecida sentenciosamente. Esse pré-requisito de “boa aparência” era muito visto em anúncios de empregos nos classificados de jornais até o ano 2000, quando passa a ser inconstitucional, mas, apesar de ser proibida, a seleção racial se mantém ainda hoje no inconsciente coletivo da sociedade brasileira. A

permissão para que o povo negro usasse livremente a entrada e o elevador social no Rio de Janeiro se deu através de lei estadual, em 1985, 15 anos antes de o pré-requisito de boa aparência se tornar inconstitucional, pois, mesmo quando proprietários de apartamentos ou salas comerciais, os negros eram obrigados a entrar pela porta de serviço e também a usar elevador destinado a cargas e serviços.

Lélia traz para a conversa o Cientista Social Caio Prado Junior que, em seus textos, apresenta o negro como um ser sem inteligência que se iguala a um animal, que só desempenha bem o sexo – que é o ato que lhe deu origem. De forma bem elegante, ela descreve que Caio se coloca no lugar de pessoa que não comete o pecado da carne, e que o seu sexo só acontece por necessidade. Ela chama de neurose cultural brasileira essa prática que hoje vemos representada pela “tradicional família brasileira”, que, na intimidade, tem em suas práticas sexuais situações das mais diversas, e inclusive criminalizadas. São representantes evangélicos, padres, e tantos homens de representatividade social que estão nas manchetes de jornais por práticas sexuais criminalizadas pelas leis da nossa sociedade.

A manutenção da subjetivação do negro é uma ferramenta do Estado para manter a máquina do capital funcionando. A exclusão imobiliária vivida pelo povo negro tem nas favelas e periferias sua maior possibilidade de moradia, e no mercado de trabalho só lhe são ofertadas as funções que não são vistas pelo público. A divisão geográfica é um projeto de urbanização do Estado que limita onde os pretos vão morar, transitar, serem vistos, e onde poderão acessar, cabendo a esse povo a subalternidade em todas as identidades vividas. O acesso à educação, à saúde, ao transporte e à alimentação é a moeda de troca do Estado que ilusoriamente consente, mas que na prática inviabiliza esses direitos para a maioria, e usa os poucos que conseguiram ascender socialmente como exemplo para criar a impressão de que o infortúnio foi falta de sorte.

[...] nos bondes que circulam vai um policial. E nos ônibus também. O povo não sabe revoltar-se. Deviam ir no Palácio do Ibirapuera e na Assembleia e dar uma surra nestes políticos alinhavados que não sabem administrar o país. (JESUS, 1993, p. 114)

## CONCLUSÃO

As reflexões das 3 autoras são muito atuais, mesmo tendo sido escritas em décadas diferentes, pois o racismo e segregação que vivemos hoje se mantêm. A escrita dessas

mulheres negras dialoga com as lutas dos movimentos sociais, com as pessoas pretas, com o movimento LGBTI+, com a sociedade racista, com a academia, com o Brasil. Onde estão os negros nos espaços atuais em 2021? Quais cargos ocupam nas empresas? Onde estão morando? Ainda se mantém o mito da democracia racial, ou já foi entendido pela sociedade que isso é uma falácia? A harmonia racial é um mito, pois mantemos em lugar de privilégio a população branca, ao passo que a população negra está apartada de todo acesso à educação, à saúde, aos direitos civis e a posições sociais de melhor retorno financeiro. Apesar de ter construído toda a riqueza desta sociedade, não lhe é permitido acesso às melhores condições sociais. Esse mito serve à elite e ao poder.

Ainda hoje, os direitos civis são negados ao que a sociedade denomina minorias, para que essas “minorias” não entendam que são classificadas em lugares diferenciados, para que não se reúnam e se percebam maioria, e ocupem seu real lugar de igualdade. O Instrumento social do mito da democracia é apresentado na forma de um negacionismo que classifica como vitimismo a dor e o sofrimento do outro ser.

Ao povo negro é negada a propriedade de ter uma cultura, ao mesmo tempo em que essa herança cultural negra é utilizada pela máquina do mercado: a negra que se mantém ativa (GONZALEZ, 2018) e que a todo momento assume novas identidades na sociedade que insiste em lhe proibir ter voz própria. Ela é a mãe preta, ama de leite, babá, a que criou, cuidou, maternou, e faz tudo isso até hoje com o senso de responsabilidade, como se ainda estivesse em seu povo onde “é preciso toda uma aldeia para manter os pais são” (SOMÉ, 2007, p. 44).

A mulher negra reproduziu, durante todos esses séculos, valores que são próprios seus através de uma memória *a priori*. Assim, suas ações de cuidar, criar, cozinhar, dançar, cantar ensinar as primeiras palavras, foram todas feitas no pretuguês de Lélia. A luta agora deve ser para desmontar no imaginário o lugar periférico imputado ao negro e colocar protagonismo, pois, mesmo subalternizados, criamos identidades que encontramos na cultura brasileira. Mesmo o ocidente sendo a referência única para saberes oficiais, a mãe preta estava ali falando e cantando sua herança cultural, mesmo sendo renegada enquanto parte integrante da raiz de nossa cultura.

A partir de toda opressão sofrida pelo negro, ainda encontramos quem renegue o que lhe é mais humano – cultura, cabelo, nariz, o fenótipo que lhe dá pertencimento e aceitação. A cultura estética imposta, segundo a qual tudo que é natural do negro é pejorativo, é um movimento colonialista que faz muito mal à saúde do negro.

Por todas as observações citadas até aqui, é fundamental para o fortalecimento do povo negro ser causador de caso, ter militância junto com seus irmãos e ocupar seu espaço. O corpo preto não pode se omitir da luta contra a Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), que diariamente permanece constringendo ou ceifando vidas em conveniência do fetiche de governantes, que têm foco no extermínio de grupos específicos, como negros, indígenas, pobres, LGBTIA+, mulheres independentes, revolucionários, rebeldes e “bandidos” (DE MORAES, 2020, p.18).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Coletânea organizada e editada pela UCPA – União dos Coletivos Pan-Africanistas. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

EVARISTO, Conceição. Depoimento. In.: *Colóquio de Escritoras Mineiras Belo Horizonte, I, 2009, Minas Gerais*. Disponível em: <http://www.letas.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em: 03 de nov. 2021.

PFEIL, B; PFEIL, C. *Uma perspectiva anarquista sobre o suicídio, a produção da morte e a preservação da vida*. Rio de Janeiro: Revista de Estudos Libertários, v. 3, n. 8, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'Água*. – Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

JESUS, Carolina Maria. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 1993.

DE MORAES, Wallace. *As origens do Necro-Racista-Estado no Brasil – crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária – 2020*. Rio de Janeiro: Revista de Estudos Libertários, V.2, N.6, 2020.

DE MORAES, Wallace. *Crítica à Estadolaria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial*. Revista Teoliterária, v. 10, n. 21, 2020

NASCIMENTO, Andréa. *Espelho – reflexo, contemplação, percepção e reconhecimento*. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/espelho-reflexo-contemplacao-percepcao-e-reconhecimento-quando-a-mulher-negra-descobre-a-beleza-de-sua-existencia/>

DE MORAES, Wallace. *Crítica à Estadolaria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva decolonial*. - Live dia 01 de fevereiro 2021 - Edição/transcrição: Cello Latini

DE MORAES, Wallace. *Reflexões sobre o significado de fascismo: Pra quem sabe ler, um pingo é letra*. Le Monde Diplomatique Brasil, 2018. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/>. Acesso em: 17 de agosto de 2021.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. 2°. ed. São Paulo: Odyseus Editora, 2007.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p. (Feminismos Plurais)

**A PRODUÇÃO PATOLÓGICA DO ANTAGONISMO:  
UMA BREVE DISCUSSÃO SOBRE A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA  
VIOLÊNCIA CONTRA PESSOAS TRANS**

Cello Latini Pfeil

*Mestrando em Filosofia (IFCS/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais (UFRJ). Coordenador da Revista Estudos Transviades.*

Bruno Latini Pfeil

*Graduando em Psicologia (USU). Graduando em Antropologia (UFF). Coordenador da Revista Estudos Transviades.*

**RESUMO:** A principal motivação deste artigo é analisar como a invenção da transexualidade enquanto uma categoria diagnóstica, a partir de uma perspectiva cis e hétero normativa, repercutiu em sistemas de controle, tutela e opressão contra pessoas trans. Para dissertar sobre as violências e o controle institucionais direcionados a pessoas trans, utilizamos uma lente de análise anarquista – na medida em que o anarquismo produz críticas contundentes à própria existência do Estado e de suas instituições, e não somente a suas possibilidades de modelagem – e decolonial – na medida em que as violências contra pessoas trans são herança de um sistema de poder colonial. Além disso, recorreremos à lógica de Rolnik e Guattari sobre dinâmicas de opressão de infantilização, culpabilização e segregação enquanto violências institucionais recorrentes que atravessam corpos trans.

**PALAVRAS-CHAVE:** violência institucional; transexualidade; cisnormatividade; decolonialidade.

**ABSTRACT:** The main motivation of this article is to analyze how the invention of transsexuality as a diagnostic category, from a cis and hetero normative perspective, had repercussions on systems of control, tutelage and oppression against trans people. To understand the institutional violence and control directed at trans people, we use an anarchist analysis lens – insofar as anarchism incorporated scathing criticisms of the very existence of the State and its institutions, and not only of its possibilities of shaping – and a decolonial analysis lens – insofar as violence against trans people is a legacy of a colonial power system. In addition, we resorted to Rolnik and Guattari's logic about the oppressive dynamics of infantilization, blaming and segregation as recurrent institutional violence that crosses trans bodies.

**KEYWORDS:** institutional violence; transsexuality; cisnormativity; decoloniality.

## INTRODUÇÃO

Ao pensarmos como se constituem e operam violências, precisamos apontar não somente os sujeitos que as produzem e reforçam como também as estruturas de opressão que possibilitam sua perpetuação. Em relação às opressões de gênero, há diferentes estruturas de opressão que atravessam pessoas trans e cis e que refletem uma norma de comportamento e de desejo, em consonância com a qual a violência opera. É pela ótica da institucionalização que analisamos essa norma cisgênera, heterossexual e branca, pois partimos da hipótese de que, em nossa realidade, a institucionalização das violências é o fator que permite sua perpetuação massiva. Nesta pesquisa, temos como recorte as violências direcionadas aos corpos trans, alvos diretos da cisnorma, e temos como lente de análise o anarquismo, já que significa a negação de autoridade, uma crítica profunda às instituições e opressões sociais e a defesa de alternativas de organização sem Estado, sem estrutura de poder piramidal nem estadolatria (DE MORAES, 2020c), e o pensamento decolonial, que denota o epistemicídio (SANTOS, 2007) como algo presente em toda dinâmica ocidentalizada e institucionalizada de produção de conhecimento.

A transgeneridade surge como categoria diagnóstica na segunda metade do século XX, como o antagonismo de algo que ainda não havia sido nomeado: a cisgeneridade. Desde sua invenção epistemológica, a transexualidade esteve em mãos de médicos, psiquiatras, psicanalistas, psicólogos, professores universitários, autoridades religiosas; esteve nas mãos de sujeitos em posição de poder, protegidos pelas instituições que legitimavam suas palavras. O conhecimento legitimado sobre transexualidade deriva de uma monocultura do saber (SANTOS, 2007) que estipula como válido somente o saber científico. Por trás dos muros institucionais, o manuseio de corpos marginalizados foi realizado sem impedimentos, visando à produção de pensamentos que reiteravam as normas cis, hétero e patriarcais brancas, sem as quais as violências que atravessam nossos corpos não poderiam se constituir com tamanha amplitude. Desse modo, é fundamental adotarmos uma lente de análise anarquista. Pois, ao contrário da liberdade individualista defendida pelo pensamento liberal, a concepção anarquista de liberdade é coletivista, rejeita o outrocídio, a discriminação e a perseguição de corpos considerados “outros”: negros, indígenas, LGBTQIA+, pobres, rebeldes, corpos dissidentes em geral, que não se adequem à norma colonial e que não se submetam ao lugar que lhes é designado (DE MORAES, 2020a).

Através da análise da patologização da transexualidade, a questão que motivou a escrita deste artigo se concentra nos seguintes apontamentos: tendo em vista o percurso da institucionalização da transexualidade, seria coerente tomar as instituições enquanto possíveis vias de emancipação social para pessoas trans? Seria possível defender um Estado que, ao mesmo tempo em que nos assiste, nos marginaliza? Para desenvolver tais questionamentos, organizamos este artigo, por uma perspectiva libertária, em duas seções, dispostas da seguinte forma: na primeira seção, explicamos como surgiu a noção de “transexualidade” a partir da segunda metade do século XX. A classificação e determinação de quem seria um “verdadeiro transexual” delineou o modo como a transexualidade é tratada pela medicina, psiquiatria, psicologia e demais instâncias de saúde. Argumentamos que a invenção da transexualidade por uma ótica cisgênera produziu relações específicas de poder entre médicos (cis) e pacientes (trans), e anulou qualquer possibilidade de autodeterminação destes últimos, além de produzir narrativas trans por lentes cisnormativas.

Exploramos a produção de narrativas cisnormativas no primeiro tópico da segunda seção. A transexualidade, tendo sido institucionalizada, se encontra em posição subalterna em relação à cisgeneridade. Há profunda importância de instituições governamentais na operacionalização da violência contra pessoas trans e na produção dicotômica de grupos anormais/trans/sujeitados e normais/cis/sujeitos, o que força pessoas trans a aderir às narrativas cisnormativas sobre si próprias. Em linhas gerais, pessoas trans são imbuídas a se modelar de acordo com narrativas que as deslegitimam, ao passo que a cisgeneridade não se assume, pois isso destituiria de pessoas cis o caráter de normais.

Ao longo do segundo tópico, pensamos a produção de subjetividades trans – sujeitadas – por meio de mecanismos de culpabilização, segregação e infantilização (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Atentamo-nos à infantilização como uma ferramenta de tutela. O Estado que marginaliza corpos trans é o mesmo que lhes oferece políticas assistencialistas. Contudo, tal assistência se configura como tutela, se mascara como acolhimento, na medida em que o acesso aos serviços de saúde se volta a pessoas trans que reproduzam narrativas cisnormativas, e que convençam os médicos de que são “verdadeiramente trans”. Processos transexualizadores não somente se desdobram a partir da norma, como também a produzem em seus usuários (BENTO, 2006), reforçando a



prevalência de uma ciência autoritária (BAKUNIN, 2015), que não valoriza a autodeterminação dos sujeitos.

Com isso, não argumentamos que os dispositivos de saúde voltados às pessoas trans devam ser abolidos, pois sua existência é necessária para que tenhamos acessos básicos. Mas o motivo pelo qual os necessitamos se deve à nossa inexistência simbólica e material em todos os outros campos da saúde. Ou seja, só há ambulatórios trans porque os outros ambulatórios, hospitais, clínicas, e instâncias de saúde são voltados a corpos cis, e não reconhecem nossos corpos enquanto possíveis e aceitáveis. Utilizamos-nos da perspectiva da saúde, pois as primeiras concepções de transexualidade nasceram pela via do patológico, enquanto perversão, doença, desvio, incongruência. Pensar transexualidade e saúde é retornar ao berço de nossa patologização e ao desenvolvimento das políticas de tutela direcionadas a nós. Sendo a saúde em si institucionalizada, seria possível pensar a emancipação de corpos trans por vias institucionais?

## **A INVENÇÃO INSTITUCIONALIZADA DA TRANSEXUALIDADE**

Há tempos se identifica nas Ciências Sociais a tendência de ser guiada por um saber que não admite como legítimos os pensamentos alternativos, populares e dissidentes; uma tendência que objetiva manter os saberes hegemônicos em seu lugar de hegemonia, e os saberes subalternizados em seu lugar de subalternidade. É uma monocultura do saber (SANTOS, 2007), no sentido de que o cultivo de certas doutrinas e ideologias anula a possibilidade de que outros conhecimentos sejam validados. A monocultura do saber produz epistemicídios, “a morte de conhecimentos alternativos” (SANTOS, 2007: 29). Conhecimentos de corpos negros, indígenas, corpos dissidentes de gênero, saberes produzidos fora da academia e que não estejam alinhados com os postulados das universidades ocidentalizadas são esquecidos, deslegitimados, tidos como não científicos. De Moraes (2020c) propõe a ampliação desse fenômeno à exclusão de saberes que contestem a necessidade da existência do Estado e de suas instituições e que defendam a autonomia de todos os grupos subalternizados, alvos de violências institucionais e sociais. Os saberes academicamente legitimados sobre transexualidade partiram deste mesmo ponto: da monocultura do saber, que oferece a certos corpos [cis] proteção institucional para que possam determinar o que é ser trans.

Percebemos que, em relação à transexualidade, seu nascimento enquanto categoria sociológica ocorreu como patologia, doença, passível de diagnóstico. A patologização de corpos trans ocorre a partir do olhar dos médicos [cis], detentores de privilégio epistêmico (GROSFOGUEL, 2016), jamais considerando a autodeterminação dos sujeitos logo referidos como “pacientes”. O antagonismo do privilégio epistêmico é a inferioridade epistêmica, o racismo/sexismo epistêmico, que acomete mulheres, ocidentais ou não, negros, indígenas e seus descendentes. Grosfoguel (2016: 30) define racismo/sexismo epistêmico como “a inferioridade de todos os conhecimentos vindos dos seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais”, e adicionamos não cisgêneros, dissidentes da norma cis e heterossexual. O conhecimento produzido em universidades ocidentalizadas, regidas por estes homens brancos cisgêneros, é, em sua fundação, racista e sexista. Sendo assim, os detentores do privilégio epistêmico seriam os homens, brancos, heterossexuais, ricos, geralmente de descendência judaico-cristã, europeus ou descendentes de europeus. É importante demarcar que esses homens também são cisgêneros. Caso não fossem, a transexualidade não teria sido conceitualizada enquanto patologia. A categoria “transexual” foi redigida de dentro de universidades norte-americanas e europeias, pelas mãos de homens cisgêneros, brancos, heterossexuais, considerados “intelectuais”, e cuja produção científica não encontrou barreiras para ser disseminada, pois já estava entremeada nos aparelhos institucionais responsáveis por sua legitimação enquanto ciência. Essa invenção foi responsável não somente pelo modo como a medicina lida com a transexualidade atualmente, como também pelo modo com que outras instituições – jurídicas, escolares, acadêmicas, de trabalho formal, etc. – excluem, apagam historicamente e violentam pessoas trans. Por isso, para melhor entendimento desse processo e de suas consequências, façamos uma breve revisão histórica da invenção institucionalizada da transexualidade.

Reiterando a afirmativa de Grosfoguel (2016) de que o saber predominante em nosso sistema-mundo, em nossas escolas, universidades, clínicas e consultórios, deriva de cinco países – França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália –, temos que o conhecimento hegemônico sobre transexualidade é oriundo especialmente de Estados Unidos e Europa. As primeiras menções à “transexualidade” datam do início do século XX: em 1919, o termo “transexualismo” foi utilizado pelo médico alemão Magnus Hirschfeld; em 1949, o sexólogo estadunidense David O. Cauldwell o utilizou novamente

no artigo *Psychopatia Transexuallis*, em que analisa a história de uma pessoa transfeminina (ARAN & MURTA, 2009). Mas os primeiros registros médicos voltados à transgeneridade – e que fundamentaram a forma como atualmente o gênero é diagnosticado – surgiram na década de 1950, nos Estados Unidos, a partir dos estudos do endocrinologista Harry Benjamin (BENTO & PELÚCIO, 2012), um dos precursores da produção de uma subjetividade trans cisgenerificada. Benjamin, de origem alemã e radicado nos Estados Unidos, elaborou categorias de sintomas para diagnosticar pessoas como ‘transexuais de verdade’. Tais sintomas se centralizariam na abjeção ao próprio corpo, especialmente aos genitais, e no desejo desesperador de ‘transicionar’ social e fisicamente para o gênero oposto, quase como mudar de time. Segundo essa lógica, o único ‘tratamento’ possível para ‘transexuais de verdade’ seria a cirurgia transgenital. Terapia alguma poderia reverter a transexualidade de um ‘verdadeiro transexual’.

Em contrapartida a Benjamin, o psiquiatra estadunidense Robert Stoller, professor da Universidade da Califórnia em Los Angeles, refutava a realização de cirurgias ou quaisquer procedimentos que pudessem ser considerados ‘transições sociais’. Para ele, pessoas trans deveriam ser convencidas de que, na verdade, são doentes e necessitam de tratamentos psiquiátricos (BENTO & PELÚCIO, 2012). Outra figura importante foi o médico norte-americano John Money, do Hospital Johns Hopkins. Para ele, crianças já teriam sua identidade sexual definida até os 03 anos de idade, o que incentivou o médico a defender a realização de cirurgias transgenitais. Em 1966, o Hospital Johns Hopkins, em Baltimore, inaugurou a Clínica de Identidade de Gênero, uma das primeiras com o propósito de atender pessoas trans.

Ao longo das décadas de ’60 e ’70, os esforços de Benjamin influenciaram a realização de procedimentos cirúrgicos relativos à veracidade médica da transgeneridade. Nesse período, organiza-se um forte movimento de institucionalização da transexualidade. Em 1973, John Money cria o termo ‘disforia de gênero’ para designar um sintoma determinante da transexualidade e, em 1977, surge a *Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association* (HBIGDA), instituição responsável por publicar e atualizar o *Standards of Care* (SOC) e legitimada como referência mundial para o atendimento de pessoas trans (BENTO, 2006). Junto ao SOC, o Código Internacional de Doenças (CID) e o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) são os principais documentos que patologizam a transexualidade. Em 1980, a transexualidade é incluída no Código Internacional de Doenças. Nesse período,

Leslie Lothstein, professor da Universidade de Yale, contribui para a estruturação do diagnóstico de transexualidade ao realizar um estudo com dez pessoas trans adultas (BENTO, 2011: 91). Em 1994, o DSM-IV substituiu o diagnóstico de ‘Transexualismo’ por ‘Transtorno de Identidade de Gênero’, repartindo os diagnósticos por idade e criando ainda outra categoria, a de ‘Transtorno de Identidade de Gênero Não Especificado’, direcionada a pessoas que não cumpriam com os requisitos dos diagnósticos anteriores.

Há diferenças constitutivas da ‘identidade trans’ nos três documentos citados – SOC, CID e DSM –, e a cada nova edição as definições diagnósticas são alteradas. Por exemplo, o SOC compreende que as cirurgias transgenitais são a única alternativa de tratamento para pessoas trans e defende a terapia triádica (experiência de vida real, terapia hormonal e cirurgia), ao passo que o DSM-IV centraliza-se na identificação dos traços do ‘transtorno’ na infância, tangenciando brevemente a questão cirúrgica. No decorrer das versões do DSM, o gênero foi cada vez mais biologizado, categorizado e agrupado em tipos e subtipos, recebendo forte influência de pensamentos psicanalíticos. Em sua quarta versão, gênero, sexualidade e sexo são usados arbitrariamente nas qualificações do ‘transtorno’. Sexo e gênero seriam sinônimos: “são os deslocamentos do gênero em relação ao sexo biológico que caracterizam o definidor do transtorno, pois o gênero normal só existe quando referenciado a um sexo que o estabiliza” (BENTO, 2011: 93). Na décima versão do CID, a transgeneridade se aloca no capítulo de “Transtornos de Personalidade da Identidade Sexual”, caracterizando-a a partir do “desejo de viver e ser aceito enquanto pessoa do sexo oposto”, sendo que tal ‘identidade sexual’ só poderia ser validada caso o sujeito a apresentasse por ao menos dois anos. O CID-10 concebia, também, o “travestismo bivalente (F64.1), transtorno de identidade sexual na infância (F64.2), outros transtornos da identidade sexual (F64.8), transtorno não especificado da identidade sexual (F64.9)” (BENTO, 2011: 94).

Embora tenham sido atualizados ao longo dos anos e se diferenciado entre si, SOC, DSM e CID perpetuam uma mesma visão patologizante nos campos acadêmico e médico. O CID-11, por exemplo, deixa de conceber a transexualidade como um “transtorno de identidade de gênero”, como antes se propunha o CID-10, e a aloca na sessão de “condições relacionadas à saúde sexual”, como “uma incongruência acentuada e persistente entre o gênero experienciado pelo indivíduo e o sexo que lhe foi designado” (tradução nossa). O DSM-V, por sua vez, define a disforia de gênero como uma “incongruência acentuada entre o gênero experimentado/expresso e o gênero designado

de uma pessoa, com duração de pelo menos seis meses”, e defende que o melhor método diagnóstico é a observação do comportamento infantil, a preferência da criança por brinquedos ‘de menino’ ou ‘de menina’, o desejo dos ‘meninos’ de usar ‘trajes femininos’ e de ‘meninas’ de usar ‘roupas masculinas’. O documento não deixa de mencionar a importância de se identificar, como traço diagnóstico, um “forte desgosto com a própria anatomia sexual”.

Vemos a influência de Stoller no DSM, com seu discurso psicanalítico, e a de Benjamin no SOC, com suas raízes endocrinológicas e fisiológicas. Enquanto a endocrinologia procura descobrir a origem biológica da transexualidade, sendo responsável por dar a palavra final para a cirurgia transgenital, as ciências *psi* (psicologia, psiquiatria e psicanálise) buscam questionar o sujeito quanto ao seu desejo de realizar o procedimento cirúrgico, pois a demanda por intervenções cirúrgicas é concebida como requisito essencial em um ‘transexual de verdade’. O desejo de realizar as cirurgias é posto em dúvida. Os questionamentos comumente feitos pelos médicos, psiquiatras, psicólogos e psicanalistas concebem a palavra da pessoa trans quase como uma mentira: você *realmente* quer fazer isso? Tem certeza de que quer fazer modificações tão drásticas? Você sabe que isso vai mudar toda a sua vida; será que não vai se arrepender? Parte-se da perspectiva de que, para que uma pessoa seja trans ‘de verdade’, ela deve comprovar que não é compulsivamente mentirosa. A decisão nunca é do paciente [trans], mas sim dos detentores de privilégio epistêmico [cis], que também detêm o poder da fala e da legitimação ou deslegitimação da fala dos pacientes. Apesar das divergências teóricas, ambos os campos – endocrinológico e psiquiátrico/psicanalítico/psicológico – sentem o mesmo medo: de serem enganados por ‘transexuais de mentira’. Os programas de saúde voltados para pessoas trans no Brasil promovem uma ‘asessia de gênero’, uma segregação de pessoas trans entre as que são ‘trans de verdade’ e as que são ‘trans de mentira’ (BENTO, 2006).

O que mais importa nos documentos mencionados não são suas diferenças constitutivas, mas suas similaridades. Seja pela ótica de Benjamin ou de Stoller, Bento & Pelúcio (2012) compreendem que a elaboração da ideia de transgeneridade pela medicina ocorreu de forma que pessoas trans fossem “construídas como portadoras de um conjunto de indicadores comuns que as posicionam como transtornadas, independentemente das variáveis históricas, culturais, sociais e econômicas” (BENTO & PELÚCIO, 2012: 572). A ‘verdade’ da transgeneridade encontra-se nos discursos de rejeição ao próprio corpo,

no sofrimento disfórico, nas relações familiares necessariamente conflituosas, na infância traumática, e qualquer experiência de vida que não se encaixe nesses ditames imediatamente põe em dúvida a legitimidade da transexualidade do sujeito e o impede de acessar os serviços de saúde necessitados. Após revisar os documentos e os movimentos de patologização de pessoas trans, Bento (2011: 96) revela sua surpresa ao perceber que “tão pouco conhecimento dito científico gerou tanto poder”.

A comum afirmação de neutralidade axiológica, da qual se vale a psiquiatria para justificar a produção de seus diagnósticos, procura anular o lugar social, a perspectiva do sujeito que produz conhecimento, como se fosse possível assumir posição de total neutralidade (DE MORAES, 2020c). A neutralidade passa a ser uma farsa ao percebermos quais corpos ocupam e ocuparam os locais de produção de conhecimento e quais jamais conseguiram entrar em uma universidade enquanto alunos ou professores. Isso não se aplica somente a uma perspectiva de gênero, como também de raça e classe, e de quaisquer outros marcadores de grupos sujeitados (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Os detentores de privilégio epistêmico (GROSFOGUEL, 2016), idealizadores da categoria diagnóstica “transexualidade”, partiam de uma perspectiva cisheteronormativa para listar, nomear, categorizar, subalternizar e humilhar as pessoas trans que lhes procuravam em busca de acolhimento, mas que encontravam – e ainda encontram – um ambiente de controle, tutela e humilhações: se quisermos acessar dispositivos de saúde, desde atendimentos rotineiros, como consultas ginecológicas, dermatológicas, urológicas, etc., até a realização de procedimentos cirúrgicos, caso desejemos, devemos nos lapidar de acordo com os sintomas dispostos no CID, no DSM ou no SOC. Tais documentos, elaborados por instituições norte-americanas e europeias, são considerados válidos independentemente de onde sejam operados: essa é a monocultura da escala dominante (SANTOS, 2007), um dos cinco processos de exclusão, invisibilização e deslegitimação de saberes produzidos fora das universidades. É imposto um modelo de ciência cisnormativo e eurocêntrico – e, portanto, branco, heteronormativo e autoritário – que não dialoga nem com a autodeterminação de subjetividades trans nem com identidades de gênero de culturas não-ocidentalizadas – as quais, nos padrões dessa ciência, também são tidas como patologias.

A patologização de identidades trans passa longe de conceder acesso a instituições de saúde, pelo contrário: impõe “um modelo para se pensar a transexualidade como

experiência catalogável, curável e passível de normatização” (BENTO & PELÚCIO, 2012: 574). A patologização, para Bento e Pelúcio (2012: 574),

Tratou-se até aqui de um processo que qualificou alguns saberes científicos como os únicos capazes de dar respostas acertadas às vivências que desafiam as normas de gênero. Processo que, por outro lado, autoriza o tutelamento dos corpos e das subjetividades de pessoas que se reconhecem como transexuais.

Jaqueline de Jesus (2016: 198) percebe uma generalização do atendimento a pessoas trans pelos profissionais de saúde, que acabam “desconsiderando suas particularidades, ou considerando, iniquamente, que todas as suas demandas de saúde se restringem ao processo transgenitalizador”. Somente somos legitimados enquanto pessoas trans ‘de verdade’ se reproduzirmos os discursos médicos sobre o que é ser trans, se relatarmos sofrimentos disfóricos desde a infância, expressando a angústia por termos nascido no ‘corpo errado’, e principalmente se expusermos, de forma urgente, a repulsa aos nossos genitais e a necessidade de fazermos a cirurgia transgenital.

Ao mesmo tempo em que a liberdade de pessoas trans sobre suas próprias identidades é questionada; que são criadas burocracias para que possamos acessar os ambulatórios trans, os processos de hormonização e de cirurgias, a situação para pessoas intersexo ocorre de modo oposto. Em seus corpos, as cirurgias são encorajadas, ainda que contra sua vontade. Investigando os registros de 1990 até 2003 de um ambulatório brasileiro de cirurgia pediátrica para crianças intersexo, Machado (2005: 62) notou a repetição de “expressões como genitália de bom aspecto estético ou cosmético”. O “olhar” médico seria determinante para julgar o “bom aspecto” de uma genitália, o que decidiria se a criança deveria passar por uma cirurgia de modificação genital, de acordo com o sexo que lhe fosse designado pela equipe médica. A heteronorma se faz presente até nos detalhes dos procedimentos cirúrgicos:

As técnicas cirúrgicas são empregadas no sentido de tornar a genitália da criança o mais próximo possível do normal, de acordo com determinados padrões de tamanho, forma, terminação do trajeto urinário (mais na ponta do pênis para os meninos; mais abaixo nas meninas) e uso (construir vaginas “penetráveis” e pênis “que penetrem”). (MACHADO, 2005: 264)

Essa contradição entre como pessoas trans e como pessoas intersexo são tratadas pela medicina transmite uma mensagem: o que importa para a instituição “saúde” não é realmente o bem-estar daqueles corpos, mas sim a reprodução de uma norma que deve ser mantida operante. Por que a corpos trans as terapias hormonais, as cirurgias, os procedimentos estéticos, as mudanças de registro civil, os acessos a banheiros, escolas,

espaços de poder são sistematicamente negados? Ao passo que, para pessoas intersexo, há ambulatórios de cirurgias pediátricas – ou seja, cirurgias em crianças – que encorajam mudanças físicas genitais em bebês, sem que estes possam sequer decidir por si mesmos sobre sua própria identidade? Por que os responsáveis por determinar o sexo das crianças são a equipe médica, e por que as cirurgias são feitas por um viés heterossexual e cisgênero?

Pessoas trans se vêem constantemente à prova. Seu comportamento, sua maneira de falar e de se vestir são analisados e questionados: no caso de uma pessoa transmasculina, por exemplo, sentar com as pernas cruzadas pode gerar dúvidas por parte da equipe médica: “Será que é mesmo transexual? Se quisesse ser homem, agiria como homem, não sentaria dessa forma”. Tais conflitos são denominados por Bento (2006) como um ‘protocolo invisível’, presente nos olhares de estranhamento da equipe médica, nos insultos, nos cochichos e em todas as atitudes que vão lapidando o corpo e relembando a pessoa trans de seu lugar subalterno. As relações entre a equipe médica [cis] e a população que usufrui desse dispositivo de saúde seguem

pelo caminho da essencialização das relações de poder, mediante uma análise hierárquica e dicotomizada, por meio da qual o saber-poder médico não deixa outra alternativa aos/às “candidatos/as” [para conseguir acesso aos serviços de saúde] que não seja aceitar passivamente suas ordens e imposições. (BENTO, 2006: 61)

Essa essencialização não se limita às relações de poder, mas se estende à padronização de uma identidade trans pela correlação de determinados sintomas, de modo a diagnosticar a disforia de gênero, o transtorno de identidade de gênero, a inconformidade de gênero ou de qualquer outro termo que aponte para a incompatibilidade do sujeito para com as normas cisgêneras. Se o anarquismo compreende em seus fundamentos a defesa da autodeterminação, então o sistema de controle de pessoas trans, erguido pela patologização, é contrário a todo e qualquer princípio que siga pela lógica anarquista de emancipação, pois na patologização não há possibilidade de autodeterminação dos sujeitos. De Moraes (2020a) destaca a anulação do autogoverno e da autodeterminação como a primeira ação dos colonizadores durante a colonização. Expressões culturais que não estivessem de acordo com a norma colonial eurocêntrica eram caçadas. Ao anularem a autodeterminação de pessoas trans, reproduz-se a lógica colonialista e estadolátrica (DE MORAES, 2020c) de aniquilamento de



culturas e subjetividades não-normativas. É contra esse processo que o pensamento decolonial e anarquista se posiciona.

Se a legitimação de nossas identidades pelas instituições governamentais – e o consequente acesso a instâncias de saúde, jurídicas e escolares – depende da mais profunda submissão à cishnorma, desde a detalhada produção de nossas narrativas até a afirmação de nossos desejos, temos que, nesse e em outros contextos, o Estado “constitui-se na expressão máxima da negação da liberdade para seus governados” (DE MORAES, 2020b: 19). Essa negação se agrava à medida que o corpo se distancia do padrão epistemológico colonial. Por isso, pela perspectiva anarquista, defendemos a impossibilidade de que qualquer Estado exerça um papel positivo para corpos trans, assim como para corpos negros, indígenas, insubmissos. A teoria política anarquista não é fixa, passa por evoluções e mudanças, de acordo com o contexto em que se insere (WOODCOCK, 1998), mas os princípios anarquistas não devem ser abandonados, já que em si defendem a necessidade de constante mudança. Em suas transformações, a filosofia anarquista sempre rechaça qualquer tipo de autoridade, o que significa, “no sentido político, negação de todo governo, negação do Estado; no sentido econômico, negação de toda hierarquia no local de trabalho, de todo patrão, de todo chefe” (DE MORAES, 2020c: 65); e podemos inferir, no sentido médico e, amplamente, em todo sentido institucional, na negação de toda figura de autoridade que possua o poder de controlar um corpo, de lhe impor normativas, de lhe sujeitar a humilhações e protocolos de comportamento, de regulação de seu desejo e de sua identidade.

A partir da análise das violências institucionais direcionadas a pessoas trans, compreendemos que vivemos em uma Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO), conceito criado por De Moraes (2020b) para designar um processo contínuo de extermínio de negros, indígenas e seus descendentes, como também de pobres, mulheres independentes, revolucionários, pessoas LGBTQIA+ e, dentre estas, especialmente pessoas trans negras. O aspecto “outrocida” da NCO designa:

a discriminação, a perseguição e o amor pela morte (simbólica, psicológica e/ou física) do pobre, do idoso improdutivo, da comunidade LGBTQIA+, da mulher independente, do anarquista, do comunista, do ambientalista, do adepto das religiões de matriz não judaico-cristã, do analfabeto, do deficiente físico, daquele que atenta contra a propriedade do rico. (DE MORAES, 2020a: 12)

Há um anseio pela morte de grupos específicos, um apagamento das subjetividades que destoam da norma colonial e uma resistência à efetivação de políticas

de proteção destes grupos. O Estado Necrofílico Colonialista Outrocida – ou o necro-racista-Estado, que põe a NCO em prática – produz violências contra corpos trans e, logo em seguida, lhes oferece nichos de assistência, nos quais há uma cobrança para que estes corpos se moldem em uma normatividade cis, que reforça o ódio à transexualidade e o amor à norma.

Pensando a transgeneridade como uma categoria criada a partir de um local de poder, mergulhado no conceito – ainda pouco aceito pelos pensadores cis – de cisnorma, podemos localizar como, desde os estudos de Harry Benjamin até hoje, a defesa da autodeterminação é algo pungente dentre os movimentos trans e permanece necessário na defesa de todo grupo marginalizado. Em linhas gerais, ainda que digamos que somos trans, que elaboremos uma narrativa de auto-ódio, de ‘nasci no corpo errado’, a verdade sobre quem somos estará nas mãos de uma autoridade da saúde. Ainda que permaneçamos em um programa transexualizador durante dois anos, com acompanhamento psiquiátrico e endocrinológico, o parecer da equipe médica pode ser negativo (BENTO, 2006), isto é, podem decidir que não somos trans e que não podemos realizar modificações corporais em relação à nossa auto-afirmação de gênero. A verdade do gênero e do sexo está em mãos institucionalizadas.

## DINÂMICAS INSTITUCIONAIS DE TUTELA

### *Produção de narrativas cisnormativas*

Ao passo em que a transgeneridade é institucionalizada tomando pessoas trans como incapazes de se autodeterminar, a cisgeneridade é institucionalizada como algo que deve providenciar o tratamento adequado, a privação de liberdade, o diagnóstico. Constrói-se um modelo de figura de autoridade – o corpo cis, hétero, branco –, em detrimento do qual epistemologias trans são deslegitimadas. Esse modelo não está presente somente em hospitais e consultórios, como também em ambientes não-institucionais. A violência não existe somente dentro de instituições. Há diferenças entre as forças impositivas do Estado e as da sociedade (BAKUNIN, 1975). A autoridade estatal é violenta, imperativa e formalizada, opera por meio de mecanismos institucionalizados e se utilizam de ferramentas legais e burocráticas; a autoridade da sociedade, calcada na cultura, é ainda mais forte, pois, mesmo sem se apoiar completamente em instituições para existir, permeia as relações sociais. Isso não significa

que ambas as forças não se retroalimentem. O que percebemos em relação à transexualidade é a produção de uma norma violenta e excludente – a cisheteronormatividade –, cuja imposição se dá em âmbito cultural e institucional.

Como demonstrado pela história da institucionalização da transexualidade, um modelo profundamente eurocêntrico, estatal e patologizante se impõe sobre corpos trans, algo que não poderia ser feito com tamanha intensidade sem operacionalização institucional. Há forças maiores que se apoiam por trás dos muros das instituições – tais como das universidades, dos hospitais e conselhos de medicina, dos quartéis e departamentos de polícia –, e que reforçam a exclusão, a discriminação e a violência contra pessoas trans; que [re]produzem a deslegitimação de identidades trans e defendem a cisheteronormatividade; que retiram da pessoa trans a capacidade de se afirmar. Quando temos forças institucionais agindo em prol desses fatores, torna-se quase impossível pensar em emancipação sem pensar, também, na abolição do Estado, da sacralidade de suas leis e ordens, e das instituições tidas como necessárias à organização de uma sociedade, pois o Estado e suas instituições garantem a vigência dos princípios da colonialidade intrinsecamente racista, patriarcal e cisheteronormativa (DE MORAES, 2020b).

Precisamos analisar essas dinâmicas de poder com mais proximidade. Percebemos a dicotomização de pessoas trans/anormais/antinaturais e cis/normais/naturais/biológicas pela ótica dos grupos sujeitos e sujeitados. Guattari e Rolnik (1996) nos propõem duas formas de conceber agrupamentos: há grupos sujeitos, gestores e produtores das leis, que são nitidamente os *sujeitos* de suas narrativas; e há os grupos sujeitados, submetidos às leis dos grupos sujeitos. Enquanto os primeiros produzem as leis que os privilegiam, os segundos são submetidos a elas e as justificam. Por exemplo, a ideia de que pessoas trans não são capazes de falar por si reflete instantaneamente a capacidade de pessoas cis de não só produzirem suas próprias narrativas, pensando somente no vetor da cisgeneridade, como também de produzirem as nossas – no sentido de que narrativas cisgêneras sobre pessoas trans são criadas antes mesmo de nós começarmos a nos situar socialmente.

Como vimos, a produção dessas narrativas está atrelada à medicina, à patologia, a uma noção estigmatizante de “doença”. Quando entramos em um hospital geral, nossos corpos mudam. Os questionamentos “Eu deveria dizer que sou trans? Deveria me apresentar com meu nome civil ou social? Deveria fingir que sou cis? Deveria dizer que faço hormonização?” pairam como marteladas que medem “Até onde eu posso ir? Até onde me deixariam avançar?”. Pois há uma pré-discursividade (VERGUEIRO, 2016) em

operação, algo que estabelece o que somos antes mesmos de podermos apresentar nossas demandas.

Somos determinados antes que sejamos capazes de falar, e quando acreditamos termos adquirido capacidade de autodeterminação, nos encontramos imersos em narrativas das quais não nos permitem desgarrar, a nível institucional: os critérios de classificação da transexualidade moldam os critérios de determinação de cidadania, pois, para conseguirmos acessar saúde, retificação de nome e gênero em registro civil, inserção no mercado formal de trabalho, devemos passar pelo jugo de autoridades que carregam as mesmas perspectivas patologizantes compartilhadas tanto por Benjamin como por Stoller. Até 2018, por exemplo, as mudanças em registro civil deveriam ser feitas por processo judicial. O sucesso dos processos dependia da aprovação de um juiz, que requeria ‘provas’ de que o requerente seria uma pessoa trans de verdade. Ou seja, os requerentes deveriam apresentar laudos psicológicos e psiquiátricos, provas de que haviam passado por cirurgias ou que tinham intenção de fazê-lo – na maioria dos casos, a realização de cirurgias era algo determinante –, testemunhas que comprovassem que a pessoa é trans durante mais de dois anos, fotografias em que a pessoa estivesse se vestindo e se comportando de forma socialmente condizente com sua identidade de gênero (ou seja, de modo cisheteronormativo). A pessoa trans deveria construir toda uma narrativa de vida que comprovasse sua transexualidade. Com narrativas, não nos limitamos ao plano dos diagnósticos, do que escrevemos e falamos sobre nós mesmos, mas abarcamos a nossa construção corporal, visto que não é só nosso discurso, mas nossa codificação social que legitima ou não nosso pertencimento à esfera da masculinidade ou da feminilidade. Os dois maiores sistemas de domínio hierarquizado das sociedades capitalistas identificados por Santos (2007) podem ser encontrados nessas dinâmicas: os sistemas de desigualdade refletem a quase ausência de pessoas trans no mercado de trabalho formal, o que as empurra para a informalidade, quase sempre para a prostituição; já os sistemas de exclusão refletem a invisibilização, o apagamento histórico e a expulsão de pessoas trans das dinâmicas de determinação social e de organização política. Um corpo simultaneamente subalternizado e excluído não pode ser livre.

Considerando, por exemplo, que ter os documentos retificados representa a possibilidade de ir e vir carregando seu nome, a “liberdade” de uma pessoa trans não é determinada por ela própria, como deveria ser (WOODCOCK, 1988), mas sim decretada por uma instância exterior a ela e sobre a qual ela não possui capacidade alguma de

interferência. Defender a liberdade não é compatível com uma defesa das instituições governamentais, pois se contrapõe à relação governantes/governados: “a plena liberdade é incompatível com o racismo, a discriminação e a sociedade patriarcal, com o projeto da modernidade, com o capitalismo e a colonialidade” (DE MORAES, 2020c: 68). Quando o sistema judiciário nega a uma pessoa o direito de ter seu nome reconhecido pelo Estado, está negando que essa pessoa existe, deslegitimando a sua identidade, e confirmando a principal característica do Estado: o seu “papel de liquidar o outro (desobediente e não adaptado aos ditames modernos)” (DE MORAES, 2020b: 19).

Esta liquidação está acompanhada pela produção de corpos (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 278): “produzem um corpo para nós, um corpo capaz de se desenvolver num espaço social, num espaço produtivo, pelo qual somos responsáveis”. A cultura se impõe sobre nós, o corpo social nos molda segundo suas próprias leis estruturantes. Nascemos carregados somente de nossas capacidades motoras, sensoriais e psíquicas, desprovidos de noções inatas sobre o funcionamento do mundo. As noções que adquirimos sobre o que deve ou não ser feito, reproduzido ou desejado nos são introjetadas pelo meio em que vivemos, e nossos posicionamentos futuros se constroem a partir destas noções, ainda que contrariamente a elas (BAKUNIN, 1975). Não possuímos um corpo *a priori*, pois a noção de corpo não compreende somente a organização de tecidos, órgãos e sistemas: se estende a todas as significações históricas, territoriais, políticas e econômicas que comporta. Para Leticia Lanz (2014), o corpo é a materialidade manifesta de uma sociedade generificada e, por isso, é o alvo da hegemonia cisheterossexual, seja em detrimento de roupas, comportamentos ou estéticas. O corpo só existe em seu espaço social, na tomada de espaço que suas moléculas sustentam, e,

apesar de sua inequívoca materialidade, não existe nada mais social, político, econômico e cultural do que o corpo. Assim, é no corpo que se instalam a maioria dos conflitos e contradições experimentados pela pessoa transgênera na sua cruzada para ser aceita e incluída pela sociedade no gênero oposto ao que foi classificada ao nascer. (LANZ, 2014: 107)

Rodvalho (2016: 25) complementa: “[pessoas trans] sabem que são antes de tudo e mais nada seus corpos, sabem que a sociedade não lhes deixará esquecer disso em momento algum”, na medida em que o corpo “*é sempre algo que tem a ver com o modo de inserção na subjetividade dominante*” (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 278-279). Corpos sujeitados são produzidos *para* a margem, para não serem capazes de se autodeterminar, de construir seus próprios territórios. Quando afirmamos que estes corpos

e grupos são produzidos, nos referimos literalmente à produção de vocabulário. Os termos ‘trans’ e ‘cis’, no contexto das identidades de gênero, surgiram em momentos históricos distintos: o primeiro começou a ser utilizado na década de vinte, porém somente nos anos ’50 a transexualidade ganhou notabilidade no meio científico, enquanto que o segundo surge somente setenta anos após a aparição do antônimo que lhe deu origem (RODOVALHO, 2017). Para Rodovalho (2017: 366),

[as pessoas cisgêneras] usam a palavra “trans” a todo, a mesma gente que se recusa a empregar “cis”, e usam porque acreditam que ela diz algo, ainda que não saibamos exatamente o quê. Usam porque acreditam que existimos e acreditam que existimos porque já não são capazes de não nos ver, de não nos reconhecer na multidão.

A cisgeneridade rejeita sua própria nomeação ao mesmo tempo em que nomeia compulsoriamente o que não a reflete, e inventa epistemologicamente a transgeneridade carregando a culpa, a incapacidade de autodeterminação e a exclusão social, que se refletem nos processos de culpabilização, da infantilização e da segregação demonstrados por Guattari e Rolnik (1996). A partir destes, os autores analisam a produção de subjetividades subalternizadas de grupos sociais sujeitados, integrados aos sistemas de desigualdade e exclusão (SANTOS, 2007).

A culpabilização atua por meio da construção de uma imagem dominante, um corpo de referência que deveria refletir o nosso. Seja com base na religião ou na ciência, a culpabilização produz violência, inevitavelmente. A academia que produz um saber pautado na normatividade cisgênera é a mesma que opera em prol de uma organização social segregativa e culpabilizante para com corpos trans. É algo que Santos (2007) identifica como uma crise de hegemonia, que diz respeito à defesa da universidade como única instituição capaz de produzir conhecimento científico. Não pode haver democratização do conhecimento se o único saber legitimado é aquele originado institucionalmente. Quantas pessoas trans já produziram conhecimento sobre si mesmas, em âmbito histórico? E tendo produzido, em que medida esse saber foi determinante na elaboração dos CIDs, DSMs e SOCs, assim como na elaboração de qualquer regulamento sobre transexualidade? Se não somos capazes de afirmar quem somos, como seríamos capazes de produzir ciência sobre nós? O saber científico opera em prol de sua própria proteção, detrás dos muros institucionais que garantem sua tirania, pois “o que é verdadeiro para as academias científicas, é-o igualmente para todas as assembleias constituintes e legislativas” (BAKUNIN, 1975: 48).

Não podemos situar a produção de subjetividades trans somente em níveis individuais ou sociais, dicotômicos, pois estes não estão separados de forma alguma; de nada adianta centralizar a subjetividade no indivíduo, visto que esta “é essencialmente fabricada e modelada no registro social” (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 31). Portanto, a produção dessa subjetividade trans cisgenerificada, dos imaginários sociais de disforia, periculosidade e marginalização sobre pessoas trans está intimamente conectada com o exercício de hegemonia de um saber legitimado (SANTOS, 2007) e com os movimentos de institucionalização da transgeneridade e da cisgeneridade, a primeira sob o jugo da anormalidade e a segunda encoberta pela ideia de naturalidade.

Diante da construção de uma imagem dominante – cis, hétero, branca, dentre outras normativas –, surgem, então, processos de identificação e desidentificação: quem sou eu naquela imagem? Tenho algo que se equipara a ela? Tenho como me ver nela? Se a culpa promove o auto-ódio, a depreciação individual e midiática, a segregação seleciona os níveis de desimportância dos corpos mais desprezíveis: qual a distância entre mim e aquela imagem? O que essa distância produz? Esse modelo de referência não se limita a ideais estéticos e de socialização, mas ao nível da humanidade. Não pensamos em segregação somente no plano geográfico; pensamos na exclusão social, nos índices de desemprego em determinados grupos sociais e no direcionamento das violências de Estado; para quem elas miram, senão para os corpos que mais destoam da referência de humanidade?

Em resumo, a segregação se reflete nos índices de violência, de empregabilidade, escolaridade e marginalização de pessoas trans – para as quais são raras as brechas no mercado de trabalho formal. A culpabilização está entremeada nos discursos médicos que demandam de nossas narrativas histórias de auto-ódio, de nasci-no-corpo-errado e de farsa. A busca pelo “verdadeiro transexual” benjaminiano se alastrou de tal forma pela medicina que não se deseja somente alguém que ‘realmente’ seja trans, mas alguém que, além de ser trans, odeie sê-lo, como requisito para sê-lo. Tomemos como exemplo uma dinâmica comum de culpabilização: a afirmação de que pessoas trans reforçam estereótipos de gênero, tornando-se mais reacionárias do que revolucionárias com relação aos movimentos trans de emancipação; tornando-se reprodutoras das opressões de gênero, e não combatentes contra as mesmas. Essa afirmação se utiliza novamente do dispositivo de culpabilização contra a população mais violentamente afetada pelas normas de gênero. Por mais que moldemos nosso comportamento a uma

heteronormatividade coagida, por mais que internalizemos signos e símbolos da cisnormatividade, nunca seremos cis; portanto, nunca integraremos o grupo das elites dominantes (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Já a prática da infantilização nos destitui da possibilidade de autodeterminação, nos coloca em posição de tutela. A infantilização é motor da tutela, algo semelhante à opressão intelectual, tão criticada por Bakunin (1975) como uma opressão da qual não se consegue escapar. Ou se possui saber ou não se possui, e o que decide quem o possui ou não é um poder institucionalizado, assim como o que decide se um indivíduo é ou não transexual. Dentre os mecanismos de produção de subjetividades sujeitadas – culpabilização, infantilização e segregação –, de uma imagem dominante, nos atentamos à infantilização como algo que deve ser mais explorado no contexto das transgeneridades, no âmbito da patologização.

#### *Infantilização como ferramenta de tutela*

A infantilização é o mecanismo que mais nos interessa e que mais recebe atenção de Guattari e Rolnik (1996). A partir dela, tira-se toda a possibilidade de autodeterminação do sujeito, pois este não é considerado capaz de pensar por conta própria, de se organizar socialmente:

A infantilização – por exemplo, das mulheres, dos loucos, de certos setores sociais ou de qualquer comportamento dissidente – consiste em que tudo o que se faz, se pensa ou se possa vir a fazer ou pensar seja mediado pelo Estado. Qualquer tipo de troca econômica, qualquer tipo de produção cultural ou social tende a passar pela mediação do Estado. Essa relação de dependência do Estado é um dos elementos essenciais da subjetividade capitalística. (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 42)

Centralizando cumulativamente todas as funções políticas, o Estado retira essas mesmas funções dos indivíduos, de modo que não sejam mais capazes de decidir suas próprias vidas. O Estado atribui a si mesmo o direito de decisão sobre as vidas dos indivíduos, o que torna a revolta popular intuitiva, pois a presença da autoridade estatal é notável, agressiva e violenta (BAKUNIN, 1975), se alastra profundamente pelo corpo social. Guattari e Rolnik (1996: 147) compreendem o Estado como um “conjunto de ramificações, [...] rizoma de instituições que denominamos “equipamentos coletivos””, que seriam instituições de saúde, de ensino, jornalísticas; em suma, produtoras de discurso. Ao mesmo tempo em que pode proteger e cultivar toda uma construção



subjativa, a instituição pode também estratificá-la, enrijecê-la e aniquilar outras possibilidades de subjetivação. É por meio destes mecanismos institucionais que o Estado não só marginaliza e segrega geograficamente corpos dissidentes, como também produz representações de subjugação. Temos como exemplo a Operação Tarântula, ocorrida entre 27/02 até 10/03 de 1987, no centro de São Paulo. Sem denúncias nem evidências, policiais foram às ruas para prender travestis, sob alegação de que elas estariam cometendo crime de contágio venéreo de HIV. Mais de 300 travestis foram presas. A AIDS se transformou em uma ferramenta de demarcação de um alvo. A operação foi noticiada por jornais da época como uma estratégia policial para proteger o restante da população do HIV, como uma limpeza das ruas. Já estava incumbido, na noção do corpo “travesti”, o contágio por HIV (CAVALCANTI et al., 2018). O Estado, por meio de suas forças policiais, não somente produziu essa noção, como se mobilizou violentamente sob justificativa de sua veracidade. A operação teve fim após a pressão de movimentos sociais. Inferimos, portanto, que, como característica central de todo necro-racista-Estado, nos moldes dos Estados modernos europeus, o outrocídio é prática comum. A essência de todo e qualquer Estado é o aniquilamento das figuras que ameacem sua existência, que não se lhe submetam (DE MORAES, 2020a). A existência de pessoas trans é por si só uma insubmissão.

Ao mesmo tempo em que há perseguição descarada das forças policiais contra corpos trans, nas grandes cidades há iniciativas governamentais de acolhimento, como a abertura de ambulatórios trans pelo SUS, que oferecem atendimentos psicológicos, endocrinológicos e psiquiátricos – raramente, alguns oferecem ginecologistas e urologistas, dermatologistas, entre outros serviços. Se os governos oferecem esses serviços, por que acusar os aparelhos institucionais de produzirem violências se há violências em todos os lugares, em ambientes institucionalizados ou não? Não estaria o Estado remediando os conflitos? Esses questionamentos se inserem nas duas correntes do pensamento revolucionário identificadas por Kropotkin (2020): de um lado, há os anarquistas, que compreendem o Estado como algo essencialmente negativo, tanto em organização como nos argumentos que justificam sua existência, e que defendem a abolição do Estado e das instituições, assim como o estabelecimento de uma sociedade sem hierarquias nem opressões; e de outro lado, há aqueles que pretendem fazer uma revolução dentro do Estado, utilizando seus aparelhos administrativos, suas instituições e sua força a favor dos propósitos revolucionários – não seria o Estado *culpado* de ser

LGBTfóbico, racista e classista, pois a culpa seria da sociedade. Por essa segunda perspectiva, se o Estado reflete o corpo social, a mudança deveria se direcionar à sociedade, e não às instituições; se as instituições são comandadas por pessoas, o que deveria mudar são os ideais dessas pessoas, e não o poder do Estado. Contudo, esses argumentos caem por terra quando pensamos no que justificaria a existência de um Estado. Por uma perspectiva estadolátrica (DE MORAES, 2020c), a centralização de poder em um Estado marcaria o nascimento da sociedade, negando, em ampla ou menor medida, as liberdades individuais, em vista do bem coletivo:

a categoria estadolatria funciona como uma camisa de força, que obsta reflexões teóricas para além da conformação social coercitiva, centralizadora, racista, patriarcal, heteronormativa, cisgênera, eurocêntrica, judaico-cristã-cêntrica, capitalista, colonialista e de superação da dicotomia entre governantes e governados. (DE MORAES, 2020c: 73)

Os estadolátricos – liberais, marxistas, social-democratas, etc. – defendem a coerção, a organização pautada em autoridade e hierarquias, e que o Estado é necessário para a formação de uma sociedade. Ainda que se discuta a amplitude do poder estatal, seria sempre necessário haver algum poder, pois não tê-lo significaria caos imediato. Em outras palavras, o Estado se justificaria pela necessidade de que a liberdade e a segurança – ou, também, as propriedades, sob perspectiva liberal – dos indivíduos fossem garantidas. Para tanto, os conflitos, na medida em que possuíssem expressividade, precisariam ser remediados de modo a não interferir nas liberdades individuais, ou no bem-estar coletivo. Se não há condições equânimes para que todos os indivíduos possam ter condições dignas de vida, os governos precisariam responder de alguma forma. As iniciativas de “acolhimento”, como a construção de ambulatórios trans, de processos transexualizadores, seguem esse pensamento. A perspectiva estadolátrica ignora que “a liberdade é indivisível: não se lhe pode suprimir uma parte sem a destruir por inteiro” (BAKUNIN, 1975: 26). Ainda que o Estado imponha um bem, conquanto seja uma imposição, será um mal, pois não respeita a liberdade do outro. Tal argumento se comprova ao apontarmos para as violências institucionais direcionadas a pessoas trans, como mencionado na Operação Tarântula, e ao analisarmos as iniciativas governamentais de controle, disfarçadas de políticas de acolhimento.

O que não se percebe é que essas iniciativas de ‘acolhimento’ possuem um preço, que segue a mesma linha da violência institucional já mencionada. O que ocorre é a “organização de uma segregação que empurra, para fora dos circuitos econômicos, uma

parte considerável da população [para, logo em seguida] dar assistência a essa população, mas com a condição de ela passar por esse sistema de controle” (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 148). Nos deparamos com o assistencialismo de Estado: primeiro, segregando, para, depois, nos salvar das violências oriundas da segregação e, além disso, selecionando *quem* será salvo, quem *merece* salvação, quem pode passar para o outro lado e pertencer – mesmo que falsamente – ao grupo dominante. Essa perspectiva salvacionista e infantilizadora possibilitaria manifestações culturais particularizadas, de forma que os grupos sujeitados se sintam pertencentes à esfera dominante, se territorializem minimamente e não fiquem perdidos: somente conseguem ser aprovadas nos processos transexualizadores as pessoas trans que são, nos padrões benjaminianos, ‘verdadeiramente trans’, aquelas que demonstram um desejo de reforçar a normatividade cisheterobranca e que conseguem fazê-lo com perfeição.

Embora algumas pessoas trans sejam selecionadas nesses processos e se sintam respeitadas, muitas não são, principalmente pessoas negras e indígenas, sem uma leitura social cisnormativa, sem recursos financeiros para custear as tecnologias de gênero disponibilizadas, que não performem heteronormatividade, que não consigam passar nos testes de vida real – tendo em vista que esses ‘testes’ podem colocar suas vidas em risco, pois podem expor a pessoa a situações de constrangimento e violência, dependendo de seu contexto social e familiar. Instâncias de saúde afirmam legitimar pessoas trans, oferecem atendimento e programas transexualizadores, mas a que custo? Sob quais condições (GUATTARI; ROLNIK, 1996)? Quem consegue os acessos? É o ‘transexual verdadeiro’, branco, com formação superior, pertencente a uma classe social elevada, que performa toda a cisheteronormatividade possível e é aprovado pela cisgeneridade. As ‘culturas dissidentes’ *permitidas* pelo Estado são aquelas que ele pode controlar e que *apresentam* o desejo de pertencer ao ‘outro lado’, à cultura dominante. Há segregações concretas dentro dessas instituições, que distanciam, do acesso à saúde, pessoas cada vez mais dissidentes do modelo ideal de *sujeito*. Embora algumas consigam acessar o programa por meio da assistência salvacionista estatal, elas nunca realmente integrarão o grupo dominante cisgênero, nem terão os mesmos acessos, pois

Há determinações de formação semiótica, determinações de formação cultural, que fazem com que uma pessoa, por mais genial que ela seja, por mais que estude todos os livros do mundo, por mais extraordinário que seja seu trabalho, se ela é de um certo meio social, ela nunca será legitimada para passar para as elites capitalísticas. E então, para compensar isso, ela tentará ocupar um certo tipo de posição intermediária, mas, de qualquer modo, nunca terá acesso ao

pleno reconhecimento do sistema das elites atuais. (GUATTARI; ROLNIK, 1996: 188)

É legitimada uma pequena parte de manifestações culturais de grupos sujeitados, de modo a fazer parecer que esses grupos não estão sendo excluídos. É um manto que recai sobre nossas percepções, que *produz* nossas percepções, nossos valores e desejos. Os aparelhos institucionais do Estado nos fazem engolir a norma que nos segrega. As dinâmicas de poder entre equipe – cisgênera – e pacientes – trans – são constantes, e a infantilização de pessoas trans por pessoas cis é o pivô da patologia, na medida em que “as rotinas e as obrigações às quais [as pessoas trans] devem se submeter justificam-se em nome do seu bem-estar, sendo assim retirada a capacidade de decisão e o poder do/a transexual sobre seu corpo e suas ações” (BENTO, 2006: 58). As leis e normativas por meio das quais as pessoas trans são inseridas nas lógicas institucionais têm como base os três mecanismos citados por Guattari e Rolnik (1996): culpam a pessoa trans por sua inconformidade social; segregam-na para ‘limpar’ as ruas; e a infantilizam quando, por exemplo, em consultórios médicos, ela vê sua narrativa e suas queixas interpeladas por uma demanda de enquadramento em modelos cisgêneros historicamente construídos sobre o que é a identidade trans verdadeira.

Como já nos disse Bakunin (2015), a imposição de um bem é sempre um mal. Pelo viés da filosofia libertária, podemos pensar que as leis, tidas como naturais, na verdade são legitimadas por meio de lentes culturais e históricas bem específicas. É o ser humano que produz as leis naturais, ao estabelecer o que é natural e o que não é, o que é normal e o que é aberração. Sendo assim, a liberdade de um indivíduo se traduziria em sua capacidade de determinar suas próprias leis, libertando-se da autoridade de um saber autoritário e institucionalizado. Quando o sujeito encontra-se impossibilitado de determiná-las, sua liberdade é, também, impossibilitada (BAKUNIN, 2015). Como podemos pensar na produção de um *bem* se este é usado para justificar nossa situação de tutela? Para quais sujeitos esse *bem* é direcionado? Como podemos pensar em *cuidado* se os dispositivos de saúde que se propõem a aplicá-lo atuam somente por meio da patologização?

Para Rodovalho (2017), a patologização da transgeneridade fazia – e faz – com que pessoas trans se passassem

por pessoas loucas e talvez, por conta da própria impossibilidade de existir e da própria repressão a que estávamos o tempo todo sujeitas, de fato o fôssemos:

a sociedade nos fazia doentes e talvez já seja hora de ela reconhecer sua parcela de culpa em nossa loucura, sua responsabilidade em não conseguir nos fazer segundo aquilo que nos criou para ser. (RODOVALHO, 2017: 367)

Na medida em que essas instituições de saúde são regidas por pessoas cis, compreendemos que o Processo Transexualizador, personificado pela implementação de ambulatorios trans, é o melhor laboratório para o estudo dos papéis de gênero. Os ambulatorios trans são laboratórios da cisnorma. Neste processo, pode-se identificar com bastante nitidez quais são as feminilidades e as masculinidades institucionalmente legitimadas ou reprovadas e como a veridicidade disfórica da transgeneridade é construída.

## CONCLUSÃO

As instituições de saúde são o reflexo da cisnorma – e não somente porque os ambulatorios demandam de nossas performances uma adequação forçada aos moldes cis, como também porque todos os espaços não designados especificamente a pessoas trans são veladamente designados às pessoas cis, com segregações raciais, de classe, de corporalidades diversas. Os ambulatorios trans não estão isentos disso. Quais pessoas trans conseguem acesso aos programas transexualizadores? Quais corpos trans são legitimados pelas equipes médicas? Como demonstrou Bento (2006), as pessoas que se candidatam aos processos transexualizadores e que passam pelas seleções são aquelas que, em alguma medida, já se encaixam em uma leitura social cisgenerificada, cisnormativa, e que performam heteronormatividade. Em geral, são às pessoas trans brancas, de classe social elevada, com grau de educação elevado, sem deficiência, endosso, e que tenham postura compassiva com os métodos de avaliação que as equipes médicas concedem o status de ‘trans de verdade’.

As autoridades médicas não abrem mão de seu lugar de autoridades. Os muros institucionais continuam protegendo as determinações do que é ou não é ‘ser trans’, de como devemos ou não ser tratados, de quais acessos podemos ou não ter. O aniquilamento de subjetividades trans se enquadra no conceito de epistemicídio (SANTOS, 2007), na medida em que é anulada qualquer possibilidade de autodeterminação, de produção de conhecimento e do cultivo de saberes sobre transexualidade realizados *por* pessoas trans.

Desde o início dos anos 2000, com a insurgência de movimentos sociais trans no Brasil – tais como a Associação Nacional de Travestis e Transexuais, a Rede Trans Brasil, o Instituto Brasileiro Trans de Educação –, as pressões populares sobre a patologização foram fortes, mas somente obtiveram resultados ao tardar da primeira década. O CID-11 e o DSM-V modificaram suas passagens sobre transexualidade. Contudo, continuam catalogando identidades trans como algo-que-não-está-certo, ao passo que a cisgeneridade ainda reluta em ser nomeada. Continuamos dependendo de aprovação médica para termos acesso a cirurgias e hormonização. A autoridade da ciência se mantém, até após mudanças em CID e DSM. Isso nos demonstra como instituições operam: não sem autoridade, não sem hierarquia, não sem uma dinâmica nítida de sujeição (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Os ambulatórios trans, construídos e regulamentados governamentalmente, expressam a materialização da cisnorma. Os meios pelos quais podemos ter acesso à saúde são os mesmos que nos forçam a uma normatividade violenta. E são os mesmos que nos forçam à produção de subjetividades trans *cisnormativas*, pautadas nas dinâmicas de culpa e segregação (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Em linhas gerais, não há possibilidade de emancipação social que atravesse os braços institucionais, o ‘acolhimento’ governamental de corpos dissidentes, as políticas afirmativas direcionadas a grupos marginalizados, ou a prestação de serviços mínimos que procurem proteger pessoas trans das violências. A monocultura do saber (SANTOS, 2007) é uma constante que fundamenta diferentes espaços institucionalizados, pois todos seguem a lógica opressiva e estadolátrica (DE MORAES, 2020c) das colonialidades. Ainda que estes ambulatórios, essas políticas afirmativas e esses fajutos “acolhimentos” possam produzir bons frutos – pois há seletos indivíduos que conseguem passar por tais ambulatórios e acessar os precários dispositivos de saúde oferecidos –, e que muitas vezes sejam a única possibilidade de acesso à saúde e a direitos básicos para pessoas trans, não se pode negar que todo aparelho institucional, uma vez representando os braços do Estado, opera em função da manutenção das colonialidades, as quais “justifica[m] as supostas superioridades de raça, de classe, patriarcal, heterossexual, cisnormativa e epistemológica” (DE MORAES, 2020b: 23). O ‘acolhimento’ dos ambulatórios trans se traduz em violência epistêmica, apagamento de subjetividades e imposição da cisnorma. Os protocolos de mudança de nome oferecidos pelos cartórios e pelo sistema judiciário se traduzem em constrangimentos, inacessibilidade e situações vexatórias.

Não se pode lutar por liberdade senão a partir dela e utilizando-se dela como principal instrumento (BAKUNIN, 1975); não se pode defender emancipação de corpos dissidentes por meio das instituições, pois isso equivaleria a lutar por liberdade com as mesmas ferramentas que produzem o aprisionamento. Como nos ensina Kropotkin (2020: 7-8), “os anarquistas trabalham para abolir o Estado, e não para reformá-lo”. Somente por vias anarquistas – que se coloquem contra as instituições, a autoridade do saber científico institucionalizado, as colonialidades e a estadolatria – podemos vislumbrar a emancipação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. *Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde*. Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 19 [1]: 15-41, 2009.

BAKUNIN. *Conceito de Liberdade*. Porto (Portugal): Edições RÉS limitada, 1975.

BAKUNIN. *Deus e o Estado*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2015.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, B. *Corpo, gênero e sexualidade: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida / Luís Henrique Sacchi dos Santos, Paula Regina Costa Ribeiro (orgs.)*. – Rio Grande: FURG, 2011.

BENTO, B.; PELÚCIO, L. *Despatologização do gênero: a política das identidades abjetas*. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 20(2): 256, 2012.

CAVALCANTI, C.; BICALHO, P. P. G.; BARBOSA, R. B. *Os Tentáculos da Tarântula: Abjeção e Necropolítica em Operações Policiais a Travestis no Brasil Pós-redemocratização - Psicologia: Ciência e Profissão 2018*, v.38 (núm. esp. 2), 175-191.

DE MORAES, W. *A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Libertários, v. 2, n. 3, 2020a [ed. especial n. 1].

DE MORAES, W. *As origens do necro-racista-Estado no Brasil – crítica desde uma perspectiva decolonial e libertária*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Libertários, v. 2, n. 6, 2020b.

DE MORAES, W. *Contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial*. São Paulo: Revista Teoliterária, v. 10, n. 21, 2020c.

GROSGOUEL, R. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, 2016.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

JESUS, J. G. *Medicina: uma ciência Maligna? Debate psicopolítico sobre estereótipos e fatos*. Revista Periódicus. v. 1, n. 5, 2016. Salvador. e-ISSN: 2358-0844

KROPOTKIN, Piotr. *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Imaginário, 2000. 95p. Tradução de Alfredo Guerra.

LANZ, L. *O Corpo da Roupa: A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Universidade Federal do Paraná. Setor de ciências humanas letras e artes (SCHLA). Curitiba, 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Orientadora: Prof. Dr. Miriam Adelman.

MACHADO, P. S. (2005). *O sexo dos anjos: Um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural*. Cadernos Pagu, (24), 249-281. doi:10.1590/s0104-83332005000100012

RODOVALHO, Amara Moira. *Não fossem seus pelos vários [de linhas imaginárias, metáforas e provocações trans]*. Salvador: Revista Periódicus, n. 5, v. 1, 2016.

RODOVALHO, Amara Moira. *O Cis pelo Trans*. Revista Estudos Feministas [online]. 2017, v. 25, n. 1 [Acessado 4 Julho 2021], pp. 365-373. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365>>. ISSN 1806-9584. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*; trad. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007 [1ª ed. revista].

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2016.

WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas*. São Paulo: L&PM Editores, 1998.





**REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS UFRJ**

APOIO

COLETIVO DE PESQUISAS DECOLONIAIS E LIBERTÁRIAS - CPDEL UFRJ



CPDEL UFRJ



CPDEL.UFRJ



CPDELUFRJ