

V. 5 N.2 JUL./DEZ. 2025

**DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E
EPISTEMOLOGIAS DO SUL:
PERSPECTIVAS DECOLONIAIS,
INTERSECCIONAIS E
TRANSFEMINISTAS
TERCEIROMUNDISTAS**

Organização:

**Dandara Camélia da Silva Domingues
Liliana Graciete Fonseca Rodrigues**



Universidade Federal de Catalão
Instituto de História e Ciências Sociais

ANÔMALAS

**Dossiê Desobediência Epistêmica e Epistemologias do Sul:
Perspectivas Decoloniais, Interseccionais e Transfeministas
Terceiromundistas**

ANÔMALAS, Catalão – GO, v.5, n.2, 149p, jul./dez. 2025

ANÔMALAS, Catalão – GO, v.5, n.2, 149p, ju./dez. 2025

ISSN: 2764-4200 (On-line), Catalão-GO

Apoio:

Laboratório de Gênero, Etnicidade e Diversidade (LaGED) – UFCAT

<https://periodicos.ufcat.edu.br/ra/index>

Revisão

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (UNEB)

Editoração

Izabela Pereira e Lopes (PPGH/MP - UFCAT)

Capa

Izabela Pereira e Lopes (PPGH/MP - UFCAT)

Editor Chefe

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (UNEB)

Editores

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (UNEB)

Izabela Pereira e Lopes (PPGH /MP - UFCAT)

Eliane Martins de Freitas (UFCAT)

Editores de Seção deste número

Dandara Camélia da Silva Domingues - Doutoranda em Psicologia e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Mestra em Ciências do Envelhecimento (Educação, Saúde e Qualidade de Vida) pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências do Envelhecimento da Universidade São Judas Tadeu (PPGCE/USJT). Graduada em Ciências Sociais pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (CFCH/UFPE) e em Psicologia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisadora do Laboratório de Psicologias, Coletivos e Culturas Queer (PsiCUqueer) da UNESP. Pesquisadora Transfeminista.

Liliana Graciete Fonseca Rodrigues – Doutora em Psicologia pela Universidade do Porto (U.Porto), Mestra em Psicologia da Justiça e Licenciada em Psicologia pela Universidade do Minho (U.Minho). Investigadora integrada do Centro de Investigação e Inovação em Educação da Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto (inED/ESE-IPP) e investigadora colaboradora do Centro de Psicologia da Universidade do Porto (U.Porto). Professora Adjunta da ESE-IPP.

Conselho Consultivo

Alejandra Oberti (UBA), Ana Maria Colling (UFGD), James Naylor Green (BROWN), Luciana de Oliveira Dias (UFG), Olga Magalhães (UNIVERSIDADE DE ÉVORA), Renan Honório Quinalha (UNIFESP), Sarah Wagner York

Conselho Editorial

Alana Fontenelle, Ana Maria da Silva Bueno, Amadeu Cardoso do Nascimento, Bruno Latini Pfeil, Tatiana Maria de Moura, Rafael Rodrigues Leite, Luca D'Alessandro, Higor Kleizer de Oliveira Moreira, Marcela Cassola Palma, Jhenifer Emanuely Rodrigues dos Santos.

SUMÁRIO

Dossiê Desobediência Epistêmica e Epistemologias do Sul: Perspectivas Decoloniais, Interseccionais e Transfeministas Terceiromundistas

Apresentação

Artesanato teórico-crítico-sentimental, transparências e opacidades: tranças decoloniais, interseccionais e transfeministas.....7
Dandara Camélia da Silva Domingues e Liliana Graciete Fonseca Rodrigues

Artigos Dossiê

Matripotências e maternidades negras: conceitos além mar e deslocamentos epistemológicos.....22
Ingrid Lorena da Silva Leite

Clínica Ampliada, desnaturalização do sexo e a despatologização dos gêneros dissidentes.....43
Beatriz Dzierva Sobania, Marcela Cassola Palma e Jamille Georges Reis Khouri

Uma análise decolonial a partir de Tasha e Tracie.....62
Gabrielly Rech Nogueira e Daniel Péricles Arruda

Sentidos e Estratégias de Enfrentamento à Exclusão Entre Indivíduos LGBTI +: Uma Análise Sócio-Histórica da Linguagem e da Resistência.....83
Laura Camargo Custodio e Edna Maria Severino Peters Kahhale

Violência(s) contra a(s) mulher(es): da origem à perpetuação.....100
Ana Luiza Fabreti e Dayse Bispo Andrade Silva

Resenha

A Resistência que a História Esqueceu: Uma Análise de "Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra".....122
Paulo Afonso Tavares

Entrevista

“No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira129
Dandara Camélia da Silva Domingues, Rafael Rodrigues Leite e Helena Vieira

CONTENTS

Dossier Epistemic Disobedience and Epistemologies of the South: Decolonial, Intersectional, and Third-World Transfeminist Perspectives

Presentation

- Theoretical, Critical and Affective Crafting, Transparency and Opacity: Decolonial, Intersectional and Transfeminist Braids.....7
Dandara Camélia da Silva Domingues and Liliana Graciete Fonseca Rodrigues

Articles Dossier

- Black Matripotences and motherhoods: concepts beyond the sea and epistemological displacements.....22
Ingrid Lorena da Silva Leite

- Expanded Clinic, denaturalization of sex, and the depathologization of dissident genders.....43
Beatriz Dzierva Sobania, Marcela Cassola Palma, and Jamille Georges Reis Khouri

- A decolonial analysis based on Tasha and Tracie.....62
Gabrielly Rech Nogueira and Daniel Péricles Arruda

- Meanings and Coping Strategies for Exclusion Among LGBTI+ Individuals: A Socio-Historical Analysis of Language and Resistance.....83
Laura Camargo Custodio and Edna Maria Severino Peters Kahhale

- Violence against women: from origin to perpetuation.....100
Ana Luiza Fabreti and Dayse Bispo Andrade Silva

Review

- The Resistance that History Forgot: An Analysis of "Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra"122
Paulo Afonso Tavares

Interview

- "In our bodies dwell tormentors and victims": Interview and Theoretical-Critical-Sentimental Craftsmanship with Helena Vieira.....129
Dandara Camélia da Silva Domingues, Rafael Rodrigues Leite and Helena Vieira

SUMARIO

Dossier Desobediencia Epistémica y Epistemologías del Sur: Perspectivas Decoloniales, Interseccionales y Transfeministas del Tercer Mundo

Presentación

Artesanía teórico-crítica y afectiva, transparencia y opacidad: trenzas decoloniales, interseccionales y transfeministas.....7
Dandara Camélia da Silva Domingues y Liliana Graciete Fonseca Rodrigues

Dossier de Artículos

Matripotencias Negras y Maternidades: Conceptos más allá del mar y desplazamientos epistemológicos.....22
Ingrid Lorena da Silva Leite

Clínica Expandida, desnaturalización del sexo y despatologización de los géneros disidentes.....43
Beatriz Dzierva Sobania, Marcela Cassola Palma y Jamille Georges Reis Khouri

Un análisis decolonial basado en Tasha y Tracia.....62
Gabrielly Rech Nogueira y Daniel Péricles Arruda

Sentidos y Estrategias de Afrontamiento a la Exclusión entre Individuos LGBTI+ +: Un Análisis Socio-Histórico del Lenguaje y la Resistencia.....83
Laura Camargo Custodio y Edna María Severino Peters Kahhale

Violencia contra las mujeres: del origen a la perpetuación.....100
Ana Luiza Fabreti y Dayse Bispo Andrade Silva

Revisar

La resistencia que la historia olvidó: un análisis de "Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra" 122
Paulo Afonso Tavares

Interview

“En nuestros cuerpos habitan verdugos y víctimas”: Entrevista y Trabajo Teórico-Crítico-Sentimental con Helena Vieira..... 129
Dandara Camélia da Silva Domingues, Rafael Rodrigues Leite and Helena Vieira

Artesanato teórico-crítico-sentimental, transparências e opacidades: tranças decoloniais, interseccionais e transfeministas

Theoretical, Critical and Affective Crafting, Transparency and Opacity: Decolonial, Intersectional and Transfeminist Braids

Artesanía teórico-crítica y afectiva, transparencia y opacidad: trenzas decoloniales, interseccionales y transfeministas

Dandara Camélia da Silva Domingues¹

Liliana Graciete Fonseca Rodrigues²

“[...] O amor é o nosso verdadeiro destino.

Não encontramos o sentido da vida sozinhos —

nós o encontramos com o outro [...].”

(Thomas MERTON, 1979)

Nomear o mundo, descolonizar o possível: por uma política da escrita insurgente

“[...] escrever é um ato de descolonização [...]. [...] Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (Grada KILOMBA, 2019, p. 28, 33).

Abrir este volume com Kilomba (2019) implica reconhecer que a linguagem não é suplemento do real, mas uma engrenagem política por meio da qual o poder organiza e disputa o mundo. Quem nomeia governa o campo do possível e quem é nomeado/a por outros/as costuma ser lançado/a ao estatuto de objeto, de evidência, de estudo de caso e de ruído social. Escrever, nessas condições, não é descrever o mundo tal como ele é, mas interromper o regime que o autorizou a ser assim.

¹ Doutoranda em Psicologia e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Mestra em Ciências do Envelhecimento (Educação, Saúde e Qualidade de Vida) pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências do Envelhecimento da Universidade São Judas Tadeu (PPGCE/USJT). Graduada em Ciências Sociais pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (CFCH/UFPE) e em Psicologia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisadora do Laboratório de Psicologias, Coletivos e Culturas Queer (PsiCUqueer) da UNESP. Pesquisadora Transfeminista.). Email: psidandaradomingues@gmail.com.

² Doutora em Psicologia pela Universidade do Porto (U.Porto), Mestra em Psicologia da Justiça e Licenciada em Psicologia pela Universidade do Minho (U.Minho). Investigadora integrada do Centro de Investigação e Inovação em Educação da Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto (inED/ESE-IPP) e investigadora colaboradora do Centro de Psicologia da Universidade do Porto (U.Porto). Professora Adjunta da ESE-IPP. Email: frodrigues.liliana@gmail.com.

Quando identidades e experiências de sujeitos/as colonizados/as são definidas por outros/as, a escrita torna-se gesto de ruptura, ao passo que recusa a nomeação alheia, reinscreve a subjetividade como lugar de teoria e passa a nomear uma realidade “nomeada erroneamente ou sequer nomeada” (KILOMBA, 2019, p. 28). É sob o impacto da pergunta de Kilomba (2019, p. 33) — “Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” —, que se delinea o princípio organizador deste volume.

O dossiê “Desobediência Epistêmica e Epistemologias do Sul: Perspectivas Decoloniais, Interseccionais e Transfeministas Terceiromundistas” reúne contribuições que tomam a desobediência epistêmica como movimento crítico fundamental para questionar e subverter as estruturas eurocêntricas e ocidentais que historicamente regulam a produção científica, em especial nos campos das humanidades, dos estudos de gênero e sexualidade, das relações étnico-raciais e de classe.

Ao partir de uma perspectiva decolonial e ao afirmar a centralidade das epistemologias do Sul, este número aposta na incorporação de abordagens interseccionais e transfeministas como regimes de leitura capazes de desestabilizar narrativas hegemônicas, enfrentar silenciamentos e recusar dicotomias tradicionais (como sujeito/objeto e humano/não-humano) que sustentam a racionalidade colonial (Vivian Matias dos SANTOS, 2018). Trata-se, assim, de um espaço de composição teórico-política voltado à revisão das práticas e políticas de produção do conhecimento e à construção de uma academia implicada com os processos de resistência e transformação social, reconhecendo como fonte legítima de teoria as experiências e lutas de grupos historicamente empurrados para a subalternidade.

É nessa esteira de discussão que Gayatri Chakravorty Spivak (1986/2010) nos alerta: o Ocidente enquanto sujeito do conhecimento não subsiste apenas graças a conteúdos hegemônicos, mas por meio de uma engenharia de autorização que mantém sua soberania epistêmica mesmo quando o discurso se apresenta como crítico. A figura de um/a sujeito/a soberano/a, construída pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, organiza a ficção de uma voz neutra apta a falar por todas as pessoas, apagando sua geopolítica.

A crítica do/a sujeito/a, quando não reconhece esse local de produção, pode simplesmente inaugurar um/a novo/a Sujeito/a abstrato/a, igualmente capaz de falar “em nome de” sem deslocar o lugar de onde fala (SPIVAK, 2010). Assim, o gesto de leitura e de escrita que acolhe este dossiê exige um exercício deliberado de provincialização do universal como posição política diante dos regimes históricos de apagamento.

A crítica à universalidade abstrata encontra, em Achille Mbembe (2020), uma caracterização, na qual toda a desconstrução verdadeira do nosso tempo começa pelo

reconhecimento do caráter necessariamente regional dos nossos conceitos e pela crítica a toda a forma de universalismo que se disfarça de neutralidade. Tal exigência não é um formalismo acadêmico, uma vez que se torna incontornável quando lembramos, com Sueli Carneiro (2005), que a modernidade ocidental não apenas discriminou, mas fabricou uma gramática de mundo em que a humanidade foi seletivamente distribuída.

O Ser hegemônico se afirma ao produzir o Não-ser, convertendo corpos negros em tutela ou evidência científica de inferioridade natural, atrasos inatos e incapacidades (sobretudo cognitivas) supostamente ontológicas, entre outras porosidades. A sobrevivência desse arranjo, inclusive no interior da ciência e de suas instituições, mostra que a episteme dominante opera como política de realidade, estando para a colonialidade do saber e do ser (CARNEIRO, 2005; Aníbal QUIJANO, 2005; Nelson, MALDONADO-TORRES, 2007; Walter D. MIGNOLO, 2017).

A consequência extrema dessa economia de humanidade pode ser lida com Mbembe (2018) como necropolítica: um regime em que a soberania administra a morte, decide quem pode viver, quem pode morrer e sob quais condições certas vidas serão mantidas num limiar prolongado de sobrevivência precarizada. É nesse horizonte que Jota Mombaça (2021, p. 13) se torna de suma importância neste dossiê, ao dedicar sua obra àquelas que vibram e “vivem apesar de”. A autora nomeia a contradição central do presente a partir da coexistência entre uma ordem que tenta impor morte social e corpos irreduzíveis a ela.

A radicalidade do impossível, em Mombaça (2021), não designa uma estética do desespero, mas uma política da fresta, onde viver quando as portas se fecham é também inventar mapas para atravessar o que não deveria ser atravessável. Trata-se, portanto, de uma ética de existência que não pergunta apenas o que o mundo fez desses corpos, mas o que esses corpos fazem do mundo quando as condições de humanidade lhes são revogadas.

Nesse ponto, o debate de Édouard Glissant (2011) sobre transparência e opacidade se torna fundamental para estabelecer o regime epistemológico que atravessa nossa discussão. A transparência não é um valor neutro, já que foi, por muito tempo, um dispositivo histórico de legitimidade e a linguagem pela qual a humanidade ocidental se autorizou a refletir o mundo à sua imagem. Já a opacidade não é falha do saber, mas recusa da captura totalizante do/a Outro/a, afirmando que há sedimentos históricos, afetivos, cosmológicos e políticos que resistem à obrigação colonial de ser traduzível.

A opacidade desloca o poder de definir o que conta como inteligível e, com isso, inaugura um campo em que as epistemologias insurgentes do Sul não precisam pedir autorização à metrópole do conhecimento (GLISSANT, 2011). Essa passagem da transparência

à opacidade torna-se ainda mais concreta quando reconhecemos que a violência social não se organiza tão somente no plano macro, mas também nos circuitos íntimos, micropolíticos, em que o mundo entra no corpo e tenta reescrever sua possibilidade de futuro.

Opacidades do corpo e violências do arquivo colonial: insurreição, memória e fabulação crítica

Na gramática de Suely Rolnik (2018), a disputa epistêmica decide-se também no regime do sensível. Melhor dizendo, é no corpo, e na forma como ele é autorizado a desejar, sentir e existir, que a colonialidade e o capitalismo consolidam sua eficácia. Ao nomear um regime de inconsciente colonial-racializante-capitalístico, a autora oferece uma chave para compreender como a dominação não opera apenas por meio de instituições e narrativas macropolíticas, mas também por infiltrações micropolíticas que modulam a subjetividade e estreitam o campo do vivível (Rolnik, 2018). Tomando essa formulação como ponto de partida e estendendo-a ao problema do (cis)tema de gênero, é possível reconhecer como essa captura também se reatualiza em arranjos coloniais-raciais-cis-heteropatriarcais-capitalísticos, sustentando formas normativas de existência e de inteligibilidade.

A captura, assim, não é um efeito secundário nem um ruído da história, uma vez que é um programa de mundo que fabrica sujeitos/as regulados/as, afetos normatizados e futuros previsíveis, ao mesmo tempo em que anestesia a potência inventiva da vida. É precisamente por isso que a insurreição, aqui, não pode ser pensada apenas como gesto externo de contestação institucional. Ela precisa ser lida também como rebelião do desejo, reabertura do sensível e recusa a uma economia de vida que transforma corpos em máquinas de adaptação e sofrimento (ROLNIK, 2018).

Ao dialogar com Fernanda Marquetti (2022), podemos pensar no problema da redoma discursiva: em muitos casos, o sofrimento humano é aprisionado por discursos rígidos, impermeáveis à interlocução, como um vidro blindado que cerceia olhares e escutas. A hermeticidade não protege a dor; ela a congela. A metáfora da morte de si e a experiência de um corpo que passa a se perceber como sem conserto, descartável ou um fardo social, trazem à superfície que o racismo, o sexismo e o cissexismo produzem violência externa e, concomitantemente, podem colonizar a autoimagem e sabotar a capacidade de amor-próprio, de pertencimento e de invenção do amanhã (Paulo Vitor Palma NAVASCONI, 2022).

Nessa esfera de discussão, tornar existente uma realidade apagada não se resume à quebra do silêncio ou à denúncia catártica, pois se trata de criar memória, valores e novos pontos de vista, rejeitando a história imposta a corpos colocados na sombra da humanidade

(NAVASCONI, 2022). Ao mesmo tempo, esse gesto não pode ser ingênuo diante do arquivo, pois, como nos alerta Saidiya Hartman (2021), é preciso recorrer a uma fabulação crítica para responder a arquivos que operam como um inventário de propriedade, um túmulo, uma sentença de morte. Quando só é possível ver certas vidas no momento do desaparecimento, narrar exige também aprender a não repetir a violência documental.

A fabulação crítica não pretende visibilizar o que a morte interditou. Todavia, opera, antes, numa zona consciente de impossibilidade, rearranjando fragmentos para deslocar o relato autorizado e submergir a fala soberana no choque de vozes, entrelaçando passado, presente e futuro. Trata-se de imaginar o que não pode ser verificado sem transformar a imaginação em licença para novas violências. Essa ética do limite, cuidado com o não dito e com o que o arquivo mutilou, torna-se um modo de narrar que preserva tanto a memória quanto a dignidade de vidas historicamente condenadas ao silêncio (HARTMAN, 2021).

Há no corpo uma encruzilhada: modos de vida na confluência do racismo, do capitalismo e do cisheterossexismo

É precisamente nesse terreno que se inscrevem as três categorias centrais deste número: decolonialidade, interseccionalidade e transfeminismos. Com Carla Akotirene (2019), apreendemos que há no corpo uma encruzilhada, visto que as avenidas do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado/cisheterossexismo não se apresentam em filas separadas, como se a vida fosse um inventário de opressões isoláveis, mas em confluência. Elas se trançam, se reatualizam e se reforçam mutuamente. Não se trata, portanto, de um *Frankenstein* teórico, e sim do reconhecimento de que os modos de vida são produzidos por entrecruzamentos situados, historicamente organizados e radicalmente não neutros/implicados.

Em diálogo com Catherine Walsh (2009), Quijano (1992) e Santos (2018), compreendemos que a decolonialidade nasce do reconhecimento de que o fim formal do colonialismo não encerrou suas formas de poder. A colonialidade persiste como tecnologia prolongada de dominação do saber, do ser e do poder, sustentada pela racialização das relações de produção, pelo eurocentrismo que controla subjetividades e existências e pela gestão estatal que reproduz hierarquias civilizatórias.

A distinção entre colonialismo e colonialidade, e entre descolonização e decolonialidade, não é só terminológica, pois delimita o alvo político da crítica. Se a descolonização se refere ao processo histórico de emergência dos Estados-nação após as administrações coloniais, a decolonialidade se apresenta como movimento teórico-político

voltado a dismantelar as estruturas persistentes que sobrevivem a esse processo (SANTOS, 2018; Santiago CASTRO-GÓMEZ; Ramón GROSFOGUEL, 2007).

O gesto decolonial não se limita a revisar conteúdos, ao passo que desafia a própria forma moderna de produzir ciência e suas dicotomias estruturantes, tensionando novas hegemonias em potencial, inclusive no interior do pensamento feminista. Ao nos alinharmos a essa perspectiva, assumimos também que o decolonial exige uma certa forma de indignação epistemológica (SANTOS, 2018; Raquel Coelho de FREITAS, 2020; FREITAS; Luciana Nogueira NÓBREGA, 2023).

Frente a isso, a indignação epistemológica se apresenta como resposta às consequências sócio-jurídicas e cognitivas de uma ordem global que ainda administra de modo desigual a distribuição de humanidade, direitos e legitimidade de fala (FREITAS, 2020; FREITAS; NÓBREGA, 2023). A decolonialidade, por sua vez, emerge neste volume como ética em movimento: recusa da ciência como metrópole universal, crítica à sua pretensão de neutralidade e aposta em lugares de exterioridade e em construções alternativas que reorientem as gramáticas do saber, do ser e do poder (WALSH, 2009).

Dentro dessa arquitetura, a interseccionalidade opera como instrumento que impede que o decolonial se converta em formulação abstrata. Ao retomarmos Akotirene (2019) e dialogarmos com Patricia Hill Collins (2021), compreendemos a teoria da interseccionalidade, antes de tudo, como ferramenta teórico-metodológica e política voltada à afirmação da inseparabilidade estrutural entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, bem como à crítica das formas modernas e coloniais de poder que tornam identidades e existências vulnerabilizadas.

O coração do conceito, como insiste Akotirene (2019), é a experiência da mulher negra, sendo essa afirmação uma advertência política contra o esvaziamento do termo. A interseccionalidade desloca a noção de identidade de um plano de essência para um plano de colisão histórica, tornando visível não apenas quem sofre, mas como as estruturas se articulam para produzir sofrimento, silenciamento e morte.

É nesse ponto que o circuito transfeminista é mobilizado enquanto operador crítico, ao reconhecer que a cisgeneridade foi historicamente instituída como norma soberana e que o trans foi produzido como desvio constitutivo para assegurar o cis como diretriz. Nesse contexto, o transfeminismo é uma forma de desobediência epistêmica que rejeita tanto a autorização cisgênera sobre a vida trans-travesti quanto a armadilha de um debate restrito à representatividade. Ele exige a produção de espaços inclusivos capazes de não apenas permitir a fala, mas também produzir escuta (Viviane Vergueiro SIMAKAWA, 2015; Amara Moira

RODOVALHO, 2017; Hailey KAAS, 2012; Beatriz Pagliarini BAGAGLI, 2013, 2018; Letícia NASCIMENTO, 2021; Brume Dezembro IAZZETTI, 2021; Sofia FAVERO, 2022).

Ao articular-se a perspectivas decoloniais, o transfeminismo explicita a urgência de enfrentar o epistemicídio e as necropolíticas trans, evidenciando que certas mortes não são exceções trágicas, mas efeitos sistemáticos de uma ordem que decide, diariamente, quais vidas merecem cuidado e quais podem ser descartadas (Judith BUTLER, 2018; Yarlenis Ileinis Mestre MALFRÁN; Geni NÚÑEZ; Mara Coelho de Souza, LAGO, 2021). Ao mesmo tempo, Bagagli (2018) adverte que a cisnorma molda o imaginário social, político e institucional de tal forma que políticas públicas, pesquisas e narrativas sobre saúde, envelhecimento, trabalho e família seguem frequentemente impensado pessoas trans.

O transfeminismo aparece como campo de luta pela governança da vida, isto é, pela afirmação de que vidas trans são dignas de ser vividas e por uma recusa da ideia de que a emancipação trans depende de conciliações silenciosas com estruturas cis-sistêmicas. Ao insistir na interseccionalidade como solidariedade ativa entre pautas feministas e na recusa de antagonismos simplificadores entre mulheres cis e trans, o transfeminismo reafirma que “quando pessoas trans avançam, nenhuma retrocede” (BAGAGLI, 2018, p. 12).

Assim, a constelação teórica reunida nesta abertura não constitui um repertório de citações paralelas. Ela é uma forma de dizer que, quando a modernidade colonial produz o/a Outro/a como não-ser, a teoria não pode se contentar em mapear/caracterizar a violência: ela precisa operar, simultaneamente, como recusa, como reparação possível e como invenção de futuridades concretas. É sob esse compromisso que lemos as contribuições reunidas aqui: textos que emergem de corpos atravessados por múltiplas opressões, mas que insistem em criar linguagem, clínica, política, arte, vínculo e memória para reabrir aquilo que o mundo tentou encerrar.

Artesanato teórico-crítico-sentimental: uma construção em quatro âncoras

Ao afirmarmos que a apresentação dos artigos deste dossiê será conduzida por um artesanato teórico-crítico-sentimental, não nomeamos apenas um modo expressivo de escrita, mas uma arquitetura de pensamento que se propõe a articular método, implicação e disputa epistêmica. A formulação emerge da entrevista com Helena Vieira, em que Dandara Camélia da Silva Domingues, Vieira e Rafael Rodrigues Leite (2025) delineiam o artesanato como gesto de produção teórica situado, feito com o corpo inteiro, atravessado por marcas e cicatrizes que não são obstáculos ao conceito, mas matéria mesma de sua possibilidade. É uma maneira de

dizer que a teoria se constrói por costura, fricção e montagem de linhas que não cabem em um modelo único de validação do saber.

Essa escolha permite ancorar o artesanato em uma chave metodológica que Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (2006) ajudam a explicitar: caminhar, pesquisar e narrar tornam-se modos de produzir artesanato, um conjunto de representações que se articulam como peças de um quebra-cabeça, encontrando formas de se encaixar em situações complexas. A figura da artesã, nesse registro, aparece como aquela que costura fragmentos, materiais e sentidos em uma composição sempre inacabada, mas capaz de dar forma e consistência ao vivido.

O teórico, por sua vez, é sustentado pelo conjunto de autoras e autores que vêm se mobilizando, aqui, para afirmar que a escrita é disputa de mundo. Com Kilomba (2019), a teoria deixa de ser um exercício de universalização abstrata e passa a ser entendida como gesto de descolonização do real: quem escreve reposiciona o regime de enunciação, disputa as fronteiras do que pode ser dito e recusa a nomeação imposta a sujeitos/as historicamente produzidos como outros/as. Já com Glissant (2011), a teoria ganha densidade ao recusar a obrigação colonial de tornar o outro plenamente traduzível segundo a gramática do centro.

O crítico deste artesanato encontra seu eixo mais específico na ética de escrita que a fabulação crítica formula. Ao mobilizar Hartman (2021), é preciso criar modos de narrar que não reproduzam a lógica documental que transforma vidas subalternizadas em inventário, estatística ou espetáculo de violação. A fabulação crítica opera nessa zona de tensão entre o que pode ser verificado e o que foi historicamente impedido de existir como relato legítimo. Ela reposiciona a crítica como forma de reparação impossível, mas necessária, capaz de deslocar o relato autorizado e de expor a própria disputa sobre o que será reconhecido como história.

Por fim, o componente sentimental se ancora na cartografia sentimental de Rolnik (2006) como modo de nomear a dimensão micropolítica da teoria. Isso implica reconhecer que os afetos não são resíduos privados a serem higienizados do texto acadêmico, mas indicadores privilegiados de como o poder atravessa os corpos, modula desejos, fabrica normatividades e, ao mesmo tempo, faz emergir linhas de fuga. Cartografar sentimentalmente é acompanhar as vibrações do presente (suas dores, seus desejos, seus impasses e suas insurgências) sem reduzir a experiência a uma ilustração do conceito.

Trata-se, portanto, de uma aposta ética que mantém a escrita conectada às condições concretas de existência e às formas de reapropriação da vida. Nesse sentido, a cartografia sentimental também dialoga com o que Rolnik (2018) nomeia como regime de inconsciente colonial-racializante-capitalístico: um dispositivo que tenta tornar o sensível inenarrável ao capturar, domesticar e adormecer a subjetividade na esfera micropolítica.

Esse encadeamento nos permite afirmar que o artesanato teórico-crítico-sentimental é, ao mesmo tempo, forma de apresentação e modo de leitura do dossiê. Dessa forma, apresentar os artigos por esse artesanato não é descrevê-los em série, mas sim tramar suas linhas de força. Abrindo este número com “Matripotências e maternidades negras: conceitos além mar e deslocamentos epistemológicos”, Ingrid Lorena da Silva Leite propõe a lapidação do conceito de matripotência diaspórica como chave para compreender as resistências das mães negras diante da necropolítica de Estado.

Partindo de narrativas de mulheres negras que tiveram seus filhos assassinados em Fortaleza, articuladas com autoras como Oyèrónké Oyèwùmí (2016), Luciane Rocha (2016) e Daiane Dantas Barreto (2022), o artigo mostra que a maternidade negra no Brasil é forjada entre violências, expropriações e racismo estrutural, mas também entre estratégias de gestão da vida, da memória e da justiça.

A matripotência diaspórica, tal como formulada no artigo, designa uma potência de cocriar, nutrir e manter a vida que atravessa oceanos, escravizações, ditaduras, políticas de segurança pública e extermínio da juventude negra, manifestando-se nas formas coletivas de maternar, lutar, narrar e recusar que os filhos se tornem apenas números nas estatísticas de homicídio. Ao deslocar a maternidade negra de um lugar romantizado ou restrito à esfera privada, o texto reinscreve como epistemologia em ato, que desestabiliza perspectivas eurocentradas sobre mãe, família, luto e justiça e reorganiza as fronteiras entre público e privado, entre dor individual e a luta coletiva.

Em seguida, “Clínica Ampliada, desnaturalização do sexo e despatologização dos gêneros dissidentes”, de Beatriz Dzierva Sobania, Marcela Cassola Palma e Jamille Georges Reis Khouri, desloca a discussão para o campo da saúde mental, da clínica e dos dispositivos biomédicos. O texto nasce, segundo as pessoas autoras, de inquietações diante do (cis)tema de gênero que adoce e patologiza, articulando a Clínica Ampliada, a reforma psiquiátrica brasileira, epistemologias decoloniais do Sul Global e a crítica às categorias diagnósticas do DSM-5 e do CID-11.

As pessoas autoras propõem a desnaturalização do sexo como categoria analítica central. Ao tratar o sexo não como dado biológico estático, mas como construção histórica, simbólica e política, permite tensionar as tecnologias de gênero que sustentam a cisnormatividade e produzem as dissidências como desviantes e doentes. Ao defender uma Psicologia historicizada, comprometida com a crítica à cisheteronormatividade e com a despatologização das identidades trans e travestis, o artigo reposiciona a Clínica Ampliada

como dispositivo ético-político, capaz de deslocar o olhar clínico para além da norma, do diagnóstico e da adaptação.

O terceiro artigo, “Uma análise decolonial a partir de Tasha e Tracie”, de Gabrielly Rech Nogueira e Daniel Péricles Arruda, desloca a lente para a arte periférica como lugar de elaboração conceitual decolonial. A partir de uma pesquisa bibliográfica e documental, o texto articula autoras e autores como Aníbal Quijano (2005, 2009, 2014), Catherine Walsh (2009), Lélia Gonzalez (2020) e Nilma Lino Gomes (2012) com as produções das rappers Tasha e Tracie, mulheres negras, jovens e periféricas da Zona Norte de São Paulo.

O artigo pergunta: como as produções de Tasha e Tracie podem contribuir para o pensamento decolonial hoje? A resposta mostra que suas músicas denunciam a continuidade da colonialidade nas relações de raça, gênero, classe e território, abordando temas como extermínio da juventude negra, violência policial, necropolítica de Estado e resistência nas favelas. Ao analisar letras que mencionam Mães de Maio, abordagens policiais abusivas e a experiência de ser público-alvo, alvo de bala, como citam as pessoas autoras, o texto evidencia como o rap se torna arquivo da violência e laboratório de mundo.

O quarto texto, “Sentidos e estratégias de enfrentamento à exclusão entre indivíduos LGBTI+: uma análise sócio-histórica da linguagem e da resistência”, de Laura Camargo Custodio e Edna Maria Severino Peters Kahhale, recoloca a linguagem no centro da análise. A partir da Psicologia Sócio-Histórica, com Lev Semiovitch Vygotsky (1923/2013) e Bader Sawaia (1999, 2018) como referências, o artigo examina a linguagem como tecnologia ambivalente: instrumento de opressão quando reproduz as ideologias cisheteronormativas, mas também ferramenta de resignificação e de resistência.

Mobilizando a categoria de sofrimento ético-político, sendo a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, o texto analisa como a exclusão LGBTI+ produz vergonha, autodepreciação e homofobia internalizada, mas também pode se converter em potência de ação, quando reconhecida e elaborada coletivamente. Um dos pontos fortes do artigo é a discussão sobre o pajubá como dialeto afro-brasileiro criado por travestis e mulheres trans em diálogo com o iorubá dos terreiros das religiões de matriz-afrobrasileira, reconhecido como expressão linguística de resistência cultural, pertencimento e afirmação identitária.

Na sequência, “Violência(s) contra a(s) mulher(es): da origem à perpetuação”, de Ana Luiza Fabreti e Dayse Bispo Andrade Silva, percorre, em registro de revisão narrativa, o campo da violência de gênero a partir de um enquadramento interseccional e crítico. O artigo mostra como a violência contra as mulheres, longe de ser uma soma de casos isolados, constitui-se

como um fenômeno social estrutural, sustentado por engrenagens patriarcais, racistas e capitalistas que autorizam a subordinação das mulheres e a utilização da violência como mecanismo de controle.

Ao articular referências como Helena Hirata (2014), Mirla Cisne (2015), Lélia Gonzalez (1984) e autores/as da Psicologia Social Crítica, o texto evidencia que mulheres negras e indígenas vivenciam formas mais intensas e complexas de violência, na confluência entre racismo, sexismo, classe e território. A discussão sobre violência simbólica, inspirada em Pierre Bourdieu (1989), permite compreender como a hipersexualização e a desumanização dos corpos negros femininos organizam a base subjetiva e cultural que sustenta a violência física, sexual, moral e patrimonial.

Por fim, o dossiê se fecha com “‘No nosso corpo habitam algozes e vítimas’: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira”, de Domingues, Vieira e Leite, que assume deliberadamente a forma de entrevista-artesanato. Mais do que registrar uma fala, o texto propõe um modo de fazer pesquisa em que teoria, afeto, memória e corpo se entrelaçam.

Desde a abertura, que convoca a força da oralidade, da ancestralidade e da memória como legados políticos e espirituais, o manuscrito afirma que teorizar é implicar-se com o corpo inteiro, acolhendo o tremor da voz, as pausas, as sutilezas do encontro. A partir da trajetória de Helena, pesquisadora, escritora, travesti e travapolítica, o texto desenvolve a noção de fabulação crítica: fabular não como fuga da realidade, mas como gesto de reconfigurá-la com as próprias mãos feridas, abrindo campo para outros imaginários e possibilidades de vida.

Entre discussões sobre feminismo decolonial, consciência mestiça, com Gloria Anzaldúa (1987), e impossibilidade de um feminismo decolonial apenas acadêmico, a entrevista insiste em que não há decolonização sem práticas políticas concretas e sem enraizamento nos movimentos sociais e nas experiências encarnadas. A frase que dá título ao texto, “no nosso corpo habitam algozes e vítimas”, condensa a complexidade dessa travessia: somos constituídas tanto pela violência colonial quanto pelas resistências dos colonizados; decolonizar, aqui, é inventar modos de vida fronteiriços, transcestrais, que escapem tanto à reprodução do algoz quanto à idealização de um passado.

Essa peça final recolhe e reencena, em chave transfeminista e decolonial, muitos dos fios tecidos pelos demais artigos: a crítica às imagens de controle que autorizam o extermínio de travestis, jovens negros e mulheres; a aposta em linguagens outras (pajubá, rap, artesanato teórico-crítico-sentimental) como ferramentas de mundo, da maternagem e da cultura periférica como lugares legítimos de produção de saber.

Se, ao longo desta apresentação, afirmamos a escrita como disputa, é porque os textos aqui reunidos não se oferecem como comentários sobre um mundo já dado, mas como intervenções nos regimes que autorizam certas vidas a existir com dignidade e outras a serem administradas pela precariedade. É justamente essa trama que permite afirmar a produtividade do encontro entre decolonialidade, interseccionalidade e transfeminismos ao longo do dossiê.

Assim, a contribuição mais arriscada, e talvez mais necessária, deste volume é a defesa de que produzir conhecimento hoje exige assumir a implicação com as formas de vida que a modernidade/colonialidade tentou tornar descartáveis. Em última instância, este dossiê insiste que as epistemologias decoloniais, interseccionais e transfeministas exigem que o texto acadêmico se torne capaz de acolher a complexidade dos corpos, das linguagens e das lutas sem dissolvê-las em generalizações confortáveis. Diríamos que são textos que incomodam, que desnaturalizam as opressões, que colocam as feridas abertas e que encontram lugares de resistência e inteligibilidade através de epistemologias insurgentes e plurais.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5.** 5th ed. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. Máquinas discursivas, ciborgues e transfeminismo. **Revista Gênero**, Niterói, v. 14, n. 1, p. 11-27, 2013. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31062>. Acesso em: 03 nov. 2024.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini; VIEIRA, Helena. Transfeminismo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 343-378.
- BARRETO, Daiane Dantas. **Memória de mulheres negras e o acolhimento institucional dos seus filhos: um debate relevante para o Serviço Social.** 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34711>. Acesso em: 5 dez. 2025.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”.** 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 5 dez. 2025.

DOMINGUES, Dandara C. da S., e RODRIGUES, Liliana G. F.

Artesanato teórico-crítico-sentimental, transparências e opacidades: tranças decoloniais, interseccionais e transfeministas

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

CISNE, Mirla. Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista. **Serviço Social & Revista**, Londrina, v. 18, n. 1, p. 138-154, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5433/1679-4842.2015v18n1p138>. Acesso em: 15 mai. 2025.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introdução: a disciplina e a práticas da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. e Colaboradores. **O planejamento da pesquisa qualitativa**. Teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006, 15-4 p.

DOMINGUES, Dandara Camélia da Silva; VIEIRA, Helena; LEITE, Rafael Rodrigues. “No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira. **Revista Anômalas**, v. 1, n. 2, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/ra/workflow/index/75048/4#publication>. Acesso em: 18 set. 2025.

FÁVERO, Sofia. **Psicologia suja**. Simões Filho, BA: Editora Devires, 2022.

FREITAS, Raquel Coelho de. **Indignação e conhecimento: para sentir-pensar o direito das minorias**. Fortaleza: Edições UFC, 2020. 90 p.

FREITAS, Raquel Coelho de; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Indignação epistêmica e decolonização do conceito de minorias. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 1742-1770, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/6zYZzg7HxqCwB4JWQKVCvVm/>. Acesso em: 5 dez. 2025.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2023.

GONZALEZ, Lélia Almeida. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo: ANPOCS, ano 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso em: 20 jun. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARTMAN, Saidiya. *Vênus em dois atos*. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S Ribeiro. In: BARZAGHI, Clara (Org.). **Pensamento Negro Radical: antologia de ensaios**. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2021, p. 104-128.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts>. Acesso em: 10 jun. 2025.

IAZZETTI, Brume Dezembro. **Existe “universidade” em pajubá?: transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans**. 2021. 1 recurso online (311 p.). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,

DOMINGUES, Dandara C. da S., e RODRIGUES, Liliana G. F.

Artesanato teórico-crítico-sentimental, transparências e opacidades: tranças decoloniais, interseccionais e transfeministas

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1166020>. Acesso em: 25 fev. 2024.

KAAS, Hailey. Introdução ao transfeminismo. **Centro de Pesquisa Transfeminista**, 2012. Disponível em: <https://transfeminismo.org/introducao-ao-transfeminismo/>. Acesso em: 5 dez. 2025.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, London, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, Mar./May 2007. Disponível em: [https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/5800/MALDONADO Torres ON THE COLONIALITY OF BEING 1550515847301_5800.pdf](https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/5800/MALDONADO_Torres_ON_THE_COLONIALITY_OF_BEING_1550515847301_5800.pdf). Acesso em: 5 dez. 2025.

MALFRÁN, Yarlenis Ileinis Mestre; NÚÑEZ, Geni; LAGO, Mara Coelho de Souza. Epistemicídio e necropolíticas trans: considerações decoloniais sobre cenas cinematográficas latino-americanas. **Epistemologias do Sul: Deslocamentos Epistêmicos**, v. 5, n. 2, p. 92-113, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3511>. Acesso em: 5 dez. 2025.

MARQUETTI, Fernanda. Prefácio: Suicídio e não pertencimento. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma (Org.). **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022, p. 14-16.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MERTON, Thomas. **Love and living**. New York: Farrar Straus and Giroux, 1979.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-21, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 dez. 2025.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021. (Coleção Feminismos Plurais).

NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. Reflexões sobre o fenômeno do suicídio em corpos negros LGBTQIA+ marcados para morrer, mas que recusam a ontologia colonial. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma (Org.). **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022, p. 14-16.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde: 11ª revisão (CID-11)**. Genebra: OMS, 2019. Disponível em: <https://icd.who.int/>. Acesso em: 5 dez. 2025.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **What gender is motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-91. Disponível em: <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp->

DOMINGUES, Dandara C. da S., e RODRIGUES, Liliana G. F.

Artesanato teórico-crítico-sentimental, transparências e opacidades: tranças decoloniais, interseccionais e transfeministas

<content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acessado em: 28 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1661>. Acesso em: 5 dez. 2025.

QUIJANO, Anibal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 73-80, dez. 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/HGhkC4xVR3mfb8pythJphVG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 dez. 2025.

ROCHA, Luciane de Oliveira. Ginga: uma epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2016. p. 265-284.

RODOVALHO, Amara Moira. *O cis pelo trans*. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, abr. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Ct6B9JMscBjgK4DZgjXQkgn/>. Acesso em: 20 maio 2024.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SANTOS, Vivian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 30, e200112, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/FZ3rGJJ7FX6mVyMHkD3PsnK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 5 dez. 2025.

SAWAIA, Bader. **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Editora Vozes, 1999.

SAWAIA, Bader e PURIN, Glaucia Tais. **Silvia Lane**: uma obra em movimento. São Paulo: EDUC; PIPEq, 2018.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 5 dez. 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VYGOTSKY, Lev Semiovitch. **Pensamento e Linguagem**. Ridendo Castigat Mores, 2013 (original de 1923).

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2009.

Matripotências e maternidades negras: conceitos além mar e deslocamentos epistemológicos

Matripotence and black maternity: concepts beyond the sea and epistemological shifts

Matripotencia y maternidad negra: conceptos más allá del mar y cambios epistemológicos

Ingrid Lorena da Silva Leite¹

Resumo: Neste artigo, propomos a lapidação do conceito de matripotências diaspóricas, fundamentado na ideia de que as maternagens negras, ao longo da história, desenvolveram estratégias de resistência e gestão da vida. Essa matripotência, enraizada na ancestralidade, na memória e na história, manifesta-se no Ocidente como um fio condutor da luta e da transformação, atravessando oceanos e ressignificando-se ao longo das diásporas. O conceito surge a partir das provocações epistêmicas de Lélia Gonzalez e Oyèronké Oyèwúmi, cujas reflexões impulsionaram um deslocamento teórico no campo das maternidades negras no Brasil, desafiando perspectivas eurocêntricas e reafirmando o poder de outras experiências.

Palavras-chave: maternidades negras; matripotências; racismo; epistemologias

Abstract: In this article, I propose to refine the concept of diasporic matripotence, based on the idea that black motherhood has developed strategies of resistance and life management throughout history. This matripotence, rooted in ancestry, memory and history, manifests itself in the West as a guiding thread of struggle and transformation, crossing oceans and re-signifying itself throughout the diasporas. The concept arose from the epistemic provocations of Lélia Gonzalez and Oyèronké Oyèwúmi, whose reflections drove a theoretical shift in the field of black maternity in Brazil, challenging Eurocentric perspectives and reaffirming the power of other experiences.

Keywords: black maternities; matripotencies; racism; epistemologies

Resumen: En este artículo, propongo refinar el concepto de matripotencia diaspórica, partiendo de la idea de que la maternidad negra ha desarrollado estrategias de resistencia y gestión de la vida a lo largo de la historia. Esta matripotencia, arraigada en la ascendencia, la memoria y la historia, se manifiesta en Occidente como hilo conductor de la lucha y la transformación, cruzando océanos y resignificándose a lo largo de las diásporas. El concepto surgió de las provocaciones epistémicas de Lélia Gonzalez y

¹ Assistente social, doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professora do curso de Serviço Social da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Possui mestrado em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), especialização em Serviço Social, Políticas Públicas e Direitos Sociais (UECE) e graduação em Serviço Social pela Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza (FAMETRO). Atuou como coordenadora de Pesquisa e Monitoramento de Políticas Públicas no CEDECA Ceará, com experiência em direitos humanos, sistema socioeducativo e políticas de proteção social. Suas pesquisas dialogam com temas como violência de Estado, maternagens, memória, raça e gênero, com foco nas experiências de mulheres e famílias vítimas de violências. É autora de artigos acadêmicos e desenvolve atividades de pesquisa, extensão e consultoria em políticas públicas, com ênfase na análise de investimentos, socioeducação e metodologias participativas. <https://orcid.org/0000-0001-5244-6774>. E-mail: lorenaleitte17@gmail.com.

Oyèronké Oyèwúmi, cuyas reflexiones estimularon un cambio teórico en el campo de la maternidad negra en Brasil, desafiando las perspectivas eurocéntricas y reafirmando el poder de otras experiencias.

Palabras clave: maternidades negras; matripotencias; racismo; epistemologías

Introdução

Durante a realização de uma pesquisa com mulheres negras que tiveram seus filhos assassinados em Fortaleza, compreendemos que a maternidade negra no Brasil é atravessada por processos históricos de violência, racismo e resistências. Desde a escravização, as mulheres negras tiveram seus corpos instrumentalizados para a reprodução forçada e negadas do direito de matinar dentro de condições de dignidade. No entanto, as mães negras construíram formas coletivas e ancestrais de maternagem, desafiando os mecanismos de controle que regulam seus corpos e suas experiências.

Durante a pesquisa com mulheres negras, identifiquei que as maternagens das mães que tiveram seus filhos assassinados são insubordinadas, diante dessa estrutura colonial, racista e moderna. A matripotência se expressa quando as mães negras não permitem que seus filhos se tornem números e que suas mortes sejam apagadas, seja na dimensão pública, seja na dimensão privada das suas vidas. As mães, por meio do luto e da memória constituem fissuras e alimentam resistências cotidianas.

O Brasil vivencia um extermínio da juventude negra (Gomes, Laborne, 2018; Brito, 2017), com altos índices de homicídios de jovens negros, como mostrou o Atlas da Violência 2021, que realizou um levantamento no período entre 2009 e 2019, onde 333.330 pessoas com idades entre 15 e 29 anos foram assassinadas. O número representa um jovem morto em território brasileiro a cada dezessete minutos. De acordo com a Pesquisa Homicídios na Infância e Adolescência no Brasil (2009 a 2019)², 76% das vítimas de homicídios de crianças e adolescentes são negras.

Nesse contexto de extermínio e encarceramento da juventude negra, sobretudo nos anos 2000, algumas mães, moradoras da cidade de Fortaleza, começaram a se mobilizar para lutar por direitos. A partir de 2013, com o grupo denominado Coletivo Vozes de Mães e Familiares do Ceará, foi possível conhecer mulheres negras que aceitaram construir uma

² Disponível em: <https://visaomundial.org.br/publicacoes/os-homicidios-na-infancia-e-adolescencia-no-brasil-entre-os-anos-de-2009-e-2019>. Acesso em: 8 abr. 2024.

pesquisa sobre suas maternagens. Para tanto, neste artigo, Eulália e Zélia vão narrar suas experiências acerca das maternagens negras.

Este artigo busca discutir o conceito de matripotência diaspórica, a partir de uma perspectiva decolonial, como uma chave de leitura para compreender as resistências das mães negras diante da necropolítica do Estado. O conceito de matripotência, inspirado em Oyèronké Oyèwúmi (2006; 2011) e aprofundado nesta pesquisa, refere-se à capacidade das mulheres negras de produzirem vida, memória e justiça, mesmo em contextos de extrema violência e perda. O artigo se baseia em uma abordagem qualitativa, fundamentada em narrativas de duas mães negras que tiveram seus filhos assassinados e que, em meio ao luto, reconstruíram suas trajetórias e formas de maternar.

Matripotência Diaspórica e a Maternidade Negra na Colonialidade

Luciane Rocha (2016) pontua que a maternidade negra é percebida, sobretudo, em debates acerca da violência urbana. Além disso, coloca como pressuposto entender a importância cultural da maternidade negra para ambos, negros e não negros, e a importância política de garantir as condições de vida adequadas para sua descendência. Este último, emerge a partir do reconhecimento de que essas mulheres estão lutando para que a “sua maternidade não seja interrompida pela violência ou que a verdadeira memória de sua maternidade prevaleça” (Rocha, 2016, p.178).

Quando falamos das memórias das maternidades negras, percebemos a urgência de contar outras histórias e narrar uma diversidade de maternidades que são forjadas entre riscos, cuidados e abandonos. A questão que identificamos é a necessidade de acionar outros pontos de partida para compreender as encruzilhadas das maternidades negras, sobretudo, por entender que há uma concepção universalista que ainda permeia o ideário de positividade sobre as mães e, por vezes, esse ideário não inclui as mães negras.

Os atravessamentos que forjam as maternagens ainda cruzam caminhos repletos de aspectos discriminatórios, tais como o racismo, sexismo, a questão de classe, que incidem sobre as vidas das mulheres, das famílias e das comunidades e também como o Estado legitima e perpetua esse lugar subalterno em que as mulheres, sobretudo negras, foram postas, bem como permanece a perpetrar violências contra seus corpos e suas vidas. A autora Daiane Dantas Barretos (2022) destaca o período escravocrata como um fato histórico mais relevante para a compreensão da formação social do Brasil, tendo em vista que foi terreno das contradições, da subordinação e da coisificação da população negra escravizada. Porém, fazemos um alerta para que este não seja o único lugar de partida para essas reflexões.

Diante disso, é relevante resgatar as noções de maternidade e maternagem já mencionadas, tendo em vista que não são palavras sinônimas. Vale distinguir que “enquanto a maternidade é tradicionalmente permeada pela relação consanguínea entre mãe e filho, a maternagem é estabelecida no vínculo afetivo do cuidado e acolhimento ao filho por uma mãe.” (Gradvohi, Osis e Makuch, 2014, p. 56). Considerando que a maternagem implica, pois, a possibilidade concreta de criação de vínculo entre mãe e filho, o direito a maternar suas crianças, tem sido historicamente negado às mães negras. Como vimos, o que era destinado às mães negras era cuidar dos filhos que não eram delas.

Ainda sobre o que abarca as maternidades negras entre generalizações, ideários e possibilidades, a pensadora Elizabeth Badinter (1985) demarca que a construção social do “mito do amor materno” teve como centralidade o enfrentamento à mortalidade infantil, que chegou a grandes índices na Europa, sobretudo, na França dos séculos XVII e XVIII, em que a “morte da criança era coisa banal” (Badinter, 1985, p. 136).

Com algumas análises realizadas na época, as crianças cujas mães cuidavam e amamentavam morriam menos, como também as crianças que eram entregues às mulheres camponesas, escravizadas e pobres que exerciam a função de amamentar os filhos das elites brancas na Europa. Muitas mulheres, quando pariam eram levadas para a casa dos seus “proprietários” e obrigadas a amamentar os(as) filhos(as) deles. Porém, o filho dessa mãe não teria acesso ao seu leite materno; ele possivelmente seria cuidado por outras pessoas. Além disso, essas mulheres poderiam ser “alugadas” pelos seus “proprietários” no período da escravidão.

No Brasil, como mostra Vilma Piedade (2019), as mulheres escravizadas após parirem seus filhos, eram alugadas para as Santas Casas da Misericórdia³ e amamentavam as crianças que eram entregues nessas instituições.

A dimensão do cuidado com a prole passa a ser questão social, política e cultural, estabelecendo uma correlação que até hoje afeta o entendimento sobre as maternidades. A noção de cuidado é entrelaçada à possibilidade da vida e da existência de uma criança. Em outras palavras, temos uma correlação fundamentada entre vida e cuidado, atribuída

³ As Santas Casas da Misericórdia, ou apenas Santas Casas, instituições católicas que tinham como missão tratar dos enfermos e dar assistência aos “expostos”, recém-nascidos abandonados nos portões das Santas Casas. Essas crianças precisavam ser alimentadas, porque depois eram enviadas para novas casas onde seriam cuidadas. Enquanto isso não acontecia, a Santa Casa “alugava” amas de leite, mulheres negras escravizadas ou libertas que haviam dado à luz recentemente, para amamentá-las.

historicamente às mulheres: “se tem quem cuide, tem quem viva” (grifos da autora). Essa expressão de cuidado, vida e proteção é atrofiada quando pensamos na realidade das pessoas negras, em que esse aspecto do cuidado, como um conjunto de práticas, é interrompido.

Olhando para o período da escravidão no Brasil, a capacidade de gestar uma criança negra era vista como um negócio rentável pelos senhores de engenho, uma vez que garantia, pela reprodução, o crescimento da força de trabalho escravo. Perante os seus proprietários, essas mulheres escravizadas não eram em verdade mães. Logo, “uma vez que as escravas eram classificadas como reprodutoras, e não como mães, e suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (Davis, 2016, p. 20).

As mães negras que tiveram seus filhos assassinados falaram sobre a necessidade de protegê-los e o sentimento de impotência ao acreditarem que fracassaram por eles terem morrido. Vê-se que a proteção se direciona à preservação da vida do filho. É relevante mencionar que esse sentimento ou essa ideia da necessidade de proteção acompanha historicamente as mães negras (Lélia Gonzalez, 2020; Jurema Werneck, 2005; Sueli Carneiro, 2011; Abdias Nascimento, 2016).

A autora Daiane Dantas Barretos (2022) aponta que na história as mulheres negras desse lado do Atlântico, marcada por graves e múltiplas violências, na medida em que as mulheres foram capturadas e destituídas de individualidade, história, cultura, família e bens. Essas múltiplas violências demonstram elementos macrossociais, que, para Sueli Carneiro (2011), estão ancoradas no fato de que

Raça e sexo, são categorias que justificam discriminações e subalternidades, construídas historicamente e que produzem desigualdades, utilizadas como justificativas para as assimetrias sociais, que explicitam que mulheres negras estão em situação de maior vulnerabilidade em todos os âmbitos sociais (Carneiro, 2011, p. 19).

Lélia Gonzalez (2020) destaca, no período que imediatamente sucedeu a abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade (Gonzalez, 2020, p. 40). Foi ela o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Notadamente, percebemos essa “viga mestra” nas narrativas de cada uma das interlocutoras desta pesquisa sobre matripotência. Principalmente, quando não puderam continuar nos estudos para ajudar a mãe, as interlocutoras mostram que era preciso trabalhar para contribuir no sustento da casa. E essa “viga” é alimentada pelas mulheres, sejam as mães, sejam as avós, tias, namoradas.

Gonzalez (2020) também alerta para maneira como a mulher negra se insere na força de trabalho, a autora faz uma análise do desenvolvimento e da modernização no Brasil, iniciando em 1950 aos dias atuais, e identifica que, mesmo com avanços, o lugar da mulher

negra pouco se modificou, e as possibilidades de ascensão a determinados setores da classe média são praticamente nulas para a maioria absoluta. Assim, o que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva, em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se retroalimentam de formas diferentes. O que se percebe é um racismo cultural que atinge tanto algozes como vítimas, ao considerarem natural o fato das mulheres negras, desempenharem funções sociais desvalorizadas em termos de população economicamente ativa.

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação (Gonzalez, 2020, p. 158).

Notadamente quando se trata da mulher negra, percebemos o quanto o racismo interdita inclusive aquela função que a ética moralizadora cristã concebe como sendo a mais genuína e intrínseca às mulheres: a de ser mãe, na medida em que as diferentes formas de violências contra as mulheres negras eram e permanecem sendo naturalizadas ao ponto de desconsiderar por completo sua subjetividade nas múltiplas identidades: como mulher, “amante” e, inclusive, como mãe.

Zélia⁴, interlocutora da pesquisa, é uma mulher negra, moradora de Fortaleza cresceu em um ambiente de violência doméstica, com um pai agressivo. Começou a trabalhar cedo como bordadeira para ajudar sua mãe, Dona Benedita.

Minha mãe engravidou muitas vezes, acho que foram catorze vezes. Eu lembro porque fui a primeira filha. Ela perdia meus irmãos por causa da fome e das pancadas do meu pai. Lembro de uma época que fomos para o Maranhão, lá tudo piorou. Quando voltamos, minha mãe se separou do meu pai e foi morar com a minha avó. Logo no começo da separação deles, a gente ficou com meu pai, mas aí, no final de semana, quando íamos para minha mãe, a gente não voltava, e foi assim que eu e meus irmãos ficamos com a mãe (Entrevista realizada em 5 de fevereiro de 2023).

Casou-se jovem com Francisco, sem estar apaixonada, e logo engravidou. Teve três filhos: Rosa, Márcio e José. Após anos de casamento, separou-se devido ao comportamento agressivo do marido. Posteriormente, teve um relacionamento com Ricardo, mas enfrentou ameaças do ex-marido.

⁴ Os nomes mencionados serão fictícios a pedido das interlocutoras e também para resguardar o sigilo das informações.

Seu filho José começou a se envolver com práticas consideradas crimes, ainda na adolescência, aos 14 anos, cometeu um homicídio, entrando no sistema socioeducativo, cumpriu uma medida de privação de liberdade em uma unidade. Ele tentou mudar de vida ao descobrir que seria pai, aproximando-se da religião e buscando trabalho. No entanto, pouco depois de completar 18 anos, foi assassinado.

Zélia recebeu a notícia do desaparecimento do filho com apreensão e, no dia seguinte, descobriu que ele havia sido morto. A perda a devastou, e ela se afastou do grupo de mães por quase dois anos. Após esse período, retornou gradualmente às atividades do coletivo e seguiu trabalhando como empregada doméstica. Sua dor persiste, e ela sente que falhou em proteger o filho. A morte de José reafirmou para Zélia a vulnerabilidade dos jovens negros e pobres nas periferias.

Zélia relatou seu sentimento de “não conseguir” proteger seu filho; parece que essa era sua responsabilidade: garantir que José ficasse vivo. Há uma sensação de impotência em sua fala quando menciona as circunstâncias em que seu filho foi assassinado. Para Zélia, sua função enquanto mãe era manter o filho vivo, pois não teria mais ninguém que fizesse isso. Ela falou que chegou tarde para ajudar o filho e, mesmo mudando de emprego, voltando a trabalhar “em casa de família”, não impediu que ele morresse. Ela narrou o quanto tinha esperanças de que José iria conseguir.

Eu lutei pelo meu filho, mas não consegui. José parou de estudar na 5ª série do fundamental. Ele conheceu um rapaz na escola, começou a usar drogas e fazer furtos. Nunca tive ajuda do pai dele, fiquei sozinha. Antes de morrer, José levou um tiro, estava ameaçado e morou um tempo em Maranguape. Eu achei naquele tempo que tudo ia dar certo quando ele resolveu mudar quando soube que teria um filho. Me dói tanto! Pra mim foram essas façções que tiraram meu filho de mim. Eu não consegui proteger meu filho (Entrevista realizada em 18 de março de 2023).

Eulália, outra interlocutora, é uma mulher negra, mãe de dois filhos homens, um deles assassinado em 2016, aos 16 anos, na cidade de Fortaleza. Artesã, aprendeu a costurar com sua mãe, Dona Tereza, que sustentava a família com o trabalho de costureira. Seu pai, Seu Benedito, era alcoolista e frequentemente agredia sua mãe, o que marcou sua infância com medo e insegurança. Na adolescência, engravidou aos 16 anos e teve que enfrentar a resistência do pai, que nunca aceitou a gravidez. Criou seu filho, Pedro, com o apoio da mãe e dos irmãos. Anos depois, teve um segundo filho, Lucas, fruto de um relacionamento instável, no qual teve dúvidas sobre a paternidade.

Pedro começou a faltar à escola e se envolveu com grupos que atuavam no tráfico de drogas. Aos 12 anos, foi apreendido por roubo, passando por medidas socioeducativas até ser internado em um centro socioeducativo. Em 2016, fugiu da unidade e foi assassinado dias

depois. Ele foi assassinado a poucos metros de casa. Relembra Eulália que diz ainda ter passado a viver com medo de perder seu outro filho: “Eu ouvi os tiros que matou meu filho”,

Após a morte de Pedro, Eulália passou a viver com medo de perder seu outro filho. Como ela disse, “basta ser negro pra ser alvo”.

Ela segue participando do Coletivo Vozes, um grupo de mães que perderam filhos para a violência, onde encontrou apoio. Sua relação com o pai se deteriorou ainda mais após a perda do filho, e ele deixou a casa onde a família morava. Ela segue criando Lucas ao lado da mãe e da irmã, tentando protegê-lo da violência que vitimou Pedro.

Eulália falou que recorda entre lágrimas e silêncios o dia da morte do seu filho. “Eu lembro que corri pra ver se ainda podia fazer alguma coisa, mas quando cheguei lá ele já estava sem vida”. Eulália disse que ainda se culpa pela morte do seu filho.

Parece que foi descuido meu. A sensação que ele foi escapando pelos meus dedos. Queria ter feito mais. Eu não participei, teve alguns momentos em que eu não participei, eu acho que, quando ele mais precisou, eu não participei da vida dele, assim eu era nova eu queria tá em farra, eu queria tá em festa, né? Eu passava a semana inteira trabalhando, trabalhava demais e só tinha um dia de folga. Às vezes eu deixava ele com minha mãe pra ir nas festas, tentava viver, curtir, tá entendendo? Eu deixei de tá com ele pra trabalhar, eu deixei de tá com ele, cuidar dele...” (Entrevista realizada em 10 de fevereiro de 2023).

Parece que o sentimento é a culpa por deixar o filho “escapar” de suas mãos é o que se expressa em maior intensidade pelas mães negras. Eulália acredita que poderia ter feito mais por Pedro, talvez participado de todos os momentos na escola, ter mais tempo para ficar com ele em casa. Aqui a ideia de que a figura feminina é atrelada historicamente à concepção de proteção emerge articulada com a maternagem. Para Eulália, um dos principais motivos do envolvimento do filho com o crime e sua morte foi uma consequência do seu descuido. Conseguimos presumir que Zélia também se sente culpada por não ter protegido seu filho da morte; “o trabalho tomava todo seu tempo”. Percebemos como o racismo estrutural articulado com outras opressões é vivenciado cotidianamente pelas mães e pelos seus filhos, sobretudo como se percebem e interpretam o mundo.

Eulália afirma que nunca esquecerá do seu filho Pedro e disse que não deseja para outras mães a dor da perda e do luto. Um período de silêncio sucede essas perdas. A morte, o risco da perda iminente de seus entes queridos, especialmente os filhos, parecem estar presentes nas experiências cotidianas dessas mães. Esse sentimento de luto, tão constante para essas mulheres, nas partilhas, tem expressado a multiplicidade de vivências de dor, traumas, perdas e emoções. Essa pluralidade de sentimentos compõe um conjunto de experiências sociais que atravessam e modulam o dia a dia de muitas mães das periferias urbanas.

Para tanto, é necessário trazer para essa reflexão Djamila Ribeiro (2018), que sinaliza sobre a engrenagem perversa acerca da ideia de mulher negra forte, super-heroína, alicerçada com as estratégias de sobrevivência que careceram de ser desenvolvidas frente a um Estado omissivo que negligencia sem o menor constrangimento as demandas de mulheres negras. Porém, enquanto se perpetua o imaginário de que a mulher negra é uma pessoa naturalmente forte, continuam calhando sobre a vida dessas mulheres violências que acabam por serem camufladas ou menosprezadas. Cabe mencionar que, diante das carências e dos acúmulos, são primordialmente sobre as mulheres que elas recaem. Exalta-se a ideia da mulher negra forte que “tudo suporta” e vai se empalidecendo presenças e as ausências masculinas, seja de homens, seja de instituições.

“Maternidades Não Convencionais”

“enquanto as mães convencionais se preocupam com a felicidade dos seus filhos ou com as notas vermelhas que eles tiram no colégio, nós, as mães das periferias, duelamos para que os nossos estejam vivos”. (diário de campo, Fortaleza, 2023)

Essa frase dita por uma mãe negra Alessandra, durante a pesquisa, podemos perceber como as maternidades são diversas e como gênero, raça e classe são entrelaçados nas vivências e nos discursos das mulheres. Quando essas mulheres se reconhecem como “mães não convencionais”, estão se referindo a um modelo de maternidade idealizada e tecida na perspectiva eurocêntrica, construída e muitas vezes reproduzida como “única e universal”. É importante destacar que o ideal de maternidade discutido por Badinter foi construído a partir da experiência de mulheres brancas, europeias e burguesas. Esse modelo ocidental, branco e heteronormativo passou a ser difundido como padrão universal, sendo reforçado por instituições como a mídia, a escola, a religião e a legislação. Essa normatização desconsidera as múltiplas realidades de mulheres negras, indígenas e periféricas, gerando sentimentos de inadequação e culpa em muitas que não conseguem — ou não desejam — corresponder a esse modelo hegemônico.

Presumimos que ser “mãe da periferia” pode situar outras maternidades que existem e incorporam outras concepções. Podemos mencionar que ser mãe periférica situa os cuidados com os filhos em constante risco, possivelmente pela possibilidade de “deixar morrer”.

As vivências das mulheres são atravessadas pelas expressões de racismo que compõem suas maternidades. Por exemplo, a expressão “mãe de bandido” funciona para culpabilizar a mulher pela violência que os filhos ou pessoas da família possam vir a cometer. Se seus filhos se envolverem em atividades criminosas, as mães são frequentemente acusadas de não os(as)

ter educado “corretamente”. Como afirma Rocha (2016), a subjugação dos corpos negros, devido a normas raciais e de gênero em que estereótipos da “mãe preta negligente” e o “jovem negro criminoso” geram expectativas sobre a natureza da pessoa e de conduta baseado na sua raça, gênero, território e sexualidade”.

As mães que tiveram seus filhos presos e/ou assassinados, ao revelarem e narrarem o caráter cruel da morte e as múltiplas violências que seus filhos sofreram, podem forjar uma espécie de ginga ou um gingado, uma estratégia que, para elas, é tecida cotidianamente – estamos sublinhando como sendo uma dimensão de estetizar a violência, de produzir uma estética política, uma performance.

E essas táticas cotidianas, por exemplo. de como se manterem vivas, de participarem ou não de movimentos, são práticas em movimento, que exigem uma certa “ginga” forjada nos modos próprios de resistência (Silva, 2019). Assim as mães (re)elaboraram alternativas a partir de uma condição vivida como mulher negra, mãe, pobre, periférica, trabalhadora informal. Esse termo “ginga”, apresentado por Luciane de Oliveira Rocha (2016), expressa as estratégias de cuidado com os filhos, como os modos próprios de subversão que as mães elaboram para viverem e manter os seus vivos. O termo se refere ao movimento contínuo e descentralizado – tal qual a ginga da capoeira – que se esquiva, ataca, recua e avança a partir dos deslocamentos situados no campo.

Rocha (2016) apresenta a ideia de compreender as experiências das maternidades como uma ação política inscrita nas práticas coletivas de mulheres negras. Santiago (2019) comunga dessa concepção, mas a situa no campo das lutas travadas por mães que tiveram seus filhos assassinados no Brasil. O autor destaca essas práticas em torno do luto das mães.

Rocha (2016) constrói uma reflexão anterior as experiências de luto provocada pelas mortes de jovens negros. A autora pontua que as mulheres negras, sobretudo moradoras das periferias compartilham suas responsabilidades no cuidado com seus filhos, ajudando umas às outras, principalmente na dimensão financeira. Essa prática coletiva se coloca como uma das vias que têm como objetivo assegurar a preservação da vida de seus filhos, que seria a ginga construída nesse cotidiano.

Assim, a maternidade mobiliza disputa pelo reconhecimento, sobretudo na cena pública ou não. As mulheres são dignas de serem mães, e seus filhos mortos são dignos de luta por memória, justiça e direito. São nessas lutas e disputas cotidianas que a ideia da “boa mãe” pode emergir como uma tática de sensibilizar e inscrever a vida dos seus filhos, jovens, negros, pobres e moradores da periferia, como pessoas que não mereciam morrer, sujeitos, muitas vezes, vistos como “perigosos” e “indesejáveis” na sociedade brasileira.

Para tanto, Vânia Bonfim (2009) teceu reflexões sobre o lugar da mulher negra brasileira partindo da compreensão de que sua trajetória transcende o marco da escravidão racial do século XV. Bonfim traz a perspectiva interseccional para apontar que a condição de escravizada ou subalternizada a que a mulher negra esteve submetida nos últimos séculos da história brasileira, em um contexto social atravessado pelas desigualdades sociais, sobretudo pelo racismo, sobrepõe-se à memória histórica da mulher como protagonista nas sociedades africanas tradicionais. Para a autora, a vivência dessas duas condições mencionadas forja um contínuo refazer da figura da mulher, mãe negra brasileira.

Assim, autora propõe partir de outra perspectiva que não seja a escravidão. O período colonial no Brasil, tem sido constantemente um marco histórico utilizado para compreender o contexto de subalternização, discriminação e violência que as mulheres negras têm vivenciado na sociedade brasileira (Bonfim, 2009). Porém tal marco têm se tornado uma areia movediça para interpretação histórica da subalternização dos africanos e das populações indígenas e seus descendentes no nosso país.

Bonfim (2009) critica a falta de profundidade histórica nas produções teóricas sobre o tema, uma vez que tem sido um entrave para destrinchar as relações de subalternidades que estruturam a sociedade. A autora sugere ir além mar para possuir uma perspectiva mais complexa sobre os povos africanos, tendo mais elementos para compreender as tecituras forjadas pelas mães negras no século XXI. É preciso destacar a concepção de que a história dos negros e negras se condensa a períodos de subalternização por outros grupos culturais e raciais, a autora destaca:

Com efeito, em cerca de 8000 a.C – a partir de início da revolução agrária do Neolítico – as populações africanas se organizaram em complexas sociedades, nas quais a primazia na ordem social correspondia à mulher. Essa primazia que em muitos casos se matem intacta até hoje na África, apesar das grandes mudanças ocorridas ao longo da história (colonização, tráfico negreiro Atlântico e assim por diante), constitui-se como uma característica marcante das civilizações africanas. Até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era matricêntrica, a saber, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina no campo militar e político (Bonfim, 2009, p. 224).

Bonfim (2009) menciona que até no campo político, a ubiquidade da figura da rainha-mãe implicava as relações de poder em África. Desde o período egípcio-faraônico até o início da colonização na metade do século XIX, existia uma partilha afetiva do poder político. O monarca só poderia ser designado por linhagem uterina, nunca por sua paternidade. As mulheres ocupavam uma significativa posição social nas sociedades africanas, e a degradação brutal dessa posição na sociedade acontece somente com o tráfico negreiro e a escravização

racial dos africanos no Oriente Médio (séculos IX a XVI) e nas Américas (séculos XVI ao XIX).

Essa degradação coincide com o auge, na modernidade, de uma intensa concentração da visão raciológica⁵, pressupõe que todos os povos de pele negra configurariam uma humanidade inferior. É por esse viés, cuja cientifização acontece no século XIX, que a mulher negra é percebida como duplamente inferior: como negra e como mulher (Bonfim, 2009). A compreensão das estruturas matricêntricas que caracterizavam a sociedade pré-colonial e pré-islâmica na África demanda uma nova base teórica que, na concepção de Vânia Bonfim (2009), estão implicadas na teoria diopiana do choque dos berços matriciais⁶. Essa teoria consiste em duas linhas de organização social que teriam tido fundamental influência na estruturação da humanidade:

Uma delas seria dominada pelas estruturas matricêntricas e confinada ao hemisfério sul (berço meridional); a outra, confinada ao hemisfério norte, seria dominada por estruturas patricêntricas (berço setentrional). Estas seriam os berços fundamentais que teriam originado as sociedades antigas da África, do Oriente Médio e da Europa (Bonfim, 2009, p. 228).

Com essa teoria dos berços matriciais, a autora mostra que não há um patriarcado universal e aponta que houve sistemas que possuem não somente diferenças geográficas, mas sobretudo visões distintas de concepção e organização da vida. A família matriarcal e a criação de um estado territorial singularizaram o berço meridional, em contraposição ao berço setentrional, que tem valores e práticas centradas no homem, assim a elaboração da patricentralidade. Cabe destacar que essa centralidade se constituiu como forma de subsistir, como também a vida nômade, tendo em vista as questões ecológicas, bem como as estratégias para subsistência (Bonfim, 2009).

As populações dos berços setentrional e meridional enfrentaram condições radicalmente diferentes. As estratégias de subsistência, modos de vida e relações sociais, como

⁵ *Lógica orientada pela crença na existência de raças humanas definidas por diferenças biológicas e que estariam “natural” e automaticamente hierarquizadas.*

⁶ *Para Bonfim (2009), essa teoria tem como fundamento as obras do cientista e historiador Cheikh Anta Diop, principalmente sua obra A unidade cultural da África negra: domínios do matriarcado e do patriarcado na antiguidade clássica (1989).*

também sistemas metafísicos e consciências sociais a partir de seus nichos ecológicos⁷ foram formando contexto específicos e maneiras de organizações sociais e políticas diversas.

A coexistência de estruturas tão opostas teria propiciado, sob um particular contexto de disputa de território e recursos, e “os resultados históricos dessas disputas têm orientado a estruturação da sociedade” (Bonfim, 2009, p. 231), perpetuando-se até os dias atuais. Bonfim destaca que foi a subjugação das populações mais escuras pelas mais claras com a imposição do patricentrismo sobre o matricentrismo. A autora ressalta que o racismo e o sexismo são fenômenos históricos indissociáveis e operam como um dado civilizatório perpetrado pela dominação europeia dos outros povos.

Segundo Bonfim (2009), essa teoria diopiana não foi refutada, sobretudo pela confirmação da continuidade de práticas matricêntricas e de autonomia da mulher em África. A autora menciona a matriarcalidade reelaborada por mulheres negras em situações de empobrecimento, “a uma matriz cultural afro-americana” (Bonfim, 2009, p. 232). A matriarcalidade seria uma forma específica e particular de manifestação da matrifocalidade constituída por velhas e poderosas matriarcas, sobretudo como a autoridade sobre os filhos é manifestada, principalmente pela família materna.

A partir dessa fonte, pensamos na possibilidade de lançar outros conceitos que pudessem aprofundar a continuidade de práticas matricêntricas. Com efeito, adentramos as ideias apresentadas pela autora Oyèrónké Oyewùmí (2016;2021), pensadora nigeriana que se desafiou a construir um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. A autora reconhece que as categorias teóricas empregadas para discutir a sociedade derivam das ciências sociais ocidentais, profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada. O objetivo da Oyewùmí (2016; 2021), era trabalhar o conceito de gênero e matripotência resgatando a perspectiva africana iorubá e fazendo uma crítica à contaminação do pensamento ocidental em outras culturas e epistemologias.

7 O conceito diopiano de nicho ecológico é muito mais amplo que o clima, sendo concebido como junção de elementos ambientais. É nas condições do nicho ecológico que as espécies procuram se desenvolver no processo de busca por sobrevivência, por isso o nicho ecológico é capaz de atuar na configuração do modo de vidas das espécies.

A partir da obra de Oyewùmí, identificamos a possibilidade epistemológica e política de compreender as maternidades negras de forma deslocada. A referida autora tem como ponto de partida e chegada a perspectiva iorubá⁸, uma vez que percebeu que os estudos africanos estavam sendo tensionados pelo domínio ocidental.

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria “mulher” – que é fundamental nos discursos de gêneros ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social (Oyewùmí 2021, p. 15)

Oyèrónké Oyewùmí (2021) apresenta, em seus estudos, o conceito de mulher como uma invenção do ocidente, uma vez que, na cultura africana, mais especificamente, iorubá, as diferenças são estabelecidas através do caráter da senioridade, e não através de diferenças biológicas, ou seja, a hierarquia social estava relacionada aos mais velhos e não às diferenças de gênero.

A concepção africana de feminino chega ao Brasil através da religiosidade, sob a cosmopercepção⁹ iorubá, que entende as Ìyás¹⁰ sob um aspecto sagrado e metafísico do que a figura da mulher ocidental, presa a um corpo inferiorizado em relação ao homem. Para a autora

8 Os iorubás são um grupo étnico da África Ocidental. Eles possuem uma população significativa em Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa, destacando-se pela sua rica herança cultural e diversidade. Têm uma língua tonal complexa, o iorubá, com diversos dialetos. Para além disso, a Iorubalândia abrange uma vasta área, que, apesar de ter fatores homogêneos como a linguagem, possui especificidades culturais e institucionais em determinados locais.

9 O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, que muitas vezes tecem uma combinação de sentidos para descrever culturas, como os povos iorubás ((Oyewùmí, 2016).

10 As palavras Ìyá ou Yèyé são normalmente traduzidas como a palavra inglesa “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de Ìyá no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, porque abordagens teóricas dominantes da maternidade feminista e não feminista – representaram a instituição como genericada. Nas sociedades ocidentais, enfocando o dimorfismo sexual do corpo humano, os construtos de gênero são introduzidos como a maneira fundamental pela qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social (Oyewùmí, 2016, p. 1-2).

as *Ìyás* ainda estão presentes nas religiões de matriz africanas, sobretudo do candomblé, e não apresenta nenhuma relação com aspectos de sexo feminino/masculino, e sim relacionado aos elementos de criação e matripotência.

A partir disso, o conceito de matripotência apresentado no texto “Matripotência: *Ìyás* nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubas”, da escritora Oyèrónké Oyèwùmí (2016), possibilitou pensar outras maneiras de maternagens negras no Brasil, sobretudo refletir matripotências diaspóricas, que seriam expressões do conceito africano no Ocidente por meio das maternagens negras. É importante mencionar que a autora sinaliza o risco das distorções e equívocos quando a concepção ocidental adentra outras culturas, como a sociedade Oyó-Iorubá. A ideia defendida é apresentada da seguinte forma:

Não havia mulheres – definidas em termos estritamente generificados – naquela sociedade (Ioruba). Mais uma vez, o conceito “mulher”, usado e invocado nas pesquisas, é derivado da experiência e história ocidentais, uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma, em ideias sobre determinismo biológico e ligações entre o corpo e o “social” ((Oyèwùmí, 2021, p.20).

Para a autora, a categoria ocidental “mãe” é encarada como sendo uma ideia incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente. Já a compreensão ioruba da categoria sócio espiritual de *Ìyá* é diferente, porque na origem, não derivou de noções de gênero ocidentais. Assim, ao analisar essa categoria sócio espiritual, Oyèwùmí (2016) destaca que *Ìyá* está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza um princípio matripotente.

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole ((Oyèwùmí, 2016, p. 3).

A autora afirma que a matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada e potencializada quando é considerada a relação com sua prole nascida. E há um *ethos* matripotente que expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação à suas crias.

Para Oyèwùmí, ao crescer em um mundo iorubá, aprende-se a respeitar a potência das palavras da *Ìyá* e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição

que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma *Ìyá* em direção a sua própria prole. A compreensão é que todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana.

Podemos interpretar a importância da ancestralidade (Oliveira, 2001) para a compreensão do conceito de matripotência, pois, sendo uma instituição social, há orientações, regras, ensinamentos que estão na responsabilidade da *Ìyá* com toda sua comunidade. A memória passa a ter viga para toda a prole, sobretudo porque há uma questão acerca da gestão da vida que envolve elementos culturais, políticos e econômicos.

Outro ponto na compreensão do conceito de matripotência é que não é possível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs.

Destacamos como a dimensão coletiva e política do conceito de matripotência se aproxima das maternagens negras. A matripotência tem um aspecto coletivo vital, pois, a partir da cosmopercepção iorubá, todos nós recebemos o poder criador, pois todos nós recebemos a energia criadora das *Ìyás*. Um elemento fundante desse conceito se situa na valorização da ancestralidade, sendo uma afirmação da potência de vínculo de outras gerações e seus ensinamentos, principalmente, a estima pelas memórias.

Matripotência afrodiaspóricas

No ocidente, a maternagem se ancora na desvalorização e na redução da gestação pautado na individualidade. Além disso, é sustentada na concepção biológica do corpo. Há uma compreensão de que a matripotência não se restringe no “parir uma criança”, mas no gestar a vida, e não está atrelada à ideia de corpo-matéria.

Podemos analisar que as mulheres mães negras conseguem expressar a matripotência no ocidente por meio das encruzilhadas, da luta pela vida, do sustentáculo das famílias e das construções coletivas das suas redes de solidariedade. Diante da morte matada, há a luta das mães pela vida, seja pela ideia da pulsão de estar vivo, seja pelo alimento da vida por via da memória do filho.

As maternagens das mães que tiveram seus filhos assassinados são insubordinadas, diante dessa estrutura colonial, racista e moderna. Entendemos que, entre as encruzilhadas de fazer valer a matripotência, as mães negras não permitem que seus filhos se tornem números, que suas mortes sejam apagadas, seja na dimensão pública, seja na dimensão privada. As mães, por meio do luto e da memória, constituem fissuras e alimentam resistências cotidianas.

O luto não é confiscado, pois o ponto nevrálgico está na potência do luto em luta cotidiana, pois urge a possibilidade de reafirmar que a vida ainda escorre, embora irremediavelmente alterada e sofrida. O luto tensiona a compreensão da condição precária da vida (Butler, 2017) à qual todos nós estamos vulneráveis. E, através dele, as mães emanam suas

vulnerabilidades e evocam suas memórias. Por isso que o luto, através das maternagens, possibilita sentir a perda e fazer a vida ser sentida, ou melhor, a morte ser sentida. As memórias para essas mulheres caminham lado a lado com os enfrentamentos e na luta para serem reconhecidas como mães, pois elas desafiam as tecnologias e as máquinas de fazer esquecer ou de fazer desaparecer a vida dos filhos, jovens, negros e periféricos. Essas mulheres realizam um trabalho único de ordem ética, existencial, política e emocional.

O conceito matripotências diaspóricas, está ancorada na concepção que as maternagens negras traçam historicamente estratégias de resistências e de gestão da vida. Essa matripotência que se expressa no Ocidente pelo fio condutor da ancestralidade, da memória e da história. Parece que essa matripotência atravessou além-mar, que se transformou e lutou durante diásporas. Porém, o que chamo de matripotência diaspórica seria uma manifestação da matripotência apresentada pela autora Oyèronké Oyèwúmi (2016), como potência de cocriar, nutrir e manter a vida, tendo a ancestralidade como afirmação da potência, balizando o quanto estamos ligados, imbricados. E nessa imbricação, podemos construir e apontar estratégias para as encruzilhadas que nos atalham de avançar enquanto pessoas, enquanto comunidade.

Matripotências diaspóricas seria o reconhecimento das maternagens como formas de resistências que possuem como viga mestra a vida em seus sentidos mais amplos. Quando olhamos as construções das maternagens negras durante a história como a mucama, a mãe-preta, a babá, há um “ranço” da subalternidade, da inferiorização dessas mães. O termo proposto neste trabalho seria compreender uma experiência a partir do vínculo ancestral que possibilita outras gerações a também encarnarem a gestação da vida em comunidade.

Frisamos que o referido termo “mãe” não se refere exclusivamente ao corpo, à mãe, mas a esse conjunto de práticas sócio-históricas que foram forjadas pelas mães negras. Essa questão é importante, pois não pretendemos afirmar que a matripotência, conceito africano de origem ioruba existe no Brasil; muito pelo contrário, principalmente por outra cosmopercepção. No pensamento iorubá, matripotência está ligada à centralidade da força criadora feminina, que não se limita à maternidade biológica, mas envolve o poder ancestral, espiritual e social atribuído às mulheres, em especial às figuras de mães ancestrais (iyámi) e entidades femininas como as Iyámi Oxorongá. Trata-se de uma potência fundadora e mantenedora da vida, expressa nos laços de cuidado, proteção e justiça, sustentada por uma cosmologia em que a força feminina está na base do equilíbrio do mundo.

No Brasil, embora não se reproduza a cosmopercepção iorubá em sua totalidade, reconhecemos que muitas mulheres negras, por meio de práticas de cuidado coletivo, espiritualidade, resistência e saberes transmitidos intergeracionalmente, evocam e atualizam

modos próprios de potência feminina. Assim, ao invés de uma “matripotência” africana no Brasil, identificamos *formas brasileiras de reinvenção e resistência* que dialogam com esse princípio, mas o ressignificam em outros contextos históricos e espirituais.

Poderia dizer que, para as mulheres negras, a matripotência estaria negada, mas, se assim fosse, como negar a ancestralidade, as práticas de cuidado em terreno demarcado pela necropolítica (Mbembe, 2003), como olhar para as histórias das interlocutoras e denominá-las como “guerreiras”, possuidoras de uma grande força? Há inteligência, força, sabedoria, na gestão de vida nas maternagens negras.

Considerações Finais

No Brasil, não é de hoje que o ventre da mulher negra é demarcado como alvo e a fonte de poder soberano do Estado brasileiro. O ventre que se apresenta como um território de disputa do Estado segue resistindo e criando estratégias e “gingas”. Tanto no regime brasileiro de escravidão como no contexto atual, a maternidade é o signo político por excelência em torno do qual se estabelecem as relações de poder sobre o corpo da mulher negra. Sendo assim, a maternidade é um signo político marcado pela história colonial brasileira, que repousa uma violência sobre o corpo reprodutivo das mulheres, negando-lhes o direito de serem mães.

Vinicius Santiago (2019) destaca que a relação “Mães e Estado” está sob o signo da violência normalizada como parte de um pertencimento generificado ao Estado-Nação, pois o Estado é aquele cuja violência incide sobre o íntimo das mães.

Santiago (2019) aponta que há uma dimensão prerrogativa de proteção, uma vez que, o domínio masculino da vida política informa quem tem a prerrogativa de proteger e quem deve ser protegido, dentro de um campo semântico generificado que atribui a tarefa de ser submisso ao poder masculino. A maternidade no Brasil é não só um direito negado à mulher negra, mas também a condição de possibilidade de reprodução das estruturas violentas do Estado brasileiro. O corpo das mulheres está profundamente inscrito na produção da nação, sobretudo “na administração continuada da precariedade a vida (BENTO, 2021, p.70) e as resistências continuadas pela vida.

As mães negras enfrentam um duplo desafio: lutar pela vida de seus filhos e, quando esses são mortos, lutar para que suas memórias não sejam apagadas. A Matripotência desafia essa lógica ao criar espaços de resistência coletiva onde a morte é confrontada pela memória e pela política. A experiência de luto das mães interlocutoras não é passiva, mas sim um ato contínuo de enfrentamento das estruturas de poder que perpetuam a violência racial.

O conceito de Matripotência Diaspórica emerge como uma contra-narrativa à desumanização imposta às mães negras. Ele se refere à força ancestral e coletiva que essas mulheres mobilizam para resistir à necropolítica (Mbembe, 2003) e afirmar a vida, mesmo em um contexto de morte programada pelo Estado.

As mães negras desenvolvem estratégias de resistência que desafiam a colonialidade do poder, produzindo formas alternativas de maternar e construir comunidade. Em meio ao racismo estrutural, essas mulheres não apenas reivindicam o direito à vida, mas também questionam as normas tradicionais de maternidade.

A Matripotência Diaspórica é um conceito que nos permite compreender como as mães negras enfrentam a necropolítica e constroem novas formas de existir e resistir. Inserida dentro de um campo teórico afro-diaspórico, essa perspectiva desafia as narrativas hegemônicas sobre a maternidade e propõe um deslocamento do olhar colonial que tradicionalmente invisibiliza essas mulheres. O reconhecimento dessas maternidades não convencionais aponta para a necessidade de políticas públicas que respeitem e fortaleçam essas formas de maternar. A maternidade negra, mais do que um espaço de dor, é um território de potência, luta e ancestralidade.

Referências

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. *Ensaios Filosóficos*, v. 14, 2016

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARRETO, Daiane Dantas. *Memória de mulheres negras e o acolhimento institucional dos seus filhos: um debate relevante para o Serviço Social*. 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

BENTO, Berenice. *Brasil, ano zero: estado, gênero e violência*. Salvador: EDUFBA, 2021.

BONFIM, Vânia. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. IN: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BRITO, Máira de Deus. “Uma Dor Que Não Cicatriza”: História de Vida de Mães que Perderam os Filhos Assassinados. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FARIAS, Giovana Pontes. Matrpotência uma experiência negada pelo ocidente. Anais do VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade... Campina Grande: Realize Editora, 2022.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.34, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: ZAHAR, 2020

GRADVOHL, Silvia Mayumi Obana; OSIS, Maria José Duarte; MAKUCH, Maria Yolanda. Maternidade e formas de maternagem desde a Idade Média à atualidade. *Pensando Famílias*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 55–62, jan./jun. 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra, 1978

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. v. 18, n.18, p. 28-47, out/2012.

OLIVEIRA, Eduardo D. *A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução Juliana Araújo Lopes. Gender Series, v 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Matrpotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Palgrave Macmillan, 2016.

RIBEIRO, Djamila. Quem tem medo do feminismo negro? São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, Luciane de Oliveira. “Ginga: uma epistemologia feminista negra”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. São Paulo: Autêntica, p. 265–284, 2016.

SANTIAGO, Vinicius. A maternidade como resistência à violência de Estado. Cadernos Pagu, n. 55, 2019

SILVA, Camila de Matos. Desaguando “ebós epistemológicos” nos/pelos espaços-ventres: umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em diáspora. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Maternidade negra em Um defeito de cor: a representação literária como disrupção do nacionalismo. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n. 54, p. 245–275, 1 ago. 2018.

LEITE, Ingrid L. da S.

Matripotências e maternidades negras: conceitos além mar e deslocamentos epistemológicos

SILVA, Fabiana Carneiro da. **Ominíbú**: maternidade negra em um defeito de cor. Bahia: Edufba, 2019.

WERNECK, J. Iniquidades raciais em saúde e políticas de enfrentamento: as experiências do Canadá, Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido. In: BRASIL. Fundação Nacional De Saúde. Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: Funasa, 2005

WERNECK, Jurema. Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola, 2010

Submetido em 03/03/2025

Aceito em 06/10/2025

Clínica Ampliada, desnaturalização do sexo e despatologização dos gêneros dissidentes

Expanded Clinic, denaturalization of sex and the depathologization of dissident genders

Clínica Ampliada, desnaturalización del sexo y la despatologización de los géneros disidentes

Jamille Georges Reis Khouri¹

Beatriz Dzierva Sobania²

Marcela Cassola Palma³

Resumo: O presente trabalho pretende discutir a despatologização do gênero a partir das contribuições da Clínica Ampliada, abordando a desnaturalização do sexo como uma contraposição ao discurso biomédico e psicologizante. Baseia-se em obras de autoras decoloniais do Sul Global, de natureza teórico-crítica e qualitativa, utilizando a revisão narrativa como estratégia metodológica. Destaca-se uma Psicologia historicizada, debatendo as categorias diagnósticas do CID-11 e DSM-5, os aspectos que fundamentam a cisgeneridade e como a naturalização do sexo implica na classificação das dissidências de gênero como desviantes. Propõe-se um debate na perspectiva da Clínica Ampliada, que tem em sua base a reforma psiquiátrica brasileira, um movimento social e político que se iniciou na segunda metade dos anos 70 com o objetivo de superação do modelo psiquiátrico tradicional. Isso pressupõe uma clínica não reducionista, que não se fecha no campo biológico e propõe a análise do sujeito como integral e potencial agente na despatologização do gênero.

Palavras-chaves: Clínica Ampliada, desnaturalização, despatologização, gênero.

Abstract: This article aims to discuss the depathologization of gender based on the contributions of the expanded clinic, approaching the denaturalization of sex as a counterpoint to the biomedical and psychologizing discourse. It is grounded in the works of decolonial authors from the global south, of a theoretical-critical and qualitative nature, employing narrative review as methodological strategy. A historicized-psychology is highlighted, debating the the diagnostic categories of the ICD-11 and DSM-5, the aspects that substantiate cisgenderism and how the denaturalization of sex implies classifying gender dissidences as deviant. It proposes a debate from the perspective of expanded clinic, which is grounded in the Brazilian psychiatric reform, a social-political movement that originated from the second half of the 1970s with the objective of overcoming the traditional psychiatric model, presupposing a non-reductionist clinic that does not confine itself in the biological field, proposing an analysis of the subject as an integral and potential agent in the depathologization of gender.

Key-words: Expanded Clinic, denaturalization, depathologization, gender.

Resumen: Este trabajo pretende discutir la despatologización del género a partir de las contribuciones de la Clínica Ampliada, abordando la desnaturalización del sexo como una contrapropuesta al discurso

¹ Doutoranda em Psicologia Clínica na PUC-SP. <https://orcid.org/0000-0002-7551-3666>. E-mail: jamillekhouri@hotmail.com.

² Mestranda em Psicologia Clínica na PUC-SP. <https://orcid.org/0000-0001-6749-5325>. E-mail: beatrizsobania@gmail.com

³ Mestranda em Psicologia Clínica na PUC-SP. <https://orcid.org/0009-0002-6729-9425>. E-mail: lucimarmarcilu@gmail.com.

biomédico y psicologizante. Se basa en obras de autoras decoloniales del sur global, de naturaleza teórico-crítica y cualitativa, utilizando la revisión narrativa como estrategia metodológica. Se destaca una Psicología historicizada, debatiendo las categorías diagnósticas del CIE-11 y DSM-5, los aspectos que fundamentan la cisgeneridad y cómo la naturalización del sexo implica en la clasificación de las disidencias de género como desviadas. Se propone un debate desde la perspectiva de la Clínica Ampliada, que tiene en su base la reforma psiquiátrica brasileña, un movimiento social y político que comenzó en la segunda mitad de los años 70 con el objetivo de superar el modelo psiquiátrico tradicional, presuponiendo una clínica no reduccionista, que no se cierra en el campo biológico, proponiendo un análisis del sujeto como integral y potencial agente en la despatologización del género.

Palabras-clave: Clínica Ampliada, desnaturalización, despatologización, género.

Introdução

Esta produção surgiu de inquietações e revoltas contra o (cis)tema de gênero que adocece e patologiza. Trata-se de pautar debates que escancarem o problema da cisheteronormatividade.

A proposta parte da crítica à naturalização do sexo e à cisheteronormatividade como elementos fundamentais na patologização dos gêneros dissidentes. A articulação entre Clínica Ampliada e despatologização busca tensionar os discursos que sustentam as classificações da normatividade.

A Psicologia é aqui compreendida como campo de disputas, podendo atuar tanto na reprodução, quanto na transformação das normas. Isso implica na delimitação de duas principais questões: de qual Psicologia estamos falando? E de qual sujeito estamos falando?

Defende-se, nesse contexto, uma Psicologia historicizada, comprometida com uma leitura crítica que considera os atravessamentos sociais, históricos e culturais, conforme indicam Edna Maria Severino Peters Kahhale e Jeferson Montreozol (2019).

A Clínica Ampliada, ancorada na reforma psiquiátrica brasileira, propõe o deslocamento do olhar clínico para além da norma, do diagnóstico e da adaptação. Tais contribuições apontam para a necessidade de repensar as práticas clínicas e os referenciais teóricos à luz das disputas que envolvem o gênero.

Vale ressaltar que, este trabalho, adota linguagem neutra como posicionamento político diante da normatividade linguística. Com base em Danillo da Conceição Pereira Silva e Iran Ferreira de Melo (2020), compreende-se a linguagem como tecnologia de exclusão ou reconhecimento, sendo, portanto, também campo de disputa e afirmação ética.

Metodologia

Para assegurar a transparência do percurso metodológico e sustentar com rigor a construção teórico-crítica deste trabalho, optou-se pela realização de uma revisão narrativa da literatura, com foco na articulação entre os saberes que problematizam a patologização de identidades de gênero dissidentes e as práticas clínicas no campo da saúde mental.

A revisão narrativa é uma modalidade da revisão teórica que tem como objetivo sintetizar, articular e interpretar criticamente produções acadêmicas e institucionais já publicadas sobre um determinado tema. Além disso, possibilita a integração crítica de diferentes perspectivas teóricas e epistemológicas, permitindo o diálogo entre escolas de pensamento e áreas disciplinares diversas.

Tal metodologia favorece a elaboração de análises densas, capazes de conectar campos do conhecimento diversos e de responder a perguntas complexas com base em referenciais críticos, que são politicamente e historicamente situados. Busca compreender a evolução conceitual, os principais debates, as tensões e os avanços teóricos em um campo de conhecimento, a partir de um recorte interpretativo definido. Em síntese, trata-se de um método qualitativo que visa produzir compreensão teórica aprofundada mais do que mensuração ou generalização.

Essa escolha metodológica se justifica pela natureza epistemológica do problema em questão, que demanda a mobilização de categorias analíticas como gênero, sexo, despatologização e clínica a partir de uma abordagem transversal, histórica e interdisciplinar. A revisão narrativa, nesse sentido, permite construir uma leitura comprometida com a problematização das práticas de saúde, com atenção às disputas simbólicas, políticas e institucionais que produzem determinados modos de existir como abjetos, desviantes ou doentes. Ao articular produções oriundas da Psicologia crítica, da saúde coletiva, dos estudos de gênero e das epistemologias decoloniais.

Foram analisados, ao todo, dezoito textos principais, entre livros, artigos científicos, documentos institucionais, cartilhas técnicas e trabalhos acadêmicos. A seleção bibliográfica obedeceu a três critérios centrais: (1) pertinência direta com as categorias analíticas abordadas; (2) centralidade das autorias na formulação de saberes críticos e decoloniais, com ênfase em produções do Sul Global; e (3) reconhecimento das obras nos campos da Psicologia, da Saúde Coletiva ou dos Estudos de Gênero. Foram priorizadas publicações lançadas entre 2008 e 2023, com exceção de autorias cuja contribuição fundante permanece incontornável, como Paulo Amarante e Guacira Lopes Louro.

Entre os textos analisados, destacam-se as formulações de Paulo Amarante (1995) e de Paulo Amarante e Mônica Nunes (2018) sobre a reforma psiquiátrica e os desafios da desinstitucionalização no Brasil, bem como as críticas à patologização dos gêneros dissidentes presentes nos trabalhos de Berenice Bento e Larissa Pelúcio (2012), Sofia Ricardo Favero e

Fernanda Hermínia Souza (2019) e Ana Paula Silva Hining e Maria Juracy Filgueiras Toneli (2023). A partir de uma perspectiva decolonial, Oyèrónké Oyèwùmí (2021) e Vanessa Lea (1999) questionam os fundamentos ocidentais da naturalização do sexo e do gênero, oferecendo chaves analíticas que tensionam os pressupostos binários da subjetivação.

As contribuições de Viviane Vergueiro Simakawa (2016), Danillo Silva e Iran Ferreira de Melo (2020), e Jaqueline Gomes de Jesus (2012) ampliam a compreensão sobre gênero, normatividade e resistências no campo transfeminista e nos saberes autoetnográficos. Além disso, os textos de Guacira Lopes Louro (2008), Thamires de Oliveira (2016), Marcos Roberto Vieira Garcia (2009), Ana Paula Leivar Brancaleoni e Daniel Kupermann (2021), Edna Maria Severino Peters Kahhale e Jeferson Renato Montrezol (2019), e Edna Maria Severino Peters Kahhale, Cléa Maria Alonso Costa e Jeferson Renato Montrezol (2020), juntamente com os documentos institucionais do Ministério da Saúde (2009) e do Conselho Federal de Psicologia, oferecem importantes subsídios para pensar uma clínica crítica, ampliada e comprometida com a produção de cuidado como prática ético-política.

A curadoria bibliográfica foi orientada por um esforço de coerência entre teoria e posicionamento, priorizando autorias que questionam as normatividades vigentes e contribuem para a formulação de um campo clínico sensível à pluralidade das experiências de sofrimento e existência. Dessa forma, a revisão narrativa sustenta não apenas a fundamentação teórica da pesquisa, mas também sua potência de deslocar paradigmas hegemônicos.

Despatologização do gênero

Sofia Ricardo Favero e Fernanda Hermínia Souza (2019) apresentam uma historicização da patologização das trans identidades como um fenômeno institucionalizado pela medicina e incorporado aos manuais diagnósticos, como o CID (Classificação Internacional de Doenças) e o DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais), desde os anos 1980 até os dias de hoje. Contam que no CID-9 e no DSM-3 aparecem as trans identidades e as travestilidades enquanto patologias de gênero.

Posteriormente houve alterações no DSM, mas apenas de roupagem e não de superação da patologização, passando-se a utilizar o termo “disforia de gênero”, ou seja, as identidades trans e travestis não foram retiradas do campo dos diagnósticos e seguem sendo constituídas pelo modelo biomédico tradicional enquanto um desvio.

As autoras informam que o CID-10 alterou as nomenclaturas, e a última versão do CID, a de número 11, foi finalizada após a publicação da produção teórica de Favero e Souza (2019). Todavia, como as próprias autoras já previam, as alterações feitas no CID-11 apresentam uma linha semelhante ao DSM-5: substituiu-se o termo “transtorno da identidade sexual” do CID-10 pelo termo “incongruência de gênero” no CID-11, ainda assim mantendo a perspectiva de que as trans identidades e travestilidades continuam passíveis de diagnóstico.

Essa continuidade da patologização, apesar das mudanças terminológicas, reflete a resistência institucional em descolonizar as categorias de gênero que escapam do binarismo normativo. O modelo biomédico tradicional, ao manter as transidentidades no campo dos transtornos, legitima práticas de exclusão, estigmatização e violência, naturalizando uma ordem social que privilegia corpos e identidades alinhadas à cisgeneridade.

A partir desses dados, evidencia-se que em se tratando de gênero, existe a norma e o desvio. A cisgeneridade é compreendida enquanto normal e as trans identidades e travestilidades enquanto patológicas. Essa dicotomia entre norma e desvio não apenas marca uma separação classificatória, mas atua como mecanismo social de controle e exclusão, que legitima privilégios e hierarquias. A norma cisgênera, portanto, transcende a mera categoria descritiva, configurando-se como um dispositivo que regula comportamentos e identidades, produzindo efeitos concretos na vida social, na legislação e nas práticas institucionais.

Compreende-se, então, que há uma norma cisgênera instaurada na sociedade, e para conceituar adequadamente essa terminologia, utiliza-se Guacira Lopes Louro (2008), que explicita a definição de norma enquanto algo que se estabelece e se naturaliza dentro da sociedade, permeando-a como um todo. Acrescenta que a norma não é decretada explicitamente por uma figura hierárquica, mas é reproduzida no cotidiano e entendida enquanto uma direção pérfida a ser seguida.

Nesse contexto, a cisgeneridade emerge não apenas como uma condição individual, mas como um posicionamento sociocultural normativo que estrutura práticas, discursos e expectativas, reforçando a naturalização de certas identidades em detrimento de outras. Essa naturalização contribui para invisibilizar as tensões e disputas de poder presentes na construção das identidades de gênero.

No que diz respeito ao conceito de cisgênero, Jaqueline Gomes de Jesus (2012) traz que pessoa cisgênera é aquela que teve identificação com o gênero pelo qual foi designada ao nascer, e que pessoas não-cisgêneras são pessoas transgêneras binárias e não-binárias que se identificam com gênero oposto àquele designado ao nascer, com nenhum gênero ou fluem entre os diversos gêneros existentes. Em síntese, a norma cisgênera significa a compreensão de que

o natural, inato e valorizado dentro da sociedade é a cisgeneridade em detrimento das trans identidades.

Essa concepção de norma cisgênera, fundada na valorização da cisgeneridade como padrão social e epistêmico, opera como eixo regulador dos saberes médicos e psiquiátricos. Tal regulação é particularmente visível nas classificações diagnósticas que atribuem às identidades trans uma condição de desvio. Nesse sentido, o discurso normativo atua tanto na produção do que é considerado saudável quanto na legitimação institucional da patologização dos gêneros dissidentes, como apontado criticamente por Berenice Bento e Larissa Pelúcio (2012).

Bento e Pelúcio (2012), ao discorrerem sobre o DSM-IV, evidenciam a tentativa de parear um suposto “sexo biológico” com o gênero, explicando que a nomeação dos “transtornos de gênero” se dá a partir de uma concepção de incorência entre o sexo e o gênero. O normal, por sua vez, é definido por uma dita conformidade entre sexo e gênero.

As autoras criticam essa lógica, argumentando que o DSM-IV apresenta problemas na compreensão de gênero, sexo e sexualidade, ao não diferenciar tais conceitos. Sendo assim, o manual estabelece que a normalidade somente é constuída pela filiação intrínseca do “sexo genital” com o gênero. Posteriormente neste texto serão discutidas com mais profundidade as problemáticas embutidas na naturalização do sexo, que é utilizada para respaldar a patologização dos gêneros dissidentes.

A associação entre gênero e patologia não se restringe aos manuais diagnósticos, mas se projeta sobre os próprios corpos, que passam a ser lidos como portadores de anormalidades com base em critérios arbitrários e normativos. Assim, compreender os mecanismos de naturalização do sexo também implica analisar os dispositivos de poder que constroem a imagem de determinados corpos como desviantes, indignos ou abjetos, como demonstram Favero e Souza (2019).

Favero e Souza (2019) apontam que as categorias de anormalidade, repugnância e abjeção são historicamente e socialmente atribuídas às trans identidades e à travestilidade. Acrescentam que existem corpos, anatomias e indivíduos que se enquadram em uma hegemonia estabelecida no que diz respeito ao gênero, ou seja, existem normativas do que é considerado como adequado ou inadequado sobre o gênero e o corpo das pessoas. Os corpos que não se enquadram nessa normativa, que a transgridem, são postos enquanto doentes.

Bento e Pelúcio (2012) apontam que saberes científicos dentro de uma lógica biomédica e patologizante buscam estabelecer verdades únicas e universais a respeito do gênero, da sexualidade e do corpo.

Todavia, a defesa da patologização das trans identidades e travestilidades não está fundamentada em estudos científicos coerentes e devidamente embasados. As autoras complementam que a ciência hegemônica utiliza discursos presentes no senso comum para respaldar as ditas verdades universais sobre sexo e gênero.

O senso comum também absorve defesas biologizantes ditas como científicas para manutenção da defesa da diferença sexual que se institui enquanto reguladora e determinante dos corpos e das existências. Também há um poder atribuído às ciências médicas para definir o que é homem ou mulher, o que é masculino ou feminino.

A luta pela despatologização do gênero requer o combate de discursos bastante nocivos. Nesse sentido, Bento e Pelúcio (2012, p.574) afirmam: “A campanha pelo fim do diagnóstico de gênero tem que enfrentar argumentos que utilizam como estratégia discursiva a diferença sexual dos corpos, entendida como natural, leia-se, normal e imutável”. A partir disso, propõe-se defender a desnaturalização do sexo, dado que, além de a naturalização do sexo ser falaciosa, é também produtora de violência, sofrimento e patologia.

A despatologização do gênero, sob a perspectiva adotada, propõe o questionamento de concepções naturalizadas sobre o sexo e dos padrões que sustentam a cisgeneridade como referência normativa. Ao reconhecer a diversidade das experiências de gênero, essa abordagem contribui para ampliar os modos de compreensão das existências dissidentes.

Observa-se, portanto, que os processos de patologização das identidades trans e travestis, conforme amplamente demonstrado por Favero e Souza (2019) e Bento e Pelúcio (2012), constituem um arranjo discursivo ancorado em epistemologias biomédicas que operam a partir da lógica binária e normatizante do sexo-gênero. Essa normatividade se sustenta na produção de categorias diagnósticas que traduzem diferenças de gênero como desvios clínicos, reafirmando uma matriz cisgênera como hegemônica.

Nesse sentido, a presente revisão narrativa busca sistematizar criticamente os saberes que denunciam a inscrição da diferença de gênero em categorias patologizantes, articulando os campos da Psicologia, Medicina e Estudos de Gênero para desestabilizar noções biologizantes e essencialistas que orientam o cuidado em saúde mental.

Esta abordagem contribui para desnaturalizar os marcos conceituais que sustentam as práticas clínicas tradicionais e propõe um deslocamento ético e político no modo de pensar e intervir sobre as experiências de gênero dissidentes.

A (Des)Naturalização do chamado “sexo biológico”

Viviane Vergueiro Simakawa (2016) considera a cisgeneridade como uma categoria analítica fundamentada em três aspectos: pré-discursividade, permanência do gênero e binariedade. O aprofundamento nesses três aspectos nos revela uma relação direta entre a naturalização do sexo e a patologização do gênero, pois em todos eles o biológico se apresenta como uma suposta base material binária da qual o gênero hipoteticamente viria a se desenvolver. Nesse caso, se o gênero não coincidir com o sexo, esse discurso considera que o gênero está “inconforme” à “verdade” do sexo.

Essa lógica reforça uma matriz cisgênera que atua como aparato de controle normativo, naturalizando o sexo como uma evidência inquestionável e relegando os gêneros dissidentes à condição de desvio. A crítica a essa estrutura exige, portanto, não apenas a problematização do gênero, mas também a desconstrução da suposta objetividade do sexo como base epistemológica.

Ana Paula Silva Hining e Maria Juracy Filgueira Toneli (2023) afirmam que a categoria analítica “sexo” como suposta verdade biológica é um dos resultados da produção de normatividade da cisgeneridade.

Nessa perspectiva, em que o sexo seria o “natural” e o gênero o “cultural”, pressupõe-se o desígnio de todas as pessoas como cisgêneras e proporcionam-se categorias diagnósticas como “incongruência de gênero” na qual se considera o gênero que escapa à cisgeneridade como desalinhamento e inconformidade entre o natural e o cultural, justificando sua patologização e abjeção. Sendo assim, para uma despatologização efetiva dos gêneros dissidentes, é preciso propor uma desnaturalização do sexo.

Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021) evidencia a distinção entre a cosmovisão ocidental e a cosmopercepção dos povos iorubás. No Ocidente a generificação é um método de estratificação e hierarquização social que se baseia nos corpos, classificando-os em papéis sociais.

Nessa forma de organização social, as identidades seriam supostamente provenientes de uma essência, enquanto na sociedade iorubá pré-colonial as identidades sociais se alteravam conforme as relações e o tempo, pois se tratava de uma classificação com base na senioridade, demonstrando que a generificação com base no corpo não é um método universal de organização social.

Oyěwùmí (2021) alerta em sua obra para a característica ocidental de universalizar e considerar como atemporais conceitos próprios. Um exemplo disso é o conceito de divisão sexual do trabalho, que pressupõe que em outras sociedades os aspectos relacionados ao “sexo-gênero” seriam atributos determinantes para o funcionamento da ordem social. Para a autora, uma das razões para que, no Ocidente, o corpo seja tão importante para o mundo social é que se privilegia a visão como principal sentido mediador da relação com o outro.

Essa crítica à centralidade do corpo e da visão como forma de mediação social nos leva a considerar experiências culturais que escapam ao paradigma binário e visual do Ocidente. Diversas sociedades, ao longo da história e do espaço geográfico, propuseram formas de organização de gênero que rompem com o essencialismo sexual.

Marcos Roberto Vieira Garcia (2009) aponta que existem sociedades, em que a diferenciação entre dois gêneros não é totalmente estabelecida, nas quais há a presença de um terceiro gênero, por exemplo, diferentemente do postulado pelo Ocidente na atualidade, que é a divisão binária entre homem e mulher.

A partir das constatações de que a compreensão de homem e mulher enquanto os dois únicos gêneros possíveis para descrever indivíduos não é algo presente em todo o globo terrestre e tampouco em toda a história da humanidade, Garcia (2009) coloca em questão qualquer defesa de universalização do binarismo de gênero.

Thamiris de Oliveira (2016) argumenta que o debate de gênero não pode perder de vista a centralidade das relações sociais e alerta para o perigo da universalização dos conceitos de feminino e masculino que leva às concepções naturalistas e essencialistas sobre gênero. Essas concepções servem de embasamento para discursos transfóbicos.

Ao desvelar o caráter essencialista e universalizante de determinadas categorias de gênero, torna-se indispensável uma análise mais ampla das bases filosóficas e coloniais que estruturam a visão ocidental de corpo, sexo e identidade. Esse exercício teórico permite compreender como a própria produção do binarismo sexual se enraíza em concepções dualistas, cujas implicações epistemológicas e políticas ainda atravessam o modo como se organiza o cuidado em saúde.

Ambas partem do princípio de um gênero *a priori*, em que a determinação do ser homem ou do ser mulher se dá a partir do órgão genital, ou seja, fatores aparentemente biológicos se sobrepõem a aspectos sociais, culturais e históricos.

Na raiz do próprio discurso ocidental está presente a divisão binária corpo-mente, sendo possível observar isso nas próprias teorizações de Sócrates (470 a.C.-399 a.C.), por exemplo. Oyěwùmí (2021) evidencia que a hierarquia binária se manteve mesmo com as transformações conceituais de “homem” e “mulher” ao longo da história ocidental, em que a biologia se apresenta como determinante para a ordem social.

Ela adverte, também de forma crítica, sobre a perspectiva de falsa dicotomia entre construcionismo social e determinismo biológico, pois nela estão embutidas interpretações que se retroalimentam como, por exemplo, a divisão corpo-mente, segundo a qual o social e a biologia seriam independentes.

Essa lógica binária, ancorada na divisão corpo-mente, extrapola o campo filosófico e se materializa nas práticas colonizadoras, que reconfiguram não apenas os corpos, mas também os sistemas simbólicos e espirituais dos povos colonizados.

O binarismo e sua hierarquização se manifestam em tamanha proporção no pensamento ocidental que, a partir da colonização, se produziu uma classificação generificada das divindades iorubás, que não corresponde à cosmo percepção iorubá. Essa pré-discursividade do sexo no Ocidente, como uma suposta categoria universal que interpreta até o campo das divindades, classifica e hierarquiza o sexo-gênero, sendo a hierarquia fundamental e simultânea à classificação.

A naturalização da hierarquia de gênero se entrelaça com outras formas de dominação, como a organização da propriedade e do poder político. O projeto colonial não apenas generifica os corpos, mas também estrutura o acesso a direitos e posições sociais a partir dessas classificações. Um exemplo disso é quando a autora expõe outra categoria da colonização na sociedade iorubá: a propriedade.

A propriedade privada no Ocidente e o direito à “compra da terra” reservado ao “homem” exemplifica algumas das proposições de classificação hierárquica em diversos níveis. Os direitos relativos à propriedade na história do Ocidente se manifestam por leis sociais como naturais. Para a autora, o governo colonial reconheceu, em alguma medida, alguns líderes da sociedade iorubá em seu governo, mas instituiu que apenas os “homens” (como categoria colonial) pudessem exercer esses cargos políticos.

Não apenas dessas formas mais “óbvias” a colonização instituiu o regime patriarcal, mas moldou uma sociedade em que todo o sistema de existência social se inscreve em um regime profundamente hierarquizado pela generificação em sua história, filosofia, língua e outros aspectos da raiz de sua cosmovisão.

Essa análise das formas de classificação social e de organização do gênero evidencia que os marcadores corporais e sexuais não são universais nem neutros. Eles operam dentro de sistemas de significação específicos, como a linguagem, que desempenha um papel crucial na imposição ou na ruptura de normas generificadas. Nesse sentido, torna-se relevante abordar como a língua também é um instrumento de disputa e resistência simbólica, especialmente nas expressões culturais e linguísticas de populações dissidentes.

Oyewumi (2021) revela que a própria língua iorubá foi modificada em sua estrutura pela colonização, mas ainda existem vestígios de uma língua sem gênero. Nessa língua, só se especificava a característica física ou anatômica de alguém quando este era diretamente o assunto em questão. Como uma das principais formas de organização social era a senioridade, a língua de maneira geral evidenciava uma ordem cronológica, informando, por exemplo, qual filho nasceu primeiro. Cada língua, para Oyewumi (2021), demonstra as particularidades da interação social, expressando a história cultural específica de determinado povo.

O inglês foi a principal língua no processo de colonização da sociedade iorubá. No Brasil, temos diversas línguas que se contrapõem ao sistema generificado do português. Ana Paula Leivar Brancaloni e Daniel Kupermann (2021) discorrem sobre o pajubá como um dialeto que integra a vida social travesti, que tem em sua base a língua iorubá, pois aproximadamente nas décadas de 60 e 70, em um dos auge da perseguição política e policial às travestis, essa população estava imersa no universo dos terreiros de candomblé e umbanda, onde encontraram proteção.

O surgimento do pajubá deve ser compreendido não apenas como um fenômeno linguístico, mas como uma prática de resistência que articula identidade, espiritualidade e proteção comunitária frente à violência estrutural do Estado e da sociedade cisnormativa.

Portanto, o pajubá se constrói como dialeto e manifestação cultural das travestis a partir de uma referência linguística não generificada e externa à língua dos colonizadores. Porém, o iorubá não é a única língua não colonial dentro do território hoje conhecido como Brasil. Há uma diversidade de línguas e culturas indígenas que, em sua cosmopercepção, não são contempladas pelo sistema generificado hierarquizado ocidental.

Vanessa Rosemary Lea (1999) discorre que em muitas obras produzidas no campo da antropologia há uma propensão de universalização da “dominação masculina” no âmbito do “natural”, projetando em culturas indígenas características próprias da cultura ocidental, mesmo quando escritas sob um viés feminista.

Compreende-se que há uma multiplicidade de formas de organização social dos diferentes povos indígenas que compõem a práxis decolonial desse território, pois uma sociedade generificada é específica da colonização.

Dessa forma, torna-se evidente que qualquer análise crítica sobre gênero e sexualidade no Brasil deve considerar a multiplicidade epistêmica dos povos originários e africanos, cujos modos de existência e linguagem resistem à colonialidade do poder, do saber e do ser.

Clínica Ampliada: uma proposta de cuidado despatologizante

Retomando o que foi previamente apresentado na introdução do trabalho e avançando na discussão sobre atribuir enquanto individuais os sofrimentos que estão demarcados dentro da esfera social e político-econômica do sistema vigente (Edna KAHHALE, 2019), entende-se também que a própria ciência médica quando parte de um viés hegemônico e tradicional pode estar alinhada a esse fenômeno de individualização do sofrimento.

Segundo Kahhale e Montreozol (2019), a Medicina tradicional busca categorizar o ser humano a partir das definições de normal ou patológico, responsabilizando o indivíduo não apenas por sua condição, mas também pela resolução de sua “patologia”.

A ciência psicológica se fundou nessas mesmas bases, nas quais o processo de “cura” se pauta na adequação do sujeito à sociedade capitalista/produtivista, e, novamente, individualiza toda e qualquer questão desse sujeito, sendo a clínica psicológica individual a única alternativa disponibilizada, quando o indivíduo possui recursos financeiros para acessá-la.

Essa lógica individualizante, que reduz o sofrimento a uma responsabilidade pessoal, escamoteia as determinações sociais e políticas que atravessam a constituição do sujeito e suas experiências de adoecimento. Desse modo, torna-se necessário reconceituar o cuidado em saúde mental como um processo coletivo, intersetorial e comprometido com a transformação das condições objetivas de existência, o que leva à proposta da Clínica Ampliada.

Partindo-se do pressuposto já bastante firmado ao longo desta produção teórico-crítica, a patologização de corpos é um processo a ser combatido e a Psicologia não deve estar apartada desse embate.

Dessa forma, entende-se que é necessário pensar uma práxis clínica de maneira crítica que leve em conta os processos sociais, culturais e históricos geradores de saúde ou adoecimento e faça oposição à lógica manicomial, ainda bastante presente na sociedade. Dito isso, Kahhale e Montreozol (2019) propõem a Clínica Ampliada como ferramenta que se opõe radicalmente à lógica patologizante. Mas, afinal, o que é a Clínica Ampliada?

Antes de compreendê-la em sua totalidade, é preciso reconhecer que a noção tradicional de clínica está enraizada em paradigmas biomédicos e individualizantes, que isolam o sujeito de seu contexto histórico-social e produzem intervenções centradas na correção de desvios. A Clínica Ampliada, em contraste, emerge como um deslocamento radical desse modelo.

A Clínica Ampliada tem suas bases na Reforma Psiquiátrica brasileira, que é um movimento social e político que se iniciou na segunda metade dos anos 70 com o objetivo de superação do modelo psiquiátrico tradicional, construindo uma nova perspectiva em saúde mental, visando ao cuidado em liberdade e antimanicomial (Paulo AMARANTE, 1995).

A 8ª Conferência Nacional de Saúde apresenta-se enquanto marco para a defesa da Reforma Psiquiátrica, pautando a participação popular e dos movimentos sociais para construção de políticas públicas, na luta por um Estado democrático e pelo fim da violência manicomial (Paulo AMARANTE e Mônica de Oliveira NUNES, 2018).

Alice Hirdes (2009) discute que a Reforma Psiquiátrica brasileira historicamente é crítica à produção do conhecimento biomédico que separa a biologia do social, pois nessa perspectiva se compreende e se relaciona "loucura" à "doença", ficando sob responsabilidade da instituição psiquiátrica apresentar sua "cura".

Esse entendimento foca na "doença biológica", individualizante, fazendo com que não se observe o que na vida social promove sofrimento. É nesse contexto de luta antimanicomial, que se desenvolve o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e são produzidas cartilhas que apresentam alternativas ao modelo manicomial.

A cartilha Clínica Ampliada e Compartilhada (2009), do Ministério da Saúde, desenvolvida pela Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS, propõe que se construa de forma conjunta com a pessoa atendida um Projeto Terapêutico Singular, o PTS. Chama-se singular não porque é individualizante, mas porque se considera sua história, seus vínculos, seu território, sua subjetividade.

Isso qualifica o fazer saúde nas políticas públicas, pois considera a autonomia e a capacidade da pessoa em refletir e elaborar, de forma conjunta, um projeto para si mesma. A cartilha descreve a necessidade do vínculo entre as equipes trabalhadoras e usuários, tece críticas a um modelo hierarquizado e medicalizante, pressupõe a liberdade e autonomia do sujeito, e prega o diálogo e um tratamento baseado em afetos.

Segundo a cartilha já referenciada, a Clínica Ampliada parte da concepção de que não é possível dissociar clínica e política e visa construções coletivas do processo saúde-doença, bem como um trabalho multidisciplinar e articulado com os diversos dispositivos da rede de

saúde. De forma bastante explícita, há a crítica a um tratamento “neutro” e biomédico, que admite sujeitos passivos às intervenções.

A crítica à suposta neutralidade é central porque evidencia que toda prática clínica está situada e carregada de valores normativos. A falsa neutralidade do modelo biomédico não apenas invisibiliza os marcadores sociais da diferença, como também reforça a lógica de controle e normatização dos corpos.

Concebe-se então uma gigantesca diferença no tratamento, mas também uma nova concepção de sujeito. No modelo manicomial, “pacientes” são passivos e, supostamente, aceitariam não deter nenhuma sabedoria ou controle sobre si, sendo culpabilizados por sua não adesão aos tratamentos propostos.

Corroborando com as diretrizes trazidas na cartilha, Kahhale, Costa e Montreozol (2020) apontam para a necessidade de defender a Clínica Ampliada enquanto uma alternativa e superação da clínica tradicional, visando articulações com redes de assistência e com diversos equipamentos de saúde, de arte e de cultura. Além disso, demarcam e reforçam a coletividade e o território como aspectos fundamentais de produção de saúde, compreendendo que o enfoque deve estar na saúde e não na doença. Do mesmo modo, a Clínica Ampliada recomenda não limitar o atendimento psicológico aos muros da clínica individual restrita ao consultório.

Esse deslocamento da clínica do espaço restrito do consultório para os territórios reais e simbólicos dos sujeitos implica a ampliação das possibilidades terapêuticas, permitindo que os atravessamentos de raça, classe, gênero, sexualidade e território sejam considerados como constituintes da produção de saúde.

Kahhale, Costa e Montreozol (2020), argumentam que a Clínica Ampliada se destaca por se tratar de uma perspectiva integral e multidisciplinar, valorizando o caráter humano e ativo da vida coletiva, em todos os âmbitos de suas relações, sejam territoriais, do trabalho, afetivas, familiares, entre outras.

Apresentam uma compreensão que está para além de conceitos como doença, transtorno e sofrimento, pois afirmam que é nas próprias possibilidades da existência que se elaboram novas formas de estar no mundo, dentro de seu contexto.

Dada a contextualização histórica do surgimento das bases que constituíram a Clínica Ampliada, bem como os pilares nos quais se fundamenta, faz-se necessário retomar as discussões já apresentadas neste texto para que as devidas articulações possam ser estabelecidas.

Essa retomada não é apenas expositiva, mas fundamental para traçar as interseções entre os fundamentos epistemológicos da Clínica Ampliada e a crítica ao paradigma

cisheteronormativo que estrutura as práticas de patologização de gênero. A articulação entre esses campos permite pensar a clínica como um espaço ético-político de resistência.

É importante compreender que a luta pela despatologização dos gêneros dissidentes precisa estar sempre presente na Psicologia enquanto ciência e enquanto prática profissional, ainda que na constituição de uma Psicologia tradicional e hegemônica tenham existido marcas históricas de corroboração com o processo de patologização das trans identidades e travestilidades.

Uma das cartilhas elaboradas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), juntamente com o Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), tem o seguinte título: “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas, Psicólogos e Psicólogues em Políticas Públicas para População LGBTQIA+”.

Tal documento, de 28 de junho de 2023, faz uma defesa da despatologização da população LGBTQIAPN+ na medida em que explicita que o sofrimento das pessoas não enquadradas na heterossexualidade e na cisgeneridade não é advinda de suas orientações sexuais ou identidades de gênero, mas do preconceito estrutural presente na sociedade. O sofrimento da população LGBTQIA+ não pode ser lido enquanto uma questão neurológica, um transtorno mental ou uma característica individual.

Aprofundar-se nos fatores de adoecimento dessa população é pensar os processos culturais, sociais, históricos e políticos, partindo da compreensão de que se vive em uma sociedade e em uma cultura marcadamente cisheteronormativa. A partir dos elementos trazidos pelo CFP, é possível afirmar que a LGBTQIA+fobia existe e deve ser combatida, sendo necessário que profissionais da Psicologia não corroborem com essa violência estrutural e estejam aptos a acolher e atender a população LGBTQIA+.

Nesse cenário, torna-se evidente a necessidade de práticas clínicas que não apenas se alinhem às diretrizes institucionais, mas que também sejam capazes de materializar, no cotidiano do cuidado em saúde, os princípios da despatologização e do reconhecimento da diversidade de gênero.

É nesse contexto que a Clínica Ampliada surge como uma proposta ética, política e epistemológica capaz de romper com os paradigmas biomédicos normativos, oferecendo alternativas concretas à reprodução das violências estruturais no campo da saúde mental.

É urgente que a Psicologia assuma uma postura contrária à patologização das trans identidades, visando possibilidades de transformação social a partir do viés da Clínica Ampliada que, segundo Kahhale e Montreozol (2019), se constitui e se constrói no social e é produzida coletivamente.

A Clínica Ampliada pressupõe uma clínica não reducionista, que não se fecha na perspectiva do campo biológico. Propõe uma análise integral dos sujeitos e promove intervenção e, portanto, age como potencial agente de desnaturalização do sexo no campo clínico-social.

A naturalização do sexo é inerente à produção de normatividade da cisgeneridade e a normatividade produz sofrimento psicossocial aos sujeitos "fora" e "dentro" da norma. Este texto propõe a desnaturalização do sexo como categoria analítica norteadora no que diz respeito à compreensão do sexo-gênero na Clínica Ampliada, vislumbrando que, na sua prática, se rejeitem conceitos como "inconformidade" e "incongruência" de gênero ou seus similares.

Tratar o sexo como categoria construída — e não como dado biológico estático — permite desarticular os dispositivos de controle que sustentam a cisnormatividade, revelando como as tecnologias de gênero operam na produção da subjetividade e na regulação das existências dissidentes.

A Clínica Ampliada e o modelo manicomial, debatido anteriormente, apresentam perspectivas de sujeito radicalmente diferentes. Sendo assim, há de se evidenciar que no modelo antimanicomial se desnaturaliza a “doença” e o sofrimento é politizado, concebido em seus aspectos também sociais, enquanto no entendimento manicomial, a doença se localiza apenas no corpo do sujeito.

Essa capacidade da Clínica Ampliada de desnaturalização de categorias supostamente naturais pode ser pensada também para propor a desnaturalização do sexo e despatologização do gênero.

Diante dessas constatações e tendo em vista que o discurso biomédico e higienista ainda se faz presente, Kahhale e Montreozol (2019), na defesa de uma clínica historicizada, propõem a ruptura e superação da noção de normal/patológico/desviante, compreendendo os sujeitos enquanto plurais e diversos e ocupando-se, nessa clínica, da produção de sentido e da promoção de saúde. É a partir desse entendimento de uma Psicologia clínica historicizada que se propõe a ampla crítica à patologização da população LGBTQIAPN+.

Ao retomar os marcos teóricos previamente mobilizados neste trabalho, como os de Louro (2008), Simakawa (2016), Bento e Pelúcio (2012) e Oyěwùmí (2021), verifica-se que todos convergem para a crítica das epistemologias essencialistas que reduzem os sujeitos à sua materialidade biológica. Essas autoras e autores oferecem ferramentas conceituais para a compreensão da Clínica Ampliada como um dispositivo de resistência às práticas normativas e disciplinadoras presentes nos serviços de saúde.

A crítica à naturalização do sexo, presente na obra de Oyèwùmí, por exemplo, alinha-se com a proposta de desconstrução das categorias biomédicas que sustentam os diagnósticos de "incongruência de gênero". Nesse contexto, a Clínica Ampliada torna-se mais do que uma estratégia terapêutica. Ela se configura como uma possibilidade epistemológica que desarticula as tecnologias de controle sobre os corpos dissidentes e, portanto, contribui para a construção de uma práxis clínica despatologizante.

Considerações finais

Diante dessas discussões, revela-se que uma das características fundamentais de normatização da cisgeneridade, e conseqüentemente da patologização das identidades tidas como desviantes, é a naturalização do “sexo biológico” como uma categoria analítica pré-discursiva respaldada pelo discurso biomédico, que constata uma suposta verdade biológica.

Oyèwùmí (2021) argumenta que a concepção que sustenta essa produção de suposta verdade esteja nos primórdios do desenvolvimento do pensamento ocidental e colonial, sendo possível notar, por exemplo, nas teorizações de Sócrates (470 a.C.-399 a.C.) a separação binária do corpo e mente.

Favero e Souza (2019) historicizam os aspectos institucionais dos manuais diagnósticos como o DSM e o CID e suas tentativas de superação da patologização das identidades trans, mas ressaltam que esses manuais ainda produzem conceitos em que se privilegia a biologia como verdade fixa.

Nota-se, portanto, a necessidade da análise histórica para uma efetiva despatologização do gênero. Por isso a Clínica Ampliada se apresenta como potente ferramenta, pois, em seu próprio desenvolvimento e construção, avalia de maneira crítica o modelo biomédico, historicizando categorias analíticas patologizantes, visto que sua base está na Reforma Psiquiátrica e na luta antimanicomial.

Além disso, a Clínica Ampliada implica uma alternativa crítica e decolonial, propondo uma análise para além dos corpos como indivíduos, mas resultante das dimensões políticas e históricas da colonização, que produz normas a partir de supostas verdades universais.

Trata-se, dessa forma, de uma transformação epistemológica mais profunda do que apenas uma alteração nos manuais diagnósticos. Instaura uma práxis decolonial na discussão de como a naturalização do sexo está inerentemente ligada à patologização do gênero.

REFERÊNCIAS:

AMARANTE, Paulo. Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

AMARANTE, Paulo; NUNES, Mônica de Oliveira. “A reforma psiquiátrica no SUS e a luta por uma sociedade sem manicômios”. *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 2067-2074, junho 2018. Disponível em <https://www.scielo.br/j/csc/a/tDnNtj6kYPQyvvtXt4JfLvDF/abstract/?lang=pt>. Acesso em 15/03/2015.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. “Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 569-581, maio 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200017>. Acesso em 15/03/2025.

BRASIL, Ministério da saúde, secretaria de atenção à saúde, Política nacional de Humanização da atenção e Gestão do SUS. “Clínica ampliada e compartilhada”. Brasília: 2009. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/dicas/201_clinica_ampliada.html. Acesso em 13/03/2025.

BRANCALEONI, Ana Paula Leivar; KUPERMANN, Daniel. “No ar e nas ruas: Pajubá e humor entre travestis do interior de São Paulo”. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 57-77, 2021. Disponível em <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v33n1/04.pdf>. Acesso em 12/03/2025.

DE JESUS, Jaqueline Gomes. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião. Brasília, Editora Revista e ampliada, 2012.

FAVERO, Sofia Ricardo; SOUZA, Fernanda Hermínia. “(Des) patologizar é (des) diagnosticar? Inquietações sobre as disputas por autonomia no campo político”. *Revista Periódicos*, Bahia, v. 1, n. 11, p. 303-323, 2019. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/26914/19971>. Acesso em 12/03/2025.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira. “Alguns aspectos da construção do gênero entre travestis de baixa renda”. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 20, p. 597-618, 2009. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Zsyj6rC7R4CJYLzLCBVhCXg/abstract/?lang=pt>. Acesso em 10/03/2025.

HINING, Ana Paula Silva; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. “Cisgeneridade: um operador analítico no transfeminismo brasileiro”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 1, p. 01-14, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ref/a/BtLpSzcvY7BJx7t4nz6vSvC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 09/03/2025.

HIRDES, Alice. “A reforma psiquiátrica no Brasil: uma (re) visão”. *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 297-305, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/GMXKF9mkPwxkF9HXvfL39Nf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 08/03/2025.

KAHHALE, Edna Maria Severino Peters e MONTREZOL, Jeferson Renato. “A clínica na Psicologia Sócio-Histórica”. In TOASSA, Gisele; SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo; RODRIGUES, Divino de Jesus da Silva (orgs). *Psicologia Sócio-Histórica e desigualdade social: do pensamento à práxis*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019. p. 191 - 211.

KAHHALE, Edna Maria Severino Peters; COSTA, Cléa Maria Alonso; MONTREZOL, Jeferson Renato. “A clínica psicológica: da tradição alienante à potência sócio-histórica do sujeito”. *Revista Psicologia Política*, v. 20, n. 49, p.702-718, 2020. Disponível em <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v20n49/v20n49a18.pdf>. Acesso em 10/03/2025.

LEA, Vanessa Rosemary. “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre”. Revista Estudos Feministas, 176. Florianópolis. Janeiro. 1999. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11991/29434>. Acesso em: 03/04/2025.

LOURO, Guacira Lopes. “Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas”. Pro-posições, Campinas, v. 19, n.2, p. 17-23. Maio/agosto. 2008. Disponível em <https://www.scielo.br/j/pp/a/fZwcZDzPFNctPLxjzSgYvVC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02/04/2025.

OLIVEIRA, Thamiris de. Análise das relações de gênero na educação básica no município do Rio de Janeiro: crítica à (cis) heteronormatividade. 2016. Trabalho de conclusão de curso Graduação em Serviço Social - Escola de Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónkẹ Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Danillo da Conceição Pereira; DE MELO, Iran Ferreira. Apresentação-Dossiê: Perspectivas Queer nos estudos da linguagem. Cadernos de Linguagem e Sociedade, Brasília, v. 21, n. 2, p. 274-279, 2020. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/35271/28597>. Acesso em: 25/03/2025.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2016. Mestrado em Cultura e Sociedade - UFBA, Salvador, Bahia, Brasil.

Submetido em 09/04/2025

Aceito em 19/09/2025

Uma análise decolonial a partir de Tasha e Tracie

A decolonial analysis from Tasha and Tracie

Un análisis decolonial de Tasha y Tracie

Gabrielly Rech Nogueira¹

Daniel Péricles Arruda²

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o pensamento decolonial na relação entre os(as) principais autores(as) acerca do tema e as produções artísticas das *rappers* Tasha e Tracie; mulheres, jovens, negras e periféricas da Zona Norte da cidade de São Paulo/SP (Brasil). Para isso, a pesquisa baseou-se na pergunta norteadora a seguir: Como as produções de Tasha e Tracie podem contribuir para o pensamento decolonial atualmente? E por meio da pesquisa qualitativa, de caráter exploratória e na modalidade bibliográfica e documental, foi possível evidenciar que as produções artísticas das respectivas *rappers* revelam e criticam a continuidade da colonialidade na sociedade brasileira contemporânea, destacando a relevância da população negra e da cultura *hip-hop* na resistência contra essa estrutura exploradora e violenta.

Palavras-chave: Decolonial; Rap; Relações Étnico-Raciais; Tasha e Tracie.

Resumen: The objective of this article is to analyze decolonial thinking in the relationship between the main authors on the subject and the artistic productions of rappers Tasha and Tracie; women, youth, black and peripheral women from the North Zone of the city of São Paulo/SP (Brazil). For this, the research was based on the following guiding question: How can Tasha and Tracie's productions contribute to decolonial thinking today? And through qualitative research, of an exploratory nature and in the bibliographic and documentary modality, it was possible to evidence that the artistic productions of the respective rappers reveal and criticize the continuity of coloniality in contemporary Brazilian society, highlighting the relevance of the black population and hip-hop culture in the resistance of this exploitative and violent structure.

Keywords: Decolonial; Rap; Etnich-Racial Relations; Tasha and Tracie.

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el pensamiento decolonial en la relación entre los principales autores sobre el tema y las producciones artísticas de las raperas Tasha y Tracie; mujeres,

¹ Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), campus Baixada Santista. Foi bolsista no Programa de Educação Tutorial - PET Educação Popular. Participou dos projetos de extensão: Juventudes e Funk na Baixada Santista; Territórios e Rede de Saúde e Educação; e Informa-SUS na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Também atuou como monitora da Unidade Curricular Fundamentos Filosóficos para o Serviço Social. Atualmente, é assistente social do Instituto José Zimerman, em Taboão da Serra/SP. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-6908-6503>. E-mail: gabrielly.rech@unifesp.br

² Psicanalista pelo Instituto Langage. Rapper e poeta conhecido como Vulgo Elemento. Professor do Centro de Desenvolvimento do Ensino Superior em Saúde (CEDESS) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), campus São Paulo. Graduado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Mestre e Doutor em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), sendo o mestrado realizado enquanto bolsista do Ford Foundation International Fellowships Program, turma de 2010. Pós-Doutor em Psicologia Social pela PUC-SP. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8347-8215>. E-mail: pericles.daniel@unifesp.br

jóvenes, negras y periféricas de la Zona Norte de la ciudad de São Paulo/SP (Brasil). Para ello, la investigación se basó en la siguiente pregunta orientadora: ¿Cómo pueden contribuir las producciones de Tasha y Tracie al pensamiento decolonial actual? Y a través de una investigación cualitativa, de carácter exploratorio y en la modalidad bibliográfica y documental, se pudo evidenciar que las producciones artísticas de los respectivos raperos revelan y critican la continuidad de la colonialidad en la sociedad brasileña contemporánea, destacando la relevancia de la población negra y la cultura hip-hop en la resistencia a esta estructura explotadora y violenta.

Palavras chave: Decolonial; Rap; Relaciones Étnico-Raciales; Tasha y Tracie.

Introdução

O presente artigo, resultado do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Serviço Social, pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), *campus* Baixada Santista, sob orientação do Prof. Dr. Daniel Péricles Arruda, apoia-se em uma pesquisa bibliográfica, com base em autores(as) como Aníbal Quijano (2005, 2009 e 2014), Catherine Walsh (2009), Lélia Gonzalez (2020), e documental, a partir de Tasha e Tracie - duas *rappers* da Zona Norte da cidade de São Paulo, que através da realidade em que estão inseridas, escrevem músicas baseadas em suas vivências, quer dizer, produções artísticas relacionadas ao pensamento decolonial.

A análise decolonial busca compreender e criticar as estruturas de poder e dominação que foram construídas durante o período colonial. Quijano (2005) argumenta em seu texto intitulado “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” que essa estrutura de poder fundada na opressão e dominação dos *colonizados* sustenta-se em questões de gênero, raça e etnia.

O estudo decolonial apoia-se na premissa de que o colonialismo não é apenas um evento histórico, mas um processo contínuo e atual, que essas estruturas de dominação continuam explorando a classe trabalhadora para a produção de capital da burguesia, que antes eram denominados “colonizadores”. Essa exploração traz, principalmente aos não-brancos, um cenário de pobreza, violência, e expropriação de seus saberes e autoestima, dentre tantos outros direitos violados.

Este artigo, portanto, articula o conhecimento científico e a produção de outros conhecimentos de sujeitos sociais (Nilma Lino GOMES, 2012), especificamente, a arte, em razão de sua potencialidade reflexiva e criada por artistas que militam e vivenciam as expressões do racismo cotidianamente. Sobre este último aspecto, de acordo com Grada Kilomba (2008/2019, p. 78), considera-se que: “no racismo cotidiano, a pessoa *negra* é usada como tela para projeções do que a sociedade *branca* tornou tabu. Tornamo-nos um depósito para medos e fantasias *brancas* do domínio da agressão ou da sexualidade”.

Além desta introdução, este artigo encontra-se estruturado com as seguintes sessões: “O que é o decolonial?”; “A decolonização no Brasil”; “Apresentando as artistas Tasha e Tracie”; “Tasha e Tracie e o pensamento decolonial”; “Considerações finais”; e Referências.

O que é o decolonial?

Para analisar o conceito da categoria decolonial, é importante entender a difusão de ideias e termos usados em torno do colonial. O pós-colonial (com hífen) é usado muitas vezes no sentido cronológico, como uma marcação de tempo do período pós a colonização, não necessariamente dialogando com a teoria póscolonial (sem hífen e sem espaço). O pós-colonial, como é dito por Michel Cahen e Ruy Braga (2018), seria a análise ou forma de raciocínio sobre as heranças coloniais, e na América Latina essa perspectiva é utilizada por alguns(as) autores(as) como decolonial, que é o termo utilizado neste artigo.

Os estudos pós-coloniais apresentam diversas representações e vários estudos na América Latina, no Brasil, bem como em outros países. Alguns estudos pós-coloniais, ao terem como objetivo pensar na lógica da colonização como uma *herança* e levar como algo passado, não abrangem consideravelmente a realidade de territórios que ainda presenciavam a colonialidade. Isto é, há variadas abordagens a respeito dessa temática.

Há uma reprodução de situações que, embora ainda presentes, já teriam sido *superadas* se considerarmos uma perspectiva histórica. Assim, pensam se tratar de uma análise contemporânea como algo exclusivo do passado. A crítica ao pós-colonial, nesse sentido, é realizada por não analisar o contexto colonial em todos os seus aspectos, mas analisar, por exemplo, só a raça. O que a colonialidade de Quijano (2005) propõe é uma análise da totalidade, já que tratar a situação colonial como um recorte aliena e distorce a realidade ao não levar em conta todos os aspectos, o que acaba por suavizar a relação de colonização.

Quijano (2009) em seu texto “Colonialidade do poder e classificação social” traz a perspectiva da colonialidade do poder, que é descrita por ele como um dos elementos fundamentais e específicos do capitalismo, argumentando que esse sistema impõe uma classificação racial da população que é apresentada em aspectos como a hierarquização do trabalho.

Para combater a colonialidade, é preciso o enfrentamento dessa estrutura de poder, criticando essa classificação racial originada no período colonial e permanente na atualidade, em que pessoas não-brancas são oprimidas e exploradas por uma visão eurocêntrica branca. Enquanto o colonialismo é entendido como a estrutura de dominação e exploração, a

colonialidade é um elemento que se sustenta na ideologia de uma raça/etnia soberana e foi mundializada, principalmente, a partir da América Latina.

O termo “colonialidade do poder” utilizado por Quijano (2005) é apoiado no decolonial, entendendo que esse outro pensamento também critica a origem colonial da opressão na América e sua permanência.

O espaço de colonialidade, isto é, um espaço que não se define somente pela herança colonial depois das independências (como a colonialidade frequentemente é descrita), mas que emerge da formação do sistema-mundo capitalista, expandindo-se durante as duas eras coloniais (mercantil e imperialista) e sobrevivendo às independências, mesmo se o modo de produção capitalista tendeu a se tornar diretamente dominante no planeta (CAHEN e BRAGA, 2018, p. 41).

Vera Barbosa (2023) define o pensamento decolonial como um pensamento que questiona a vivência cotidiana de grupos marginalizados e não-brancos com as consequências que perduram da colonização em seus espaços. O pensamento decolonial tende a refletir sobre os conhecimentos. Dentre esses, a cultura dos subalternizados, questionando o poder e os conhecimentos hegemônicos eurocêntricos das sociedades. E ainda, como diz Barbosa (2023, p. 170) “analisa criticamente a matriz colonial e evidencia os processos de racialização, que atribuem a cada povo uma condição racial diferente”.

Observa-se que o debate sobre o pensamento decolonial convoca a análise acerca de outros marcadores sociais, como as produções de María Lugones (2008 e 2014), Rita Segato (2012 e 2021) e Ochy Curiel (2013) ao versarem sobre a relação entre feminismo, gênero e colonialidade.

Entendendo a diversidade de conceituações com nomes parecidos, apresenta-se a seguir algumas categorias e suas respectivas conceituações. No quadro 1, os termos e conceitos relacionados às opressões. E no quadro 2, termos e conceitos na perspectiva progressista.

Quadro 1 – Conceituações

Colonização	Colonialismo	Colonialidade
<p>Processo que se deu pelos europeus: “oprimindo, reprimindo e apagando populações e suas culturas em um contexto de racismo e dominação” (Fernando MAIA e Mayara FARIAS, 2020, 586).</p> <p>O domínio imposto pela colonização, “exercido pela violência física e subjetiva, permitiu aos conquistadores/colonizadores controlar a produção [...] por meio do trabalho não pago de escravos ‘negros’ e de servos ou peões ‘índios’ e de seus respectivos ‘mestiços’” (QUIJANO, 2005, p. 21).</p>	<p>“É um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2009, p. 73).</p>	<p>Refere a continuidade das estruturas de dominação construídas no período colonial. “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (QUIJANO, 2014, p. 285).³</p>

Fonte: Sistematização da autora e do autor.

Quadro 2 – Conceituações

Anticolonial	Pós(-)colonial	Póscolonial	Pós-colonial	Descolonialismo	Decolonialidade	Contra colonização
<p>O pensamento anticolonial mostra-se com uma resistência ao colonialismo e as estruturas de violência do período colonial. Frantz Fanon e Aimé Césaire são autores conhecidos por serem anticoloniais. Fanon retrata essa resistência: “O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 1952/2008, p. 44).</p>	<p>O pós(-)colonial tem a ver com o período de libertação de países especialmente da África e Ásia, do imperialismo e colonialismo, chamados de terceiro mundo. “Muitas vezes o sentido de ‘pós(-)colonial’ é neles meramente cronológico” (CAHEN e BRAGA, 2018, p. 13).</p>	<p>“Póscolonial” (sem traço e sem espaço) não é uma situação, mas uma análise que consegue ir além das heranças epistemológicas coloniais – isto é, com certeza “pós”, mas no raciocínio e não no tempo: a análise é que é póscolonial (autores/as, em sua maioria latino-americanos/as, recentemente, passaram a dizer “decolonial”), independentemente da situação analisada (précolonial, colonial ou pós-colonial)” (CAHEN e BRAGA, 2018, p. 13- 14).</p>	<p>“O pós-colonialismo deve ser entendido em duas acepções principais. A primeira é a de um período histórico, aquele que se sucede à independência das colônias, e a segunda é a de um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado” (SANTOS, 2003, p. 26).</p>	<p>“[...] significa o conjunto de práticas, conceitos, pesquisas e estudos que tentam diminuir, e até reverter, os efeitos da colonização nas sociedades em que este processo histórico ocorreu” (Alexandre BARBOSA, 2024, p. 1).</p>	<p>É um pensamento que questiona e busca não só enfrentar, como superar, a vivência cotidiana de grupos marginalizados e não-brancos com as consequências que perduram da colonização em seus espaços. Não se reduz a um projeto acadêmico, “para além disso, a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção” (Joaze BERNARDINO-COSTA e Ramón GROSOFOGUEL, 2016, p. 17).</p>	<p>“Vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Antônio BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 48). O autor considera como contra colonizadores “povos que vieram da África e os povos originários das Américas nas mesmas condições” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 48).</p>

Fonte: Sistematização da autora e do autor.

³ Tradução nossa: A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e em escala social (QUIJANO, 2014, p. 285).

Para Walter Mignolo (2010), compreende-se que o pensamento decolonial na América Latina surge entendendo que mesmo que os países estejam *libertos da escravização*, ainda persistem suas consequências culturais e econômicas na sociedade, dentre outras formas. E ainda entendendo que o decolonial é um pensamento que se aproxima mais da realidade do Brasil, um país que foi colonizado e que ainda vive as consequências da colonização.

Entende-se a decolonialidade não como uma corrente de pensamento geopolítico, mas sim uma lógica para se pensar a colonização no aspecto mundial e como uma forma de enxergá-la. O pensamento decolonial não existe apenas em países colonizados como os da América Latina, mas também nos países imperiais em que existem a parte da população “subalternizada” (Spivak, 1985/2010).

Walsh (2009) traz o decolonial como uma desconstrução de hierarquias de poder estabelecidas no período colonial. Segundo a autora, a crítica decolonial não é apenas pelo colonialismo histórico, mas sim a colonialidade que ainda perpetua na atualidade. Segundo Walsh (2009, p. 14-15):

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento una postura y actitud continua de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.⁴

Vale ressaltar que entre as referências usadas nesta produção, nem todos os(as) autores(as) utilizam o termo decolonial, já que assim como diz Magnolio (*apud* Barbosa, 2023, p. 162): “O uso do termo ‘decolonial’ e ‘decolonialidade’ e ‘descolonial’ e ‘descolonialidade’

⁴ Tradução nossa: Suprimir o “s” e designar “decolonial” não é promover um anglicismo. Pelo contrário, trata-se de marcar uma distinção com o significado espanhol de “des”. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou inverter o colonial; isto é, passar de um momento colonial para um não colonial, como se fosse possível que os seus padrões e traços deixassem de existir. O que se pretende, sim, é sinalizar e provocar um posicionamento, uma postura e uma atitude contínua de transgressão, intervenção, insurgência e influência. O decolonial indica, então, um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, tornar visível e encorajar “locais” de exterioridade e construções alternativas (Walsh, 2009, p. 14-15).

não é unânime entre os teóricos decoloniais”. Portanto, entende-se que é algo epistêmico, cultural e político. Quer dizer, são categorias que não estão fechadas em si.

Por isso, este artigo utiliza do conceito “decolonial”, entendendo que ele traz consigo um movimento de criar uma consciência, a partir de uma nova perspectiva libertadora das *heranças* da colonização, rompendo com esse padrão de poder que traz um olhar não somente eurocêntrico, mas também racista. Além disso, a perspectiva decolonial pretende valorizar aqueles(as) que historicamente foram oprimidos(as) e marginalizados(as), por isso este estudo traz a proposta de trazer autores(as) latinos(as) e negros(as) como referência, especialmente mulheres.

A decolonização no Brasil

O Brasil teve seu processo de colonização iniciado no século XVI, com a *chegada* dos portugueses, e assim se tornou uma colônia portuguesa num processo violento. Afinal, as pessoas negras poderiam ser escravizadas sem que houvesse problemas morais para os europeus. Sobre esse aspecto, Ailton Krenak (2019, p. 11) afirma que:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

A Coroa portuguesa baseada no sistema que já havia sido utilizado, por exemplo, nas ilhas atlânticas, separou o Brasil em partes que foram chamadas de capitânicas hereditárias. O rei de Portugal D. João III, entre 1534 e 1536, doou faixas de terras brasileiras aos donatários, o que era conhecido como Capitânicas Hereditárias. A coroa tinha o objetivo de “levar a fé cristã” e povoar essas terras. Foram escolhidos como donos quem já tinha serviços prestados. O rei deu a esses donos os direitos comerciais desses territórios, além do donatário ter liberdade de decisões.

Esse processo lembra o processo realizado na Conferência de Berlim (1884-1885) em que o território da África foi repartido e entregue para ser explorado como seus donos entenderem ser o melhor.

A hierarquia social que havia desde o período de escravização, que na época era entre as relações de senhor de terras e os(as) escravizados(as), continua se reproduzindo nas relações sociais, na dinâmica do sistema econômico, especialmente na questão de gênero e raça.

Durante a escravização, já existia a diferença de funções entre mulheres brancas e negras, sendo a mulher preta produtora e reprodutora de novos(as) escravizados(as), vistos(as) como mercadoria. Observa-se que, no decorrer da história, a raça segue como um mecanismo de seleção no mercado de trabalho e nas relações sociais.

Tanto o racismo quanto o sexismo se utilizam de diferenças biológicas para uma hierarquização, por isso a mulher negra sofre com esses dois pontos; o que dá a importância de um feminismo negro. De acordo com Sueli Carneiro (2003, p. 129), “Pensar a contribuição do feminismo negro na luta anti-racista é trazer à tona as implicações do racismo e do sexismo que condenaram as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais”.

No Brasil, há uma estrutura baseada nesse sistema patriarcal-racista, que na América Latina as hierarquias se dão por colocar no topo brancos dominantes. Esse sistema foi o que impulsionou a ideologia de branqueamento, que segundo Gonzalez (2020, p. 89) é a “[...] lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais”, na qual reproduz e perpetua a cultura ocidental como a verdadeira e única a ser considerada. E ainda como o branqueamento tem relação com o *mito da democracia racial* no Brasil, que é uma forma de negar o preconceito racial existente, assim como de aliviar conflitos vindos do confronto de poder.

Beatriz Nascimento (Ratts, 2021) traz a importância do negro brasileiro para entender a formação sócio-histórica do Brasil, pois este é colocado à margem por conta do preconceito racial. A partir disso, a autora traz questionamentos que se ligam com a colonização do saber no Brasil, através da importação de ideologias que acabam trazendo a falta de pensamento livre do negro brasileiro por ele mesmo.

Dessa forma, explicita-se a importância de questionar se o conceito do dominador está apenas sendo repetido, se o negro está sendo considerado como participante dessa formação de fato e se está sendo satisfatório para ele, assim como elaborar projetos que condizem com as particularidades históricas e culturais.

A ideia da dialética de consciência e memória (Gonzalez, 2020) revela a consciência como o desconhecimento, a alienação e todo o discurso que vem do colonizador e molda essa consciência construída a partir de uma ficção, de uma ideia montada. Já a memória vem com a potência de dismantelar o discurso dominante que quer calar. A memória é urgente, pode ser pensada como a história que não foi escrita, a verdade não contada. Essa falta da memória fortalece o próprio racismo.

Nilma Lino Gomes (2012) pontua como a educação é um espaço de disputa que resiste a um currículo decolonial, e isso pode ser visto através da dificuldade da implementação da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) nas escolas, que tem o intuito de ensinar sobre história e cultura africana e afro-brasileira. Assim como, a Lei nº 11.645/2008 (Brasil, 2008), que estabelece diretrizes para o ensino da temática sobre história e cultura afro-brasileira e indígena. Segundo Carolina Pimentel (2023), 70% das cidades não cumprem essas leis, em que 33% alegam não terem informação suficiente sobre o tema.

O pensamento decolonial trabalha com a ideia de heterarquia (Deivison FAUSTINO, 2013) em que as várias esferas, dentre elas a de economia, cultura, subjetividade e política, se influenciam entre si, sendo nenhuma maior que a outra, nesse espaço de superioridade da hierarquia. Dito isso, entende-se como diversas esferas presentes nas relações sociais são afetadas por essa colonialidade, em que a decolonialidade busca combater.

Apresentando as artistas Tasha e Tracie

Tasha e Tracie (Figura 1) são duas irmãs nascidas na periferia de São Paulo, na Zona Norte, se identificando como *crias* do bairro Peri. São filhas de pai nigeriano, o que fez com que as gêmeas tivessem maior referências africanas e da cultura negra, assim como influenciou para que elas aprendessem a língua inglesa.

Um exemplo dessas referências africanas é o caso da música *Salve* (2020) em que citam Mansa Musa (Rei de Mali), reportando a sua riqueza (SALVE, 2020). Foram estudantes de escola pública, mas não terminaram a escola, mesmo assim seguiram realizando seus próprios estudos e por isso se consideram autodidatas.

Figura 1 – Tasha e Tracie



Fonte: Redes Sociais de Tasha e Tracie

#PraTodoMundoVer: A imagem é uma foto de Tasha e Tracie, ambas em pé e posicionadas de frente para os microfones, cada uma delas. O cenário remete a um estúdio musical.

Juntas fazem parte do coletivo Mulheres Pretas Independentes de Favela (MPIF). Buscam nos movimentos que participam a independência financeira, intelectual, e da autoestima do(a) jovem negro(a) de favela.

Mais novas, recebiam muitas roupas doadas, então começaram a customizar estas roupas, e ao receberem elogios, tiveram a ideia de montar um *blog*, em 2014, para compartilhar estas customizações, sendo as primeiras fotos com o fundo de um colchão. A partir disso, no *blog* faziam editoriais com peças de até 20 reais onde elas ajudavam a customizá-las. As irmãs relatam como a vestimenta utilizada por uma pessoa de periferia, junto de sua cor, é um dos fatores que a define como inferior. Elas utilizam da moda como uma forma de reafirmar o que são: mulheres faveladas. E uma das maiores vitórias que sentem que tiveram foi o reconhecimento do *Dapper Dan*, estilista norte-americano, uma referência mundial para o estilo *Street Wear*, e que considera as duas como filhas.

O *blog* criado se chama *Expansive Shit* que tem como subtítulo “Somos África, rap e rua! E não damos a mínima pra suas Etiquetas”⁵, que conta com postagens relacionadas não somente a moda, mas como assuntos relacionados à música e *hip-hop*, à história do Brasil e África, mas tudo relacionado principalmente a população negra. Com o *blog* elas também tinham a intenção de trazer informações que ainda não existiam em português para facilitar o acesso de artistas/pessoas que elas admiravam e queriam saber mais. Traziam referências do que elas aprendiam, por exemplo, sobre o Prince (1958-2016), artista norte-americano que deixou um legado na música negra, principalmente em seu país. Prince era produtor de seus próprios discos, um artista com diversos talentos, grande letrista, dançarino e instrumentista, que transitava entre estilos de música, do *rock* ao *funk*.

O *blog Expansive Shit*, durante a realização da pesquisa, trazia como símbolo uma espada cravada em um livro, ou seja, uma crítica a escrita acadêmica que se torna inacessível por ter uma linguagem difícil. Assim como, uma crítica relacionada ao conceito da colonialidade do saber, que segundo as artistas na música Poco (2020) “clareia o preto”, sendo assim, pode-se interpretar que distorce informações a favor do branco. Sendo essa uma das motivações para as postagens no *blog* de temas como relações étnico-raciais, Brasil colônia e Luiz Gama (1830-1882).

⁵ O *blog Expansive Shit* está disponível em: <https://expansiveshitt.blogspot.com/2014/02/so-salve.html>

Em entrevista para uma série documental chamada *Afronta*, realizada pelo Preta Portê Filmes, parceria com o Canal Futura, em 2017, Tracie afirma que faziam pesquisas sobre pan-africanismo⁶ e sobre história preta. E como antes não havia material em português, tinham a intenção de facilitar o acesso dessas informações através do *blog*. A Tasha, na mesma entrevista, diz que “tudo que é preto ou as pessoas disfarçam o assunto pra parecer que não é preto, ou elas não contam que tem mérito em certas coisas, ou elas camuflam as coisas”. (TASHA, *in* AFRONTA, 2017).

Elas realizam há anos festivais na periferia, voltados para o público da favela. Essa iniciativa se deu pela crítica das artistas da *falta* de acesso à cultura na periferia “é a nossa prioridade, porque muda muita coisa quando fazemos nosso rolê na nossa própria área. Já tem muita coisa rolando no centro, por que as pessoas não podem vir até aqui?” (TRACIE, *in* AFRONTA, 2017).

As *rappers* começaram a ter mais contato com outras cenas culturais/artísticas ao frequentarem a Batalha da Santa Cruz (Batalha de MC’s), Zona Sul da cidade de São Paulo, sempre tendo tido muito respeito pela cultura *hip-hop*. Lançaram o primeiro álbum intitulado Rouff, em 2019, em conjunto com a artista Ashira. Hoje, Tasha e Tracie conquistaram reconhecimento consolidado na cena do *rap*, o que pode ser visto pelas presenças em grandes festivais de música no Brasil, assim como em eventos internacionais, por exemplo, *BET Hip Hop Awards*, em 2022, nos Estados Unidos da América (EUA), em que concorreram na categoria *Melhor Flow Internacional*.

Tasha e Tracie e o pensamento decolonial

A chamada “corrida do ouro” no Brasil, período em que houve uma extrema extração de ouro no país, iniciou-se no final do século XVII e foi aprofundado principalmente durante o século XVIII. Encontraram ouro pela primeira vez em “as minas”, hoje chamada de Minas Gerais, por volta de 1690. Os principais depósitos de ouro eram localizados nas cidades de Ouro

⁶ O Pan-africanismo nasceu no início do século XX por, principalmente, negros dos EUA e Antilhas Britânicas, que nesse momento lutavam contra a segregação racial. É uma posição política que luta pela justiça e igualdade, depois torna-se um símbolo de união e transformação. Esse movimento fortaleceu a busca pela independência dos países africanos.

Preto, Mariana e Sabará. Na primeira metade do século XVIII, o Brasil produziu 50% do ouro mundial (Laurentino GOMES, 2021).

A música *Auri Sacra Fames* (2021), do *rapper* Don L com participações de Tasha e Tracie, faz parte do álbum *Roteiro Pra Aïnouz*, vol. 2, de Don L. O álbum apresenta em algumas faixas a história sangrenta da colonização, especificamente da época da corrida do ouro, em que traz visibilidade a Vila Rica, conhecida hoje como Ouro Preto, que foi um dos territórios em que houve grande extração de ouro, além de uma grande quantidade de escravizados(as) trazidos(as) de África ou de outras partes do Brasil.

Auri sacra fames é uma expressão em latim, pode ser traduzida como “a maldita fome do ouro”. Essa fome do ouro, a busca pelo lucro, gerou durante esse processo a escravização no Brasil, assim como o massacre de pessoas pretas e originárias. Ainda na música citada, o diálogo com a escravização e a exploração é colocado em um tom de revolta, com a estrutura dominante, que propicia aos ricos heranças que nunca foram deles.

Em 1725, Luis Vahia Monteiro (1660-1732?), que na época era governador do Rio de Janeiro, enviou uma carta para o Dom João V dizendo: “As minas não se podem cultivar senão com negros, porque fazem o serviço vigoroso e porque os brancos, os reinóis, em pondo os pés no Brasil, nenhum quer trabalhar” (*apud* GOMES, 2021, p. 63). Essa frase conversa com o verso de Tasha que diz: “quem colhe e quem planta é você, mas quem engorda é ele” (AURI SACRA FAMES, 2021), na qual a artista apresenta a produção não apenas do ouro, mas do açúcar, pau-brasil, óleo de peixe e tantas outras propriedades, que eram levadas nos navios do Brasil para Portugal, eram trabalhos realizados por esses(as) escravizados(as).

Tasha ainda diz em seguida que “negócio de branco é peculato” (AURI SACRA FAMES, 2021). Peculato segundo o artigo nº 312 do Código Penal significa “apropriar-se o funcionário público de dinheiro, valor ou qualquer outro bem móvel, público ou particular, de quem tem a posse em razão do cargo, ou desviá-lo, em proveito próprio ou alheio” (BRASIL, 1940). E ainda reforça Sebastião Monteiro (1643-1722), que foi o quinto arcebispo da Bahia, e em 1702 disse: “os brancos só servem para determinar aos escravos o que hão de fazer” (*apud* GOMES, 2021, p. 63), e ao tomar-se conta de que só em Minas Gerais entre 1695 e 1817 foram despachadas para Portugal cerca de 535 toneladas de ouro, vindos de trabalho escravizado e os lucros ficaram com os brancos portugueses que não trabalhavam, isso poderia ser considerado hoje em dia até mesmo um crime de peculato como citado pela artista. Se formos pensar os dias atuais, essa quantidade de ouro extraída teria um valor absurdamente alto, já que somente uma tonelada deste minério hoje custa em torno de 510.123 milhões de reais.

A percepção de memória trazida por Lélia Gonzalez (2020) é reforçada por Tasha quando fala: “memória genética, deuses na terra, biblioteca era só matéria” (AURI SACRA FAMES, 2021). A *rapper* se refere a essa memória que é perdida e ocultada, mas principalmente não contada. A falta de acesso aos estudos, principalmente da história afro-brasileira, se torna uma arma para a continuação da narrativa do colonizador, considerando, na atualidade, alguns avanços como Estatuto da Igualdade Racial – Lei nº 12.288/2010 (BRASIL, 2010), e as leis de cotas - Lei nº 12.711/2012 (Brasil, 2012) e a Lei nº 12.990/2014 (BRASIL, 2014), posteriormente, revogada pela Lei nº 15.142/2025 (BRASIL, 2025).

No livro o “O pacto da branquitude” de Cida Bento (2022), a autora fala sobre o cálculo realizado por Luiz Gama – poeta, jornalista e advogado brasileiro, sendo uma importante figura do movimento abolicionista no Brasil – onde realiza a soma de salários que se deve para os(as) trabalhadores(as) africanos(as) que foram escravizados(as): “considerando apenas um terço dos escravizados que chegaram ao país, o abolicionista calculou que mais de 1 trilhão de reais lhes eram devidos” (BENTO, 2022, p. 33). E Tracie traz essa crítica na música, quando diz: “sua sorte é que eu quero só muito, vocês tavam fodidos se eu quisesse justo” (AURI SACRA FAMES, 2021). Assim, considera-se que:

Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome (FANON, 1952/2008, p. 185-186).

Fanon (1952/2008) traz a luta como a saída para a exploração que é vivida pelo colonizado e tudo que ela acarreta, como as desigualdades e as diversas violências. E essa mensagem é exposta pelas artistas nas músicas ao expor a força da classe trabalhadora e da própria população preta; tanto na música Auri Sacra Fames (2021) quanto na música Poco (2020).

“Nois sabe trabalhar e eles sem nós nem sabe viver, nois nasceu preparado. Se ficar cada um por si vai ser bem pior pro seu lado” (POCO, 2020). Esse verso carrega o interesse da classe dominante em perpetuar sua dominação sob os(as) trabalhadores(as). O apagamento da memória também está relacionado ao interesse da classe dominante, para que exista essa falta de conhecimento e de união da classe trabalhadora em torno da sua posição de explorado e sua força.

Tasha faz referência a Carolina Maria de Jesus (1914-1977), escritora e autora do *best-seller* “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, publicado no ano 1960 e traduzido para 13

línguas. Carolina nasceu em Sacramento, Minas Gerais, em seguida mudou-se para a favela do Canindé, na cidade de São Paulo, e logo depois se mudou para Parelheiros, na Zona Sul de São Paulo. No livro, a autora compartilha o seu diário em que relata a sua realidade como uma mulher negra favelada, que trabalhava como catadora de papel para sobreviver. Em um momento na obra, a autora relata a fome que passava, que trazia uma tontura pior do que a que se sente com o consumo de álcool. Em suas palavras: “Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos” (JESUS, 1960/1992, p. 37). As *rappers* trazem em seu verso a fome vivida pela autora “Visão turva e amarelo fome, Maria Carolina morreu pobre, a culpa é deles, eles sabem, por isso não dormem, com medo do levante dos que não comem” (POCO, 2020).

Na segunda parte desse mesmo verso, as artistas fazem referência direta a uma famosa frase do intelectual Milton Santos (SANTOS, 2006, vídeo): “Existem apenas duas classes sociais, as do que não comem e as do que não dormem com medo da revolução dos que não comem”. Traz a reflexão de como a classe dominante, aquela mesma colonizadora, tem a consciência de que perpetuam esse sistema de dominação baseada na exploração do trabalho da classe trabalhadora. As artistas representam também na sua música o medo que se tem do que o(a) trabalhador(a) pode fazer ao juntar-se como unidade, e das estratégias que tem para persuadir.

Em um outro trecho do livro de Carolina de Jesus (1960/1992), precisamente no relato do dia 9 de agosto de 1958, em uma conversa com um sapateiro, ele questiona se o livro dela era comunista, em resposta a autora diz que é realista. O sapateiro lhe disse, então, não ser recomendado escrever a realidade. Entretanto, a história de vida e as produções de Carolina demonstram não se limitar à realidade, e sim questioná-la!

Ao pensar “o genocídio do negro brasileiro” (NASCIMENTO, 1978/2017), como as artistas dizem, “jogaram negros e bebês num mar de sangue” (POCO, 2020), considera-se as estratégias do imperialismo para disseminar os povos que, segundo o imperialista, são inferiores, como se fosse uma questão de sobrevivência do mais forte. O Lorde Salisbury, Primeiro-Ministro britânico, em 1898, realizou uma fala, em que diz: “as nações do mundo podem ser divididas grosso modo entre as vivas e as que estão morrendo” (Mahmood MAMDANI, 2016, p. 387), o que condiz completamente com um trecho da música Poco como uma forma de dizer que quem vive e quem morre, portanto, as artistas subvertem a lógica: “eles acham que não vai viver quem tá morrendo” (POCO, 2020).

No trecho da música Cachorraz Kamikaze (2019) as *rappers* fazem referência ao Movimento Mães de Maio, que surgiu por conta das mortes que aconteceram entre os dias 12

e 21 de maio de 2006 e que resultaram em 564 mortes e 110 feridos no estado de São Paulo. Segundo pesquisa realizada pelo Laboratório de Análise da Violência da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (LAV-UERJ) em parceria com o Conectas Direitos Humanos (2008), 96% eram homens e 4% mulheres; mais de 80% tinham menos de 36 anos de idade; a média de idade é de 27 anos e meio; de acordo com as informações válidas, a metade era branca e a outra negra (pardos e pretos); foi possível localizar as informações educacionais de apenas um terço; destes, 70% estudou até o ensino fundamental; 3 dos falecidos tinham estudos universitários; dos dados disponível sobre estado civil, 78% eram solteiros.

As artistas retratam esse sofrimento experienciado por quem vive a violência de perto, ao dizerem na música Cachorraz Kamikaze (2019):

Deus volta quando um velho morre, quando um novo nasce. Salmos são Mães de Maio com seus Messias mortos na vala. Apocalipses são egotrips, e o vale da sombra da morte é tipo o caminho do trabalho pra casa. Da casa pro trabalho, falsos discípulos no plenário. Gênesis era menino. O inferno é duas quadras depois da minha casa.

Dentre as pessoas assassinadas no período mencionado, estavam os filhos das Mães de Maio, que perante as suas dores e adoecimento, se uniram inicialmente contra a divulgação de notícias anunciando que os mortos tinham vínculos com o Primeiro Comando da Capital (PCC). Esse tipo de notícia trazia desconforto às mães que sabiam que era uma falácia envolvendo seus filhos, mas como dizem as *rappers* “nos forjam pra camuflar seus flagrantes” (CACHORRAZ KAMIKAZE, 2019). Desde então, o movimento Mães de Maio luta pela verdade, memória e justiça por todas as vítimas de violência do Estado, como também por uma sociedade justa e livre.

O contexto em que o Movimento Mães de Maio está inserido traz a reflexão sobre a violência do Estado contra a população negra, jovem e periférica. No *blog Expansive Shit*, as artistas trazem em sua postagem: “Direitos e deveres em uma abordagem policial. Porque você jovem, preto e favelado tem que saber!”, a experiência da Tracie em uma abordagem policial abusiva, e a partir disso refletem como isso é recorrente para uma pessoa preta e periférica, como elas. Elas apresentam o relato de um amigo que em uma abordagem policial ouviu: “eu não tenho culpa se você mora na favela”. Essa fala escancara como esse território é considerado alvo, e como as próprias *rappers* dizem: “Nois é público alvo, alvo de bala” (POCO, 2020). As artistas ainda mostram como a diferença entre as mortes de civis e policiais é extremamente desproporcional, segundo as pesquisas realizadas por elas.

A música Cachorraz Kamikaze (2019) traz uma visão vinda da vivência de ser preta favelada, as diferenças notórias que são enfrentadas por conta do racismo e como isso

torna-se revoltante para quem vive. A população negra periférica é criminalizada por sua existência, tem suas vidas consideradas descartáveis e sem valor. De tempos em tempos é considerada ameaça à população da qual deveria fazer parte (Renata GONÇALVES, 2012). Por isso, como Tracie diz: “a paz é o diploma que se recebe na morte” (CACHORRAZ KAMIKAZE, 2019).

O desemprego é um grave problema da juventude negra no Brasil. Isso acontece pois no capitalismo há um desenvolvimento desigual e combinado (GONZALEZ, 2020). A maioria da população negra se encontra *marginal crescente*, isso significa que estão em situações de desemprego aberto, ocupação intermitentes, trabalho por temporada ou ocasional, ou insalubre, o que causa baixas condições de vida. Por isso, a juventude negra para lutar pela sobrevivência acaba procurando outras formas de pertencimento e existência.

Dentre a situação de subemprego, as atividades ilícitas como o *tráfico de drogas* aparecem entre as poucas possibilidades de atividades remuneradas para a juventude negra, sendo muitas vezes aparentada como única. Essa atividade oferece ao jovem possibilidade tanto de ascensão social quanto a de cumprir as necessidades dentro de sua casa e de seus familiares, considerando os riscos iminentes. As artistas, na música Cachorraz Kamikaze (2019), abordam essa realidade vivida pela juventude negra periférica, que inicia em atividades ilícitas pelas suas precárias condições de vida, por isso “tomamos de assalto, porque cansamos de implorar”.

Porém, por conta do racismo, da marginalização e da pobreza dessa população, esses(as) jovens negros(as) são muitas vezes relacionados(as) à criminalidade, fazendo ou não parte disso. Sendo assim, podem ser afetados(as) por isso realizando *atos ilícitos* ou não. “No teste vocacional daria uma boa *drug dealer*” (CACHORRAZ KAMIKAZE, 2019), Tasha e Tracie refletem nesse verso essa imagem marginalizada que uma mulher preta de favela, como elas, tem, além de trazerem a reflexão da relação de pessoas pretas com drogas, já que no verso as artistas trazem à tona essa visão do jovem negro como traficante.

Considerações finais

A partir das análises realizadas das músicas e produções desenvolvidas pelas artistas, foi possível entender neste trabalho quais são suas contribuições para refletir sobre a colonialidade, ou seja, a perpetuação de condições vividas desde a colonização. É possível ver como as artistas autodidatas usam em suas músicas e seus escritos do *blog* uma linguagem que busca ser compreendida principalmente por jovens periféricos, abordando temas complexos que autores(as) acadêmicos(as), muitas vezes, trazem em uma linguagem distante, por serem artigos ou livros de outros momentos históricos ou até mesmo traduzidos de outras línguas.

Através de uma linguagem acessível as artistas apresentam situações vivenciadas por elas, que são também vividas por outros(as) jovens negros(as) periféricos(as), e trazem essa identificação. Isso pode ser reconhecido como uma *atitude decolonial*. Assim como trazer referências africanas e até mesmo brasileiras da história que não tem destaque, é uma forma de resistência da cultura e memória.

O conceito de raça como justificativa de inferioridade ainda é uma realidade. Essa visão criada pelos europeus segue sendo perpetuada com o racismo, que atinge ainda mais as mulheres pela perspectiva de uma hierarquização também de gênero. De forma atualizada, as características fenotípicas ainda são usadas para justificar ações de exploração e violência. O genocídio negro é uma realidade nas periferias, território predominante de pessoas negras, que são marginalizadas e mortas. A desumanização de vidas negras é uma realidade contínua, tal qual a morte de pessoas inocentes como aqueles(as) filhos(as) de mulheres que compõe o coletivo Mães de Maio.

Além das condições de trabalho, a escravização foi atualizada para a contemporaneidade. A divisão racial do trabalho não é digna, principalmente para as pessoas pretas. É notório identificar que as desigualdades enfrentadas envolvem além do salário, que impossibilitam comportar moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, entre tantos outros aspectos relevantes para a vida de qualidade, e que são direitos fundamentais. A população negra saiu dos engenhos para ser jogada nas periferias e favelas, para ser mão de obra barata. A hierarquização do branco na sociedade é uma estrutura consolidada nas relações sociais, assim como nas esferas econômica e subjetiva.

Por fim, foi possível analisar como a cultura *hip-hop*, especialmente o *rap*, como uma das tantas expressões artísticas existentes, pode, por meio de seu conhecimento, revolucionar. A arte se revela como um espaço de resistência e de luta contra as estruturas de poder que violentam as juventudes negras principalmente, assim como a classe trabalhadora. Tasha e Tracie inclusive se mostram como inspiração não só de forma intelectual, mas como artistas que promovem rupturas de estereótipos, quer dizer, se opondo à imagem racista sobre mulheres pretas de favela, as artistas reforçam e valorizam a potência e importância do feminismo negro. As artistas revelam como o *rap*, nessa perspectiva, é decolonial.

Referências

AFRONTA. Série documental #08 - Tasha & Tracie Okereke - Afronta! (Face it!). Direção e roteiro: Juliana Vicente. Produção: Preta Portê Filmes. Canal: TV Preta, 2017. 1 vídeo (14min. 01seg.). Disponível em: <https://youtu.be/zR5CO8pvZ18?si=2wLFVn CvC13VQ5Qd>. Acesso em: 3 dez. 2024.

AURI SACRA FAMES. Intérpretes: Don L, Tasha e Tracie. Composição: Don L, Nave, Tasha e Tracie. In: Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2. Caro Vapor Vidas, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IQYjoIQUQ1Q>. Acesso em: 2 dez. 2023.

BARBOSA, Alexandre. O que é decolonialismo? *Escola de Comunicações e Artes (ECA)*. Universidade de São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.eca.usp.br/noticias/o-que-e-decolonialismo-por-alexandre-barbosa>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. *Decolonialidade e Serviço Social: um debate emergente. Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, v. 146, n. 1, p. 161-182, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.308>. Acesso em: 3 dez. 2024.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. 1. ed. São Paulo: Letramento, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSOFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Acesso em: 11 nov. 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: Modos e significações*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI); Universidade de Brasília, 2015.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 7 de dezembro de 1940.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 140, n. 7, p. 1, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 10 jan. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 145, n. 48, p. 1, 11 mar. 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 10 jan. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 20 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 11 nov. 2024.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 149, n. 168, p. 1, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 10 jan. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 151, n. 109, p. 1, 10 jun. 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm. Acesso em: 10 jan. 2025.

BRASIL. Lei nº 15.142, de 3 de junho de 2025. Reserva às pessoas pretas e pardas, indígenas e quilombolas o percentual de 30% (trinta por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal direta, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União e nos processos seletivos simplificados para o recrutamento de pessoal nas hipóteses de contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público para os órgãos da administração pública federal direta, as autarquias e as fundações públicas; e revoga a Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 04 jun. 2025. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2025/Lei/L15142.htm#art13. Acesso em: 11 ago. 2025.

CACHORRAZ KAMIKAZE. Intérpretes: Ashira, Tasha e Tracie. Compositoras: Ashira, Tasha e Tracie. São Paulo: Ceia Ent., 2019. 1 vídeo (3:45 min). Publicado pelo canal de Ceia Ent. Disponível em: <https://youtu.be/Tx4eCvAxszM?si=B28Gon4xTMxM6U31>. Acesso em: 10 dez. 2023.

CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy. Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial: e depois? In: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (orgs.). *Para além do pós(-)colonial*. São Paulo: Alameda, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 18 ago. 2025.

CONECTAS DIREITOS HUMANOS. *Análise dos impactos dos ataques do PCC em São Paulo em maio de 2006*. Laboratório de Análise da Violência da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (LAV-UERJ), 2008. Disponível em: https://www.conectas.org/wp-content/uploads/2017/12/2008_Analise_dos_impactos_dos_ataques_do_PCC_em_S%C3%A3o_Paulo_em_maio_2006.pdf. Acesso em: 11 nov. 2024.

CURIEL, Ochy. La nación heterosexual. *Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EDUFBA, 2008. (Trabalho original publicado em 1952).

FAUSTINO, Deivison. *A branquitude como dispositivo de poder*. Anais do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre América Latina (GEPAL), v. 16, p. 216-232, 2013. Disponível em: https://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v16_deivison_GI.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de Dom João ao Brasil*. 1. ed. São Paulo: Globo Livros, 2021.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2023.

GONÇALVES, Renata. De antigas e velhas loucas: Madres e Mães de Maio contra a violência de Estado. *Lutas Sociais*, n. 29, p. 130-143, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18502>. Acesso em: 8 nov. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 1992. (Trabalho original publicado em 1960).

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. (Trabalho original publicado em 2008).

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

LUGONES, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2025.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, SC, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/%20article/view/36755/28577>. Acesso em: 08 ago. 2025.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de. Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. *Interações* (Campo Grande), v. 21, n. 3, p. 577-596, 2020.

MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen; ANYIDHOHO, Kofi (Orgs.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016. p. 383-417.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017. (Trabalho original publicado em 1978).

PIMENTEL, Carolina. Mais de 70% das cidades não cumprem lei do ensino afro-brasileiro. *Agência Brasil*, Brasília, 18 abril 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2023-04/mais-de-70-das-cidades-nao-cumprem-lei-do-ensino-afro-brasileiro>. Acesso em: 10 nov. 2024.

POCO. Intérpretes: Tasha e Tracie. Compositoras: Tasha e Tracie. São Paulo: Ceia Ent., 2020. 1 vídeo (4 min. 48 seg.). Disponível em: <https://youtu.be/uO4iqK0DGzk?si=aZiZNZIRbqxAh79y>. Acesso em: 2 dez. 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 14 jun. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-91. Disponível em: <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acessado em: 28 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2024.

RATTS, Alex (Org.). *Beatriz Nascimento: Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ROUFF. Intérpretes: Tasha e Tracie, e Ashira. Compositoras: Tasha e Tracie, e Ashira. São Paulo, 2019. Spotify: 18 min. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/3WCqEEZX2B01fJh6MUQxvQ?si=rbGxNqxAQymczdsZMbFHZA>. Acesso em: 11 ago. 2024.

SALVE. Intérpretes: Tasha e Tracie. Compositoras: Tasha e Tracie. Participação: JXNV\$. São Paulo: Ceia Ent, 2020. Disponível: <https://youtu.be/dxf8H1Npmgs?si=jXDzs6-OtMrrzb7->. Acesso em: 2 dez. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos estudos CEBRAP*, n. 66, p. 23-52, 2003. Disponível em: https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/81691/1/Entre%20Prospero%20e%20Caliban_colonialismo%2c%20pos-colonialismo%20e%20inter-identidade.pdf. Acesso em: 11 nov. 2024.

SANTOS, Milton. *Encontro com Milton Santos: o mundo global visto do lado de cá*. 2006. Disponível em: <https://youtu.be/ifZ7PNTazgY?si=uuY9HaLdqicheNhJ>. Acesso em: 26 nov. 2024. [89 min.].

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES* [Online], [s. l.], n. 18, p. 106-131, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do tempo, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010. (Trabalho original publicado em 1985).

TV CULTURA. *Manos e Minas: Você já ouviu falar do projeto Expensive Shit?*, 2019. 1 vídeo (4 min. 08 seg). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T1IziaZJ54E>. Acesso em: 10 nov. 2024.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/35011983/INTERCULTURALIDAD_ESTADO_SOCIEDAD_LUCHAS_DE_COLONIALES_DE_NUESTRA_%C3%89POCA. Acesso em: 17 maio 2024.

Submetido em: 12/03/2025

Aceito em 19/09/2025

Sentidos e Estratégias de Enfrentamento à Exclusão Entre Indivíduos LGBTI+: Uma Análise Sócio-Histórica da Linguagem e da Resistência

Meanings and Coping Strategies for Exclusion Among LGBTI+ Individuals: A Socio-Historical Analysis of Language and Resistance

Sentidos y Estrategias de Afrontamiento a la Exclusión entre Individuos LGBTI+ +: Un Análisis Socio-Histórico del Lenguaje y la Resistencia

Laura Custódio¹

Edna Maria Severino Peters Kahhale²

Resumo: A proposta deste artigo é compreender o papel da linguagem tanto como possível reprodutora de preconceitos, quanto como ferramenta de ressignificação e resistência à opressão sistemática de indivíduos LGBTI+, analisando essa dinâmica a partir da Psicologia Sócio-Histórica. A pesquisa foi conduzida por meio de uma revisão teórica narrativa, que investigou produções acadêmicas sobre linguagem, resistência e LGBTfobia, com base na ótica da Psicologia Sócio-Histórica - dando enfoque especial nos estudos de Lev Vygotsky - e nas reflexões de Bader Sawaia sobre a categoria de sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética entre exclusão e inclusão e sobre a potência de ação. Além disso, foram incluídos trabalhos que abordam o pajubá - também conhecido como bajubá, refere-se à um dialeto de origem afrobrasileira, nascido a partir do contato de travestis e mulheres trans com o iorubá falado nos terreiros de candomblé - como uma expressão linguística de resistência cultural da população trans/travesti. Os resultados apontam que, na medida em que reflete os valores e vivências da cultura na qual foi desenvolvida, a linguagem, quando inserida em um contexto cisheteronormativo, serve como ferramenta de opressão na medida em que perpetua as ideologias hegemônicas de exclusão. Por outro lado, ao permitir a inscrição das vivências de grupos subalternizados em um sistema singular de signos e representações, estimula o cultivo de um sentimento coletivo de pertencimento e a reafirmação de identidades dissidentes, servindo, assim, como ferramenta de resistência. Nesse contexto, destaca-se o pajubá como exemplo de subversão da ordem normativa e opressora da linguagem, favorecendo o enfrentamento da exclusão e a criação de um espaço coletivo de pertencimento. Conclui-se que reconhecer essa ambivalência da linguagem é fundamental para pensar práticas clínicas, educativas e institucionais mais inclusivas, que considerem a historicidade das vivências LGBTI+ e suas formas de resistência.

Palavras-chave: violência de gênero; resistência; linguagem; *queer*

Abstract: The purpose of this article is to understand the role of language both as a potential reproducer of prejudice and as a tool for re-signification and resistance to the systematic oppression of LGBTI+ individuals, analyzing this dynamic through the lens of Socio-Historical Psychology. The research was conducted through a narrative theoretical review, which examined academic works on language,

¹Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos em Saúde e Sexualidade (LESSEX) da PUC/SP. E-mail: laucamargocustodio@hotmail.com.

²Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), Mestre e Doutora em Psicologia Experimental pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Coordenadora do Laboratório de Estudos em Saúde e Sexualidade da PUC/SP, onde também é docente da graduação em psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica. <https://orcid.org/0000-0002-8711-2931>. E-mail: ednapeterskhhale@gmail.com.

resistance, and LGBTphobia, grounded in the perspective of Socio-Historical Psychology—with particular emphasis on Lev Vygotsky’s studies—and in Bader Sawaia’s reflections on the category of ethical-political suffering as an analytical tool for understanding the dialectic between exclusion and inclusion, as well as on the concept of potency of action. In addition, studies addressing pajubá—also known as bajubá, an Afro-Brazilian dialect that emerged from the interaction between travestis and trans women and the Yoruba language spoken in Candomblé religious contexts—were included as examples of linguistic and cultural resistance among trans and travesti communities. The results indicate that, as language reflects the values and experiences of the culture in which it develops, when situated within a cisheteronormative context, it operates as a mechanism of oppression by perpetuating hegemonic ideologies of exclusion. On the other hand, by enabling the inscription of subalternized groups’ experiences into a unique system of signs and representations, language fosters a collective sense of belonging and the reaffirmation of dissident identities, thus functioning as a tool of resistance. In this context, pajubá stands out as an example of subversion of the normative and oppressive order of language, promoting the confrontation of exclusion and the creation of a collective space of belonging. It is concluded that recognizing this ambivalence of language is essential for developing more inclusive clinical, educational, and institutional practices that take into account the historicity of LGBTI+ experiences and their forms of resistance.

Keywords: gender-based violence; resistance; language; queer
Resumen: El propósito de este artículo es comprender el papel del lenguaje, tanto como posible reproductor de prejuicios, como también herramienta de resignificación y resistencia frente a la opresión sistemática de las personas LGBTI+, analizando esta dinámica desde la perspectiva de la Psicología Sociohistórica. La investigación se llevó a cabo mediante una revisión teórica narrativa, que examinó producciones académicas sobre lenguaje, resistencia y LGBTfobia, basándose en la óptica de la Psicología Sociohistórica —con especial énfasis en los estudios de Lev Vygotsky— y en las reflexiones de Bader Sawaia sobre la categoría de sufrimiento ético-político como herramienta de análisis de la dialéctica entre exclusión e inclusión, así como sobre el concepto de potencia de acción. Además, se incluyeron trabajos que abordan el pajubá —también conocido como bajubá, un dialecto de origen afrobrasileño surgido del contacto entre travestis y mujeres trans con el idioma yoruba hablado en los terreiros de candomblé— como una expresión lingüística de resistencia cultural de la población trans y travesti.

Los resultados indican que, en la medida en que el lenguaje refleja los valores y las experiencias de la cultura en la que se desarrolla, cuando está inserto en un contexto cisheteronormativo, actúa como un mecanismo de opresión, al perpetuar las ideologías hegemónicas de exclusión. Por otro lado, al permitir la inscripción de las vivencias de grupos subalternizados en un sistema singular de signos y representaciones, el lenguaje estimula el sentido colectivo de pertenencia y la reafirmación de identidades disidentes, funcionando así como herramienta de resistencia. En este contexto, el pajubá se destaca como un ejemplo de subversión del orden normativo y opresor del lenguaje, favoreciendo el enfrentamiento de la exclusión y la creación de un espacio colectivo de pertenencia. Se concluye que reconocer esta ambivalencia del lenguaje resulta fundamental para pensar en prácticas clínicas, educativas e institucionales más inclusivas, que consideren la historicidad de las experiencias LGBTI+ y sus formas de resistencia.

Palabras clave: violencia de género; resistencia; lenguaje; queer

Introdução

A população LGBTI+ enfrenta processos históricos de estigmatização, sendo marginalizada em diferentes âmbitos sociais, como: família, instituições educacionais, ambientes de trabalho e sistemas de saúde (Dandara DOMINGUES *et al.*, 2024). Atualmente, apesar do avanço nos esforços pela inclusão social de diferentes grupos tidos como minoritários e do progresso na elaboração de normas legais mais plurais - como a criminalização da LGBTfobia, em 2019 -, os dados apontam que o Brasil segue sendo um país extremamente violento para essa população. Segundo o relatório de mortes violentas de pessoas LGBTI+ no

Brasil de 2023, elaborado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), o Brasil é o campeão mundial de homicídios e suicídios de indivíduos dessa comunidade, registrando 257 mortes violentas naquele ano (Luiz MOTT, Marcelo DOMINGOS, Toni REIS, 2023). Além disso, dados do relatório da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transsexuais) sobre assassinatos e violências contra a população trans/travesti em 2024 apontam que, embora tenha havido uma queda de 16% no número de assassinatos de pessoas trans em comparação com o ano anterior, a situação segue alarmante, em decorrência da falta políticas públicas eficazes para enfrentar essa violência. Tal realidade é evidenciada por dados recentes que apontam que, mesmo com a redução mencionada anteriormente, o Brasil permanece, pelo 16º ano consecutivo, como o país que mais mata pessoas trans no mundo (Bruna BENEVIDES, 2025).

Esse contexto cultural cisheteronormativo³ perpetua preconceitos e estigmas que moldam a forma como os indivíduos LGBTI+ se percebem e se relacionam com o mundo. Ao crescerem em uma sociedade que valoriza padrões heterossexuais e cisgêneros, essas pessoas acabam internalizando valores, crenças e costumes dominantes, muitas vezes assumindo-os como se fossem seus próprios. Judith Butler, em *Corpos que importam* (2019), analisa esse processo e o chama de “assunção do sexo”. Para a autora, “assumir um sexo” não é uma escolha individual, mas um resultado da repetição de normas sociais e simbólicas que moldam o corpo e o desejo, impondo proibições e limites que parecem naturais, mas são efeitos do poder e da linguagem. Uma categoria que ajuda a compreender esse mecanismo é a de “homofobia internalizada”, que se refere justamente ao processo de apropriação de ideais sociais da cultura cisheteronormativa pela pessoa LGBTI+, o que acarreta sofrimento psíquico intenso, na medida em que implica na rejeição da identidade pessoal e, conseqüentemente, na autopercepção negativa (Pedro ANTUNES, 2017).

Simultaneamente, ao longo de suas trajetórias, frequentemente marcadas por vivências de discriminação, os indivíduos LGBTI+ desenvolvem estratégias de enfrentamento que lhes permitem resistir e ressignificar essas experiências (James GREEN; Renan QUINALHA, 2023). A vivência da exclusão, analisada por Bader SAWAIA (1999) por meio da categoria de sofrimento ético-político — compreendida como “a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor” (Sawaia, 1999, p. 104) — revela não apenas a

³*Cisheteronormatividade refere-se ao conjunto de normas e valores culturais consolidados historicamente, que estabelecem a cisgeneridade (identidade de gênero conforme o sexo atribuído no nascimento) e a heterossexualidade como os únicos padrões legítimos e “naturais” de existência.*

dimensão afetiva e moral da desigualdade, mas também a possibilidade de movimentos de resistência e reconstrução do sentido de si e do coletivo. Esses movimentos emergem de uma dinâmica dialética em que o sofrimento, ao ser reconhecido e elaborado, pode converter-se em potência de ação, categoria que a autora, inspirada em Baruch ESPINOSA (2003), define como a capacidade ética, política e afetiva de agir, desejar e transformar as condições de existência.

Nesse sentido, compreender como esses processos de discriminação e resistência se articulam à produção de sentido e à constituição subjetiva exige um olhar atento às mediações sociais e simbólicas que os sustentam. É justamente nesse ponto que a Psicologia Sócio-Histórica oferece um ferramental teórico fundamental, ao permitir analisar de que modo a linguagem e as relações sociais contribuem para a constituição de identidades e sentidos de vida no contexto da vivência da discriminação e da resistência (Ana BOCK; Maria da Graça GONÇALVES; Odair FURTADO, 2007). Essa abordagem, que surge no Brasil na década de 70 com uma proposta crítica e contextualizada para a abordagem dos fenômenos psíquicos, se utiliza de categorias de análise valiosas para a presente pesquisa. A principal delas, a mediação, diz que o sujeito, ao se apropriar dos fenômenos concretos da realidade, não o faz diretamente, mas utiliza-se de mediadores, sendo a linguagem o mais relevante deles (Susana MOLON, 1995).

Para compreender a linguagem como mediadora da relação do sujeito com sua realidade e os discursos que a atravessam, Lev Vygotsky (2013) oferece um estudo bastante amplo da inter-relação entre o pensamento e a palavra. O autor argumenta que a compreensão da realidade e o pensamento individual de maneira geral são inevitavelmente moldados pelos significados inscritos na linguagem desenvolvida no contexto cultural em que o indivíduo está inserido. Pensamento e linguagem são duas categorias dialeticamente articuladas, não se reduzem uma à outra, mas existem numa unidade dinâmica, sendo a linguagem mediadora no processo de desenvolvimento do pensamento e da consciência de cada pessoa e da humanidade em geral.

Partindo da perspectiva da Psicologia Sócio-Histórica, dos estudos de Vygotsky (2013) sobre a linguagem, buscou-se investigar o papel da linguagem como mediadora das relações sociais. Além disso, a partir da categoria de sofrimento ético-político de Sawaia (1999) sobre o sofrimento ético-político e de sua perspectiva sobre a dialética inclusão/exclusão, juntamente à análise de textos de autores como Paul B. PRECIADO (2022) e Butler (2019), objetivou-se compreender as maneiras como a linguagem participa na manutenção dos sistemas de opressão e, simultaneamente, na subversão deles. Por fim, esta pesquisa também se apoiou em trabalhos

que analisam o pajubá⁴, a “linguagem gay, linguagem homossexual, linguagem própria, bixês ou apenas gíria” (Karylleila ANDRADE; Sheila GONÇALVES; Filipe PORTO; Luciana ANDRADE, 2018, p. 2), como um exemplo do uso da linguagem como ferramenta de resistência da população LGBTI+, mais especificamente, a população trans/travesti (Andrade; Gonçalves; Porto; Andrade, 2018; Dandara DOMINGUES; Edna KAHHALE, 2024; João Gomes JUNIOR, 2021; Paulo RODRIGUES; Karylleila ANDRADE, 2023; Vanessa NASCIMENTO; Nazarete MARIANO; Cosme SANTOS, 2021).

Dito isso, o objetivo deste artigo foi responder ao problema de pesquisa proposto, que pode ser resumido na seguinte pergunta: de que maneira a linguagem, enquanto mediadora, pode exercer uma dupla função - tanto como reprodutora de preconceitos quanto como instrumento de ressignificação e resistência frente à opressão sistemática aos indivíduos LGBTI+? Para tal, partindo da concepção de que a linguagem não é neutra, mas um instrumento atravessado por relações de poder, buscou-se analisar de que modo ela atua simultaneamente como mecanismo de reprodução de preconceitos - ao reforçar estigmas, normas cisheteronormativas e exclusões simbólicas - e como ferramenta de resistência e transformação social, ao possibilitar a construção de novos sentidos, identidades e formas de reconhecimento.

Método

A presente pesquisa adotou o método de revisão teórica narrativa para investigar as discussões existentes sobre o tema proposto, selecionando estudos e obras que abordam a linguagem, a resistência e a LGBTfobia a partir da ótica da Psicologia Sócio-Histórica (Bock; Gonçalves; Furtado, 2007) e de Vygotsky (2013). Para possibilitar uma discussão ampliada, a pesquisa incluiu artigos, livros e capítulos de livros publicados em bases de literatura acadêmica, como *Google Scholar*, Scielo e Pepsic até o ano de 2025, sem limitação geográfica e de período histórico. Por fim, as buscas bibliográficas foram norteadas pelas palavras-chave: violência de gênero, resistência, linguagem e *queer*.

Os resultados das buscas foram divididos em três seções, de maneira a responder aos objetivos da pesquisa. Na primeira seção são abordados os autores e obras clássicas da Psicologia Sócio-Histórica, com ênfase na obra de Lev Vygotsky (2013 [1934]) *Pensamento e Linguagem* e da chamada Escola de São Paulo (Bader SAWAYA; Gláucia PURIN, 2018); (Ana

⁴ Também conhecido como bajubá, refere-se à um dialeto de origem afrobrasileira, nascido a partir do contato de travestis e mulheres trans com o iorubá falado nos terreiros de candomblé (Gomes Junior, 2021).

BOCK; Elisa ROSA; Maria da Graça GONÇALVES; Wanda AGUIAR, 2022). Na segunda seção são apresentadas as maneiras como a linguagem pode servir ao discurso hegemônico, perpetuando preconceitos e estigmas. Por fim, na terceira seção, argumenta-se, a partir das reflexões de Bader Sawaia (1999) acerca da relação dialética existente entre a exclusão e resistência, a possibilidade de a linguagem ser apropriada como instrumento de enfrentamento, embasada pelas obras de Preciado (2022) e Butler (2019) e exemplificada pelo uso do pajubá pela população trans/travesti (Andrade, Gonçalves, Porto e Andrade, 2018; Domingues e Kahhale, 2024; Gomes Junior, 2021; Rodrigues e Andrade, 2023; Nascimento, Mariano e Santos, 2021).

A linguagem na perspectiva sócio-histórica: contribuições de Lev Vygotsky

A Psicologia Sócio-Histórica surge no Brasil, no final da década de 70, como uma alternativa crítica à abordagem dicotômica, que separa os aspectos naturais e sociais dos fenômenos para entender suas influências de forma isolada. Essa abordagem dicotômica sustentou o estudo da psicologia desde seu surgimento como área científica específica, em 1875, a partir das investigações experimentais de Wilhelm Wundt.

A psicologia das dicotomias baseia-se em uma lógica positivista e mecanicista, que pressupõe a existência de um funcionamento regular e universal da psique, acessível apenas a partir de experimentações e dados empíricos ou de processos simbólicos narrativos (às vezes dissociados da realidade material). A Psicologia Sócio-Histórica, por outro lado, fundamenta-se em uma visão dialética dos fenômenos psicológicos, tomando o marxismo como filosofia para compreendê-los em sua contraditoriedade e complexidade, sempre considerando que a humanidade é produto e produtora de seu contexto social, material e histórico (Bock; Gonçalves; Furtado, 2007).

Com o objetivo de abordar os fenômenos em sua totalidade, buscando compreendê-los em seu movimento de contradição e a partir das condições materiais e históricas em que se desenvolveram, a Psicologia Sócio-Histórica se apoia em categorias de análise, que “se apresentam, então como aspectos do fenômeno, constituídos a partir do estudo do processo, do movimento, da gênese deste último.” (Bock; Gonçalves; Furtado, 2007, p.95). Dito isso, uma das categorias de análise mais relevantes para a abordagem Sócio-Histórica na busca pela compreensão da dialética estabelecida entre a objetividade e a subjetividade é a de mediação, já que diz respeito às maneiras como o sujeito se apropria dos fenômenos concretos da realidade. Sobre essa categoria, Molon (1995) afirma:

Os fenômenos psicológicos são mediados e não imediatos, são constituídos nas e pelas relações sociais, porém não são simplesmente produtos destas. Nesta perspectiva, o

sujeito é “quase social”, ele não apenas expressa o social e nem o coloca dentro de si em situações artificiais, mas é na relação com os outros e por ela, é na linguagem e por ela que se constitui sujeito e é constituinte de outros sujeitos. (Molon, 1995, p. 163)

Nesse processo de apropriação subjetiva da realidade concreta, os signos participam como potentes mediadores, permitindo a atribuição de sentidos pessoais e singulares aos fenômenos concretos da experiência (Alexander LURIA, 2001). O signo é definido como “tudo aquilo que possui um significado e que remete a algo situado fora de si mesmo”, incluindo, mas não se limitando, à linguagem (Wanda AGUIAR, 2000, p. 130).

Um dos autores que se dedicou exaustivamente ao estudo do desenvolvimento das funções psíquicas superiores e do papel da linguagem nesse desenvolvimento foi Lev Vygotsky (2013), um dos proponentes da Psicologia Histórico-Cultural⁵, que inspirou o desenvolvimento da Psicologia Sócio-histórica. Em seu livro, *Pensamento e Linguagem*, publicado em 1934, Vygotsky se aprofundou na compreensão da inter-relação entre o pensamento e a palavra, concluindo que a linguagem exerce um papel central na construção do pensamento, já que é uma ferramenta crucial para o processo de significação e organização da realidade concreta. Os signos substituem a realidade concreta, os objetos e relações que a compõem. Os signos e todo processo de linguagem permitem aos homens referirem-se a objetos e situações na ausência deles. Além disso, o autor argumenta que, uma vez que os signos são socialmente construídos e passados de geração em geração, compondo e sendo compostos pela cultura dos grupos humanos, a compreensão da realidade e o pensamento individual de maneira geral são inevitavelmente moldados pelos significados do contexto cultural em que o indivíduo está inserido. Segundo o autor:

A relação entre o pensamento e a palavra é um processo vivo; o pensamento nasce através das palavras. Uma palavra vazia de pensamento é uma coisa morta, e um pensamento despido de palavras permanece uma sombra. A conexão entre ambos não é, no entanto, algo de constante e já formado: emerge no decurso do desenvolvimento e modifica-se também ela própria. As palavras têm por característica fundamental serem um reflexo generalizado do mundo. Este aspecto da palavra conduz-nos ao limiar de um tema muito mais profundo e mais vasto — o problema geral da consciência. As palavras desempenham um papel fundamental, não só no desenvolvimento do pensamento, mas também no desenvolvimento histórico da consciência como um todo. Cada palavra é um microcosmos da consciência humana. (Vygotsky, 2013, p.223.)

⁵ Juntamente com Alexander Romanovich Luria e Alexei Nikolaivich Leontiev construíram as bases teóricas e empíricas, a partir do materialismo histórico e dialético, da Psicologia Histórico Cultural.

É importante frisar que o sentido de uma palavra é diferente de seu significado. Para Vygotsky (2013), o significado é o elemento mais estável da palavra, é utilizada nos dicionários para defini-las e permite a comunicação entre os humanos. O sentido, por outro lado, é mutável, adquirindo forma a depender do contexto no qual surge. Segundo Wanda Aguiar e Sergio Ozella (2013, p. 304): “A categoria sentido destaca a singularidade historicamente construída”, e é próprio de cada sujeito e, por vezes, de um pequeno grupo que partilha relações sociais próximas e comuns.

Dessa forma, entende-se que a linguagem, enquanto mediadora - isto é, como ferramenta de apropriação subjetiva da realidade concreta – traduz os significados próprios de uma cultura em símbolos. Portanto, existe em uma relação dialética com os aspectos dessa cultura e seus indivíduos, funcionando tanto como um reflexo quanto uma influência sobre o pensamento, costumes e ideologias do grupo (Vygotsky, 2013).

A linguagem como produtora de preconceitos

Considerando que a linguagem reflete a cultura da sociedade na qual foi desenvolvida em termos simbólicos, influenciando e sendo influenciada pelo pensamento do grupo, pode-se concluir, que, quando inserida em um contexto cultural cisheteronormativo, a linguagem pode reproduzir uma lógica de exclusão, construída a partir de sentidos opressores e traduzida por meio de signos estigmatizantes. No caso da LGBTfobia, ao se referir a pessoas dissidentes de gênero frente ao modelo cisheteronormativo, pode-se mencionar diversos termos pejorativos que carregam preconceitos, e perpetuam a violência, como: “sapatão”, “viado”, “traveco”, “baitola”, “biba”, entre outros (Vinícius SANTOS; Felipe HENRIQUES; Gustavo GUEDES, 2022).

Guacira Lopes Louro (1997) discute sobre a construção das relações de gênero, afirmando que esse processo acontece mediante influências de instituições como a escola e a família, que servem como dispositivos de imposição de significados e sentidos e de regulação dos corpos e das práticas sexuais. Em seu texto, a autora enfatiza sistematicamente o papel da linguagem na construção de sentidos sociais, começando o artigo a partir da seguinte frase: Quem confia nos dicionários (e desconfia do que ali não está) talvez tenha resistências em iniciar este diálogo. (...) as palavras podem significar muitas coisas. Na verdade, elas são fugidias, instáveis, têm múltiplos apelos... (Louro, 1997, p. 2)

Dessa forma, considerando que a linguagem reflete, por meio de um processo simbólico, os significados da cultura na qual ela foi desenvolvida, e que, como mediadora do processo de apreensão subjetiva da realidade, acaba por moldar o pensamento individual a partir desses

sentidos, pode-se concluir que a sua função de reprodutora de preconceitos atende a interesses específicos (Vygotsky, 2013; Paulo FREIRE, 1984). Freire (1984), em sua obra *Pedagogia do Oprimido* argumenta que é benéfico aos opressores perpetuar a exclusão e o apassivamento dos oprimidos, já que, dessa maneira, o sistema hegemônico que os beneficia se mantém. Nesta obra, o autor dedica-se à análise da modalidade hegemônica de educação, a qual ele nomeia de “bancária” (Freire, 1984, p.33), apresentando-a como um dispositivo de opressão.

Freire (1984) afirma que a educação tradicional se pauta em um processo de assujeitamento do educando, que passa a ser visto pelo educador como um mero recipiente no qual ele deposita seus conhecimentos – por isso, se fala em uma educação “bancária”, na medida em que o processo se baseia em “transações” de conhecimentos. Por meio desse modelo de ensino, é garantida a subordinação dos educandos, já que, na medida em que “aprendem” os conteúdos de maneira vertical, sem possibilidade de questioná-los, o pensamento crítico torna-se inviável, o que limita o potencial de reflexão e de transformação da realidade excludente à qual são submetidos sistematicamente.

Nesse contexto, entende-se que os processos pedagógicos acerca das relações de gênero e sexualidade que se desenvolvem no ambiente escolar também estão submetidos à mesma lógica disciplinar. Reitera-se, assim, o argumento de Louro (1997), de que instituições como a família e a escola servem como dispositivos de imposição de significados e sentidos e de regulação dos corpos e das práticas sexuais.

É, portanto, nesse contexto que a linguagem funciona como sistema de reprodução de preconceitos, dominada pelo discurso hegemônico e reproduzida a partir de seus interesses, é instrumentalizada com o objetivo de perpetuar uma lógica desigual e alienante. Para além de sustentar esse sistema, à linguagem também é prescrita a função punitiva, sendo empregada para disciplinar aqueles que desviam das normas da cultura dominante, como é o caso da população LGBTI+. Essa punição é operacionalizada a partir de termos pejorativos, como aqueles mencionados anteriormente e discursos que carregam estigmas de maneira explícita ou implícita.

A linguagem como meio de resistência: Paul b. Preciado, Judith Butler e a subversão do discurso

Historicamente, observa-se que, mesmo em contextos marcados pela opressão, emergem movimentos de resistência que nascem da dinâmica dialética entre forças contraditórias, expressando a tensão permanente entre dominação e emancipação (Bock; Gonçalves; Furtado, 2007). Nessa perspectiva, o conceito de sofrimento ético-político,

formulado por Sawaia (1999), permite compreender de maneira mais profunda os processos subjetivos e afetivos que sustentam essa dialética. A autora argumenta que exclusão e inclusão não são polos opostos, mas momentos de um mesmo processo histórico, em que a sociedade “inclui excluindo”, legitimando a desigualdade sob novas formas de participação precária e subalterna. O sofrimento ético-político, definido como “a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor” (Sawaia, 1999, p. 104), descreve o afeto que traduz, no corpo e na consciência, a violência simbólica e material da exclusão.

Apesar disso, Sawaia (1999) enfatiza que esse sofrimento não se reduz à passividade, podendo se transformar em força de resistência. Inspirada em Espinosa (2003), a autora propõe a categoria de potência de ação para designar a capacidade humana de existir, agir e transformar a realidade por meio de uma articulação entre razão, emoção e ética. Assim, a partir do reconhecimento do sofrimento e da indignação frente à injustiça, o sujeito pode ampliar sua potência de agir, convertendo a dor social em movimento de transformação e reconstrução coletiva do sentido de si e do mundo.

Nesse sentido, considerando que, em um contexto social excludente, a linguagem é empregada de maneira a sustentar uma lógica opressiva que favorece o grupo hegemônico por meio da manutenção de um discurso estigmatizante, é possível investigar de que formas os grupos marginalizados mobilizam estratégias de enfrentamento para resistir à exclusão. Ao ressignificar termos e criar sentidos e significados, esses grupos subvertem o papel da linguagem, transformando-a de instrumento reprodutor de preconceitos em um meio de enfrentamento e afirmação de suas identidades (Andrade; Gonçalves; Porto; Andrade, 2018). Como apontado por Elisabete Santos, Maria Fernanda Diogo e Lia Schucman (2014, p.28):

No processo de resistir, o primeiro movimento parece ser o rompimento com o não lugar forjado por outrem. A partir disso é possível reconstruir a própria história a partir dos recursos do passado, com as ferramentas de que se dispõe (Santos; Diogo e Schucman, 2014, p.28).

A subversão da linguagem hegemônica como meio de resistência social na comunidade LGBTI+ foi amplamente explorada por diversos autores, entre eles Paul B. Preciado (2022). Em seu texto *Eu sou o monstro que vos fala* (2022), o filósofo relata sobre uma experiência na qual foi convidado para falar com uma plateia de 3500 psicanalistas, em Paris. Logo no início do seu discurso, Preciado diz ao público:

Eu, um corpo trans, um corpo não binário, a quem nem a medicina, nem o direito, nem a psicanálise, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar sobre minha própria condição na qualidade de especialista, ou de produzir um discurso ou uma forma de conhecimento sobre mim mesmo, aprendi, como Pedro Vermelho, a língua de Freud e de Lacan, do patriarcado colonial, a língua de todos os que estão presentes nesta sala, e a quem agora me dirijo (Preciado, 2022, p. 14).

Nessa fala, o filósofo denuncia a maneira como o discurso médico e psicanalítico operam a exclusão das identidades LGBTI+ a partir do estabelecimento de critérios que definem quem pode falar, o que pode ser dito e que corpos são reconhecidos como humanos. Ao mesmo tempo, transforma o próprio ato de enunciação em gesto político, apropriando-se da linguagem que o patologizou. Ao falar desde o lugar do “monstro” - figura construída pelo próprio discurso hegemônico, como indica o título de seu texto -, Preciado subverte o regime discursivo de poder, uma vez que reverte o estigma em ferramenta de autodefinição e resistência. Em suas próprias palavras: “Eu sou o monstro que se levanta do divã e toma a palavra, não tanto como paciente, mas como cidadão, como um igual monstruoso.” (Preciado, 2022, p.14).

Judith Butler (2019) também aborda o tema da linguagem como ferramenta de exclusão e de resistência em sua obra *Corpos que Importam*, no qual ela desenvolve a sua teoria de performatividade de gênero, apresentada em *Problemas de Gênero* (2003), afirmando que a linguagem não apenas descreve, mas produz os corpos e suas identidades. Assim, o discurso, ao descrever e nomear, materializa as normas regulatórias de gênero e sexualidade de maneira a categorizar esses corpos como adequados ou abjetos.

A partir da análise do documentário *Paris is Burning* (1990), que retrata o universo das batalhas de performances da comunidade trans/travesti negra e latina em Nova Iorque nos anos 1980, Butler (2019) reitera o caráter performático do gênero, evidenciado pelas encenações de papéis de gênero tradicionais que ocorriam nessas competições. As participantes assumiam papéis como o de um executivo bem-sucedido, de uma mulher rica e outros que representavam posições que, muitas vezes, lhes eram negadas no cotidiano, por constituírem o modo de viver da cultura dominante da qual a população trans/travesti é reiteradamente excluída. Butler considera que tais performances configuram uma paródia das normas de gênero e do poder, reconhecendo nelas um potencial subversivo importante, na medida em que permitem a desestabilização da cultura hegemônica por meio da imitação deslocada de seus signos, de maneira a evidenciar a sua artificialidade (Butler, 2019).

O Pajubá como exemplo do uso da linguagem como ferramenta linguística de resistência

Foi de interesse desta pesquisa compreender o processo de resistência por meio da resignificação das formas de opressão, com foco particular na linguagem, da comunidade LGBTI+ em específico. Nesse contexto, destaca-se o pajubá como um símbolo de luta e sobrevivência da comunidade trans/travesti. Esse dialeto nasce nas décadas de 1960 e 1970 e

é resultado do contato das travestis com idiomas de raízes africanas, como o iorubá e o nagô, falados nos terreiros de candomblé que frequentavam (Gomes Junior, 2021).

Entende-se, portanto, que o pajubá nasce na dinâmica do movimento dialético entre dominação e emancipação, como uma maneira de enfrentamento da violência a qual a população trans/travesti é sistematicamente submetida.

Com base no Pequeno Vocabulo Pajubá Palmense (Rodrigues e Andrade, 2023), é possível destacar alguns termos desse dialeto que exemplificam sua utilização no enfrentamento da violência contra a comunidade LGBTQIA⁺, especialmente no contexto de histórico da sua criação, - o período da ditadura militar no Brasil - marcado por intensa repressão e vigilância sobre corpos dissidentes (Gomes Junior, 2021):

- Alibã - S. 1. Policial. “Cuidado que os alibãs estão nas proximidades” (Rodrigues; Andrade, 2023, p. 14);
- Joanhina – S. 1. Viatura policial. “Depois da confusão chamaram a joanhina para resolver o problema” (Rodrigues, Andrade, 2023, p.22).
- Jorge – S. 1. Maconha. “Estão usando jorge no tratamento de algumas doenças” (Rodrigues, Andrade, 2023, p.22).
- Padê – S. 1. Drogas. 2. Cocaína. 3. Pó. “Bi, o que mais tinha na festa ontem era padê” (Rodrigues, Andrade, 2023, p.25).
- Talibã – S. 1. Policial. “Durante a festa foi preciso chamar o talibã devido uma briga” (Rodrigues; Andrade, 2023, p. 28);
- Tia Cleide - Expr. 1. Camburão. “Ela se transformou na tia Cleide” (Rodrigues; Andrade, 2023, p. 28).

O uso destes termos aponta para o emprego do pajubá como um “código de segurança” (Domingues; Kahhale, 2024, p.76) no contexto da violência policial, muito presente nas vivências da população trans/travesti, especialmente no momento histórico mencionado. Nesse sentido, na medida em que é incompreensível para indivíduos não pertencentes a essa população, o pajubá assume uma função estratégica de proteção, permitindo a comunicação sigilosa entre membros da comunidade e contribuindo para a sua sobrevivência em ambientes marcados pela hostilidade e repressão, configurando-se, portanto, como uma ferramenta de resistência (Rodrigues; Andrade, 2023).

Para além do enfrentamento da violência física, historicamente presente nas vivências da população trans/travesti em um contexto conservador e cisheteronormativo como o do Brasil - o país que mais mata pessoas trans e travestis no mundo - o pajubá também desempenha um papel crucial na resistência à violência simbólica enfrentada por essa comunidade. Na medida

em que suas identidades desafiam as expectativas de uma sociedade cisheteronormativa e patriarcal, os indivíduos trans/travesti são submetidos a um processo de invisibilização e exclusão que tem como finalidade a manutenção da ordem hegemônica. Suas existências, seja no plano físico ou no social, estão sob constante ameaça de aniquilação (Gomes Junior, 2021).

Assim, é nesse contexto que o pajubá se apresenta como tecnologia de resistência e de pertencimento contra a violência simbólica, na medida em que permite a afirmação dessas identidades dissidentes que são sistematicamente invisibilizadas pelo discurso normatizante de uma cultura majoritariamente cisgênera e heterossexual. Como argumenta Fabiana Almeida (2008, p.18),

É por meio da língua que o homem representa seu universo, seus pensamentos, seus desejos e seus ideais; é por seu intermédio que a cultura de um povo se manifesta. [...] Língua e cultura estão de tal forma entrelaçadas que não é possível estudá-las isoladamente. Logo, para captar a cultura de um povo, é fundamental que se conheça bem a sua língua.

É, portanto, no compartilhamento de um dialeto próprio que essa comunidade cultiva um sentimento coletivo de pertencimento, reafirmando suas identidades ao inscrever suas vivências - frequentemente excluídas do discurso hegemônico - em um sistema singular de signos e representações (Gomes Junior, 2021).

Retomando a categoria de mediação, utilizada pela psicologia sócio-histórica para compreender a apreensão subjetiva da realidade concreta, e relacionando-a com os estudos de Vygotsky (2013) a respeito da maneira como o pensamento individual é inevitavelmente moldado pelos significados inscritos na linguagem do contexto cultural em que o indivíduo está inserido, torna-se evidente a importância de construir de um sistema linguístico que reflita a pluralidade de realidades existentes (Nascimento; Mariano; Santos, 2021).

É nesse contexto que a linguagem se configura como uma forma de resistência, na medida em que possibilita a reafirmação e o reconhecimento das identidades dissidentes por meio da inscrição de suas vivências e realidades em um sistema de signos que reflete e sustenta, portanto, características singulares da comunidade na qual se desenvolveu (Nascimento; Mariano; Santos, 2021). Como apontado por Valdemir Miotello (2008, p.172), “as palavras, nesse sentido, funcionam como agente e memória social, pois uma mesma palavra figura em contextos diversamente orientados”. Assim, a resistência por meio da linguagem implica no resgate da cultura subalternizada e na inscrição de seus elementos em um esquema de sentidos únicos, de maneira a garantir a memória social e a sobrevivência dessa cultura.

Considerações finais

Este artigo dedicou-se à realização de uma síntese e análise de matérias pertinentes para responder à pergunta norteadora da pesquisa, relacionada à investigação da dupla função da linguagem enquanto ferramenta de opressão e de resistência. A abordagem do problema partiu de uma retomada da abordagem Sócio-Histórica, apoiada nos estudos de Vygotsky (2013) sobre a relação entre pensamento e linguagem. Com base nesses materiais, foi possível explorar as categorias de análise dessa abordagem, destacando-se a mediação e, a partir dela, a linguagem como principal ferramenta de apropriação subjetiva da realidade concreta.

Em seguida, admitindo a relação de determinação mútua entre pensamento e linguagem, a partir dos estudos previamente mencionados, a pesquisa apontou para as maneiras como, quando inserida em um contexto cultural cisheteronormativo, a linguagem pode reproduzir uma lógica de exclusão, construída a partir de sentidos opressores e traduzida por meio de signos estigmatizantes. Como contraponto, porém, argumentou que, na medida em que permite a afirmação das identidades LGBTI+ - que são sistematicamente invisibilizadas pelo discurso normativo de uma cultura majoritariamente cisgênera e heterossexual - a partir da inscrição de suas vivências em um sistema de signos que reflete e sustenta características singulares da comunidade na qual se desenvolveu, a linguagem também pode ser uma ferramenta de resistência. Para aprofundar o debate, pesquisa abordou as considerações de Paul B. Preciado (2022) e de Judith Butler (2019) acerca da subversão da linguagem da cultura hegemônica e seu emprego na luta pela inclusão social. Por fim, para exemplificar esse processo, destacou-se o pajubá como tecnologia de resistência e de pertencimento contra a violência simbólica.

Assim, pode-se afirmar que a presente pesquisa respondeu ao problema que se propôs a investigar, oferecendo uma análise teórica aprofundada sobre o papel da linguagem na reprodução e subversão de sistemas opressivos por meio da realização de uma revisão narrativa da literatura. Apesar disso, admite-se que a pesquisa é limitada na compreensão dos usos concretos da linguagem no cotidiano, na medida em que não foram conduzidas entrevistas, observações empíricas ou análises de campo. Nesse sentido, recomenda-se que futuras pesquisas sobre o tema realizem e ou analisem estudos empíricos com a comunidade LGBTI+, considerando a centralidade da interseccionalidade na análise. Questões como raça, classe, território e religiosidade devem ser incorporadas de forma articulada, de modo a produzir um entendimento mais amplo, sensível e situado das formas de resistência e expressão linguística dessa população.

Por fim, reitera-se a relevância desta pesquisa, que não apenas revisita, mas também coloca em evidência as múltiplas formas de opressão às quais a comunidade LGBTI+ tem sido historicamente submetida — desde as práticas de marginalização social e institucional até as violências simbólicas e físicas que atravessam seus corpos e existências. Ao mesmo tempo, o estudo valoriza as estratégias de resistência e reinvenção construídas por essa população ao longo do tempo, destacando como a luta por reconhecimento, dignidade e cidadania se manifesta nas esferas política, cultural, linguística e subjetiva. Dessa forma, a pesquisa contribui para ampliar a reflexão crítica sobre os mecanismos de exclusão e para compreender as formas de enfrentamento e afirmação identitária que emergem dessas experiências, oferecendo subsídios importantes para o campo acadêmico.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Wanda Maria Junqueira. Reflexões a partir da psicologia sócio-histórica sobre a categoria “consciência”. *Cadernos de Pesquisa*, n.110, julho/2000. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cp/a/QHT4tkkNMMhD7dDnfwKpfff/>. Acesso em 18 mar 2025.

AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; OZELLA, Sergio. Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, 94(236), 2013, p. 299-322. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbeped/a/Y7jvCHjksZMXBrNjkq4zjP#>. Acesso em 29 mar 2025.

ALMEIDA, Fabiana da Silva Campos. Micro Atlas Fonético do Estado do Rio de Janeiro (Micro AFERJ): uma contribuição para o conhecimento dos falares fluminenses. Tese (Doutorado em linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. 2v. Volume I – 163 fls. Volume II - 6 cartas introdutórias e 306 cartas fonéticas.

ANDRADE, Karylleila dos Santos; GONÇALVES, Sheila de Carvalho Pereira.; PORTO, Filipe; ANDRADE, Luciana da Costa e Silva. Bajubá: linguagem de grupo LGBTT como representação sócio-histórica e cultural. *Revista Desafios* – v. 5, n. 4, 2018. p. 37-46.

ANTUNES, Pedro Sammarco. Homofobia internalizada: o preconceito do homossexual contra si mesmo. In: *13 Congresso Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11*, 2017, Florianópolis Santa Catarina. Disponível em https://wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1496012012_ARQUIVO_fazendogenerosumo.pdf. Acesso em 18 mar 2025.

BENEVIDES, Bruna. Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024 / Bruna G. Benevides. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2025. Disponível em <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2025/01/dossie-antra-2025.pdf>. Acesso em 08 out 2025.

BOCK, Ana Mercês Maria.; GONÇALVES, Maria da Graça Marchina; FURTADO, Odair. *Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

DOMINGOS Marcelo, MOTT Luiz, REIS Reis. *Observatório 2023 de mortes violentas de LGBT+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia*. Salvador: Grupo Gay da Bahia – GGB, 2023. Disponível em <https://grupogaydabahia.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/2024/02/observatorio-2023-de-mortes-violentas-de-lgbt-1.pdf> . Acesso em 14 mar 2025.

DOMINGUES, Dandara Camélia; LONGO, Priscila Larcher.; SALLES, Rodrigo Jorge. Os meandros da Teoria Queer e a urgência de um campo escolar hospitaleiro às precisões trans: revisão narrativa do estado da arte. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, Cuiabá, vol.7, 2024. Disponível em <http://dx.doi.org/10.29327/2410051.7.22-101> . Acesso em 18 mar 2025.

DOMINGUES, Dandara Camélia; KAHHALE, Edna Maria. Perspectivas sujas para repensar a universalidade do saber: gerontologia em pajubá e outros recursos para ler o mundo. In: BIANCHESSI, Cleber. *Gênero e diversidade em foco: diálogos e reflexões necessárias*. Curitiba: Bagai, 2024. p.67-80.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico e político*. Martins Fontes, 2003.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GREEN, James Naylor.; QUINALHA, Renan. *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: EdUFSCar, 2023.

JOENK, Inhelora Kretzschmar. Uma introdução ao pensamento de Vygotsky. *Linhas - Revista do Programa de Mestrado em Educação e Cultura*, Florianópolis, v.3, n.1, 2007. Disponível em <https://www.revistas.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1276/1087> . Acesso em 18 mar 2025.

GOMES JUNIOR, João. O pajubá como tecnologia linguística na constituição de identidades e resistências de travestis. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, Curitiba, v.14, n.43, p. 300-314, jan/jun 2021. Disponível em <https://revistas.utfpr.edu.br/cgt/article/view/12174/7995#> . Acesso em 06 abr 2025.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, *Vozes*, 1997, p.14. Disponível em https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitos-das-mulheres/artigostesesdissertacoes/questoes_de_genero/guacira_lopes_genero_26_ago_15.pdf . Acesso em 29 mar 2025.

LURIA, Alexander Romanovich. *Pensamento e Linguagem: as últimas conferências de Luria*. Porto Alegre, Artmed, 2001.

MOLON, Susana Inês. *A questão da subjetividade e da constituição do sujeito nas reflexões de Vygotsky*. Dissertação de mestrado, PUC-SP, 1995.

MONTEIRO, Marcelo Roberto; SOARES, Daniele Ferreira. Cisheteronormatividade como fato social: origem e sustentáculo da LGBTfobia. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, v. 36, e1234, p. 1–10, 2025.

NASCIMENTO, Vanessa Mirelle dos Santos; MARIANO, Nazarete Andrade; SANTOS, Cosme Batista dos. Dialeto pajubá: marca identitária da comunidade LGBTQIA+. *Grau Zero - Revista de Crítica Cultural*, v.9, n. 2, 2021, p. 67-95. Disponível em <https://doi.org/10.30620/gz.v9n2.p67> . Acesso em 06 abr 2025.

PARIS IS BURNING. Direção: Jennie Livingston. Produção: Off White Productions. Estados Unidos: Miramax Films, 1990. Filme (71 min).

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022

RODRIGUES, Patrícia. Homofobia internalizada e suicidalidade em jovens LGB e não LGB. *LES Online*, v. 2, n. 2, 2010. Disponível em <https://lesonlinesite.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/03/homofobia-internalizada.pdf>. Acesso em 27 mar. 2025.

RODRIGUES, Paulo Ricardo Aires; ANDRADE, Karylleila dos Santos. *Pequeno Vocabulário Pajubá Palmense*. São Carlos: Editora Scienza, 2023.

SANTOS, Isabete Figueroa dos; DIOGO, Maria Fernanda; SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o não lugar e o protagonismo: articulações teóricas entre trabalho, gênero e raça. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 17–32, 2014. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v17i1p17-32>. Acesso em 5 abr. 2025.

SANTOS, Vinícius Santos dos; HENRIQUES, Felipe da Rocha; GUEDES, Gustavo Paiva. O Discurso de Ódio Homofóbico no Twitter a partir da Análise de Dados. *In: Brazilian Workshop on Social Network Analysis and Mining (BRASNAM)*, 11, 2022, Niterói. Porto Alegre: *Sociedade Brasileira de Computação*, 2022, p. 109-120. Disponível em <https://doi.org/10.5753/brasnam.2022.222916>. Acesso em 07 abr 2025.

SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Editora Vozes, 1999.

SAWAIA, Bader e PURIN, Glaucia Tais. *Silvia Lane: uma obra em movimento*. São Paulo: EDUC; PIPEq, 2018.

VYGOTSKY, Lev Semiovitch. *Pensamento e Linguagem*. Ridendo Castigat Mores, 2013 (original de 1923). *E-book* (233 p.) Disponível em https://estudosdotrabalho.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/03/vygotsky_pensamento-e-linguagem.pdf. Acesso em 18 mar 2025.

Submetido em: 09/04/2025

Aceito em 04/11/2025

Violência(s) contra a(s) mulher(es): da origem à perpetuação

Violence(s) against women: from origin to perpetuation

Violencia(s) contra la(s) mujer(es): del origen a la perpetuación

Ana Luiza Fabreti¹

Dayse Bispo Andrade Silva²

Resumo: A violência contra as mulheres é um fenômeno social sustentado por estruturas patriarcais, capitalistas e racistas, que se interligam para perpetuar desigualdades de gênero e consolidar a violência como mecanismo de controle. Este artigo tem como objetivo analisar a violência de gênero a partir de uma perspectiva interseccional, destacando seus aspectos históricos, sociais e políticos. A metodologia adotada foi a pesquisa narrativa, pautada pela revisão de artigos acadêmicos em bases de dados brasileiras. Os resultados mostram que a violência contra as mulheres se manifesta de diversas formas – física, psicológica, moral, sexual e patrimonial – e é reforçada por construções sociais que legitimam a subordinação feminina. A interseccionalidade evidencia que mulheres negras enfrentam uma dupla opressão, combinando discriminação racial e de gênero. O estudo ainda destaca a Lei Maria da Penha como um avanço, mas aponta desafios em sua aplicação. Conclui-se, portanto, que a violência contra a mulher é um problema estrutural que exige políticas públicas eficazes e uma abordagem crítica das múltiplas formas de opressão que afetam a experiência feminina.

Palavras-chave: Violência contra a mulher; Enquadramento interseccional; Psicologia social; Feminismo.

Abstract: Violence against women is a social phenomenon sustained by patriarchal, capitalist, and racist structures that intertwine to perpetuate gender inequalities and consolidate violence as a mechanism of control. This article aims to analyze gender-based violence from an intersectional perspective, highlighting its historical, social, and political aspects. The methodology used was narrative research, based on a review of academic articles from Brazilian databases. The results show that violence against women manifests in various forms – physical, psychological, moral, sexual, and patrimonial – and is reinforced by social constructions that legitimize female subordination. Intersectionality reveals that Black and Indigenous women face a dual oppression, combining racial and gender discrimination. The study highlights the Maria da Penha Law as an advancement, but points out challenges in its implementation. The conclusion is that violence against women is a structural problem that demands effective public policies and a critical approach to the multiple forms of oppression that shape the female experience.

Keywords: Violence against women; Intersectionality; Social psychology; Feminism.

Resumen: La violencia contra las mujeres es un fenómeno social sustentado por estructuras patriarcales, capitalistas y racistas que se entrelazan para perpetuar las desigualdades de género y consolidar la violencia como un mecanismo de control. Este artículo tiene como objetivo analizar la violencia de

¹ Graduanda em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos em Saúde e Sexualidade (LESSEX) da PUC/SP. E-mail: analuizafabreti@hotmail.com.

² Psicóloga formada pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Mestre e Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Psicodramatista Supervisora Didata pela Sociedade de Psicodrama de São Paulo (SOPSP). <https://orcid.org/0000-0002-3635-2652>. E-mail: dayse.bisposilva@gmail.com.

género desde una perspectiva interseccional, destacando sus aspectos históricos, sociales y políticos. La metodología utilizada fue la investigación narrativa, basada en una revisión de artículos académicos de bases de datos brasileñas. Los resultados evidencian que la violencia contra las mujeres se manifiesta de diversas formas: física, psicológica, moral, sexual y patrimonial, y es reforzada por construcciones sociales que legitiman la subordinación femenina. Además, la interseccionalidad revela que las mujeres negras e indígenas enfrentan una doble opresión, combinando discriminación racial y de género. El estudio destaca la Ley María da Penha como un avance en la lucha contra la violencia, pero señala desafíos en su implementación. La conclusión es que la violencia contra las mujeres es un problema estructural que requiere políticas públicas eficaces y un enfoque crítico que considere las múltiples formas de opresión que atraviesan la experiencia femenina.

Palabras clave: Violencia contra la mujer; Enfoque interseccional; Psicología social; Feminismo.

Introdução

A violência contra as mulheres é um fenômeno estrutural, sustentado por múltiplos sistemas de opressão, dentre os quais destacam-se o patriarcado, o capitalismo e o racismo, que se entrelaçam para perpetuar desigualdades de gênero e consolidar relações de poder assimétricas. No Brasil, essa realidade se expressa de diversas formas, que vão desde a violência física até as violências psicológica, moral, sexual e patrimonial, historicamente legitimadas por construções sociais que subordinam as mulheres. O conceito de violência, nesse contexto, vai além da agressão direta, pois abrange formas simbólicas e institucionais de dominação, que operam na manutenção da desigualdade e da marginalização feminina (Pierre BOURDIEU, 1989; Mirla CISNE, 2015).

Diante dessa complexidade, a interseccionalidade surge como uma abordagem essencial para compreender as inúmeras formas de violência de gênero, reconhecendo como a raça, a classe e outros marcadores sociais intensificam a vulnerabilidade feminina. Mulheres negras, por exemplo, sofrem com uma dupla opressão, enfrentando não apenas a violência de gênero, mas também o racismo estrutural, que as exclui de oportunidades sociais e as expõe a maiores índices de feminicídio e violência obstétrica, entre outros (Danler GARCIA, 2020; Bell HOOKS, 2018). Esse cenário evidencia que a luta contra a violência não pode ser dissociada da luta contra as desigualdades estruturais que a sustentam.

A compreensão da violência contra a mulher também exige uma análise histórica das estruturas que a mantêm, como o patriarcado e suas relações com o capitalismo. O sistema patriarcal instituiu uma divisão sexual do trabalho, relegando as mulheres ao espaço privado e naturalizando sua exploração econômica e social (Heleieth SAFFIOTI, 2013). Paralelamente, o capitalismo se apropriou dessas desigualdades para maximizar a exploração feminina, seja no mercado de trabalho, por meio de salários inferiores, seja na esfera doméstica, ao manter as mulheres sobrecarregadas com o trabalho reprodutivo e de cuidados, frequentemente desvalorizado e invisibilizado (Andrea D'ATRI, 2008).

Além disso, a violência simbólica exerce um papel fundamental na manutenção da opressão feminina, operando de forma sutil, mas eficaz, na reprodução de estereótipos de gênero que desvalorizam as mulheres e naturalizam sua submissão. De acordo com Bourdieu (1998), essa forma de violência ocorre quando a dominação é internalizada pelas próprias vítimas, levando-as a aceitar relações de poder desiguais como se fossem naturais. Esse processo é reforçado por instituições como a mídia, a educação e o próprio sistema jurídico, que historicamente negligenciaram a proteção e o reconhecimento dos direitos das mulheres.

Diante desse panorama, este artigo busca problematizar a violência contra a mulher a partir de uma perspectiva interseccional e crítica, abordando suas raízes históricas, seus mecanismos de perpetuação e as consequências desse fenômeno à população feminina. Ao analisar a relação entre gênero, raça e classe na configuração da violência, pretende-se ampliar a compreensão sobre o tema.

Metodologia

A metodologia adotada para a produção deste artigo, denominada revisão bibliográfica, envolve a coleta e a análise de produções acadêmicas relacionados à violência contra a mulher, suas origens e desdobramentos, sob a luz da interseccionalidade. A busca dos estudos acadêmicos valeu-se das plataformas de dados brasileiras, dentre elas SciELO, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo (USP), Biblioteca de Teses e Dissertações da CAPES, Google Acadêmico e SiBi.

Os descritores que nortearam esse levantamento foram “violência contra a mulher” (abrangendo termos adjacentes como violência doméstica, intrafamiliar e médica), “gênero” e “patriarcado”. A escolha desses termos é resultado de uma pesquisa que antecedeu a redação deste texto, com o objetivo de contemplar um conjunto mais amplo de artigos e produções acadêmicas sobre a temática.

Os critérios de inclusão seguiram as seguintes premissas: estudos empíricos sobre o tema escolhido; artigos em português; publicações realizadas nos últimos 15 anos; e artigos com recorte político e disponibilidade do texto completo para leitura. Por outro lado, foram excluídos estudos que apresentassem qualquer forma de discriminação, que desconsiderassem a historicidade da violência contra a mulher ou que não atendessem aos parâmetros de inclusão estabelecidos. Como resultado, 25 artigos foram encontrados e analisados, dos quais 13 foram excluídos e nove selecionados para compor a pesquisa.

Tabela 1 – Materiais utilizados para a elaboração do artigo

Título	Autores	Data de Publicação
A violência contra a mulher como expressão do patriarcado e do machismo	Izabele Balbinotti	2018
Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais	Helena Hirata	2014
Psicologia social, interseccionalidade e processos de subjetivação	Aline Daniele Hoepers	2022
Gênero e violência contra a mulher: o perigoso jogo de poder e dominação	Maria de Fátima Araujo	2008
Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista	Mirla Cisne	2015
Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas	Rafael De Tilio	2014
As raízes do patriarcado: contribuições teóricas sobre a violência contra as mulheres no Brasil	Victor Sugamoto Romfeld	2015
O papel da violência simbólica na sociedade por Pierre Bourdieu	Lara Ferreira da Silva	2017
Violência contra a mulher negra no Brasil: ponderações desde uma criminologia interseccional	Danler Garcia	2020
O Feminismo é para todo mundo: políticas arrematadoras	Bell Hooks	2018

Fonte: Autoria própria

#ParaTodoMundoVer A Tabela 1 contém 11 linhas que trazem informações sobre os títulos, autores e ano de publicação do material utilizado para a elaboração deste artigo. As três colunas enquadram as categorias título, autores e data de publicação, respectivamente. Os títulos, autores e datas de publicação presentes na tabela, da primeira à última linha, são: “A violência contra a mulher como expressão do patriarcado e do machismo”, de Izabele Balbinotti (2018); “Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais”, de Helena Hirata (2014); “Psicologia social, interseccionalidade e processos de subjetivação”, de Aline Daniele Hoepers (2022); “Gênero e violência contra a mulher: o perigoso jogo de poder e dominação”, de Maria de Fátima Araújo (2008); “Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista”, de Mirla Cisne (2015); “Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas”, de Rafael De Tilio (2014); “As raízes do patriarcado: contribuições teóricas sobre a violência contra as mulheres no Brasil”, de Victor Sugamoto Romfeld (2015); “O papel da violência simbólica na sociedade por Pierre Bourdieu”, de Lara Ferreira da Silva (2017); “Violência contra a mulher negra no Brasil:

ponderações desde uma criminologia interseccional”, de Danler Garcia (2020); e “O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras”, de Bell Hooks (2018).

Discussão e resultados

Contexto sócio-histórico da violência contra a mulher: patriarcado, capitalismo e racismo

Para discutir a violência contra a mulher, é fundamental abordar o capitalismo, o patriarcado e o gênero, conceitos responsáveis por estruturar desigualdades e transformar a violência em um mecanismo de controle e dominação social.

Grande parte das ideias desenvolvidas no contexto do capitalismo tem como base a desigualdade entre os sexos, que, ao longo dos séculos, foi se incorporando de forma orgânica à mentalidade humana (Alexandra KOLLONTAI, 2011). Ou seja, essa cultura capitalista funda-se na assimetria entre homens e mulheres, de modo que diferenças biológicas (corpo masculino versus corpo feminino) são utilizadas como justificativas naturais para a divisão social do trabalho.

Nessa perspectiva, a desigualdade de gênero é sustentada por interesses políticos que perpetuam a exploração das mulheres, especialmente no capitalismo, onde o patriarcado mantém a ordem vigente (D’ ATRI, 2008). No plano superestrutural, mitos reforçam a supremacia masculina: o avanço das forças produtivas marginalizou as mulheres; entretanto, a crescente demanda por mão de obra levou à sua inserção no mercado de trabalho – um processo marcado pela intensificação da exploração e orientado pela lógica da maximização do lucro excedente. Assim, as condições de desigualdade social impostas às mulheres possibilitaram à sociedade capitalista em desenvolvimento extrair delas o máximo de mais-valia absoluta, tanto pela intensificação do trabalho quanto pela ampliação da jornada e pela prática de salários inferiores aos dos homens. Isso ocorria porque, para acelerar o processo de acumulação de capital, a mais-valia relativa alcançada com os recursos tecnológicos disponíveis na época não era suficiente (SAFFIOTI, 2013).

Essa análise da exploração econômica das mulheres estabelece uma base para compreender diferentes formas de violência de gênero. De acordo com Cecília Santos e Wânia Izumino (2005), existem três vetores de análise para explicar a violência contra a mulher: a dominação masculina, a dominação patriarcal e a relativização da relação dominação versus vitimização. A primeira teoria considera como princípio que a violência contra a mulher é resultado da reprodução social de uma ideologia, responsável por transformar as diferenças

entre os gêneros em desigualdades hierárquicas, autorizando a dominação e a opressão da mulher e naturalizando a masculinidade e a agressão.

A perspectiva feminista e marxista, por sua vez, vê o patriarcado como um instrumento importante de exploração econômica, cujo principal beneficiário é o homem branco, rico e adulto. Dessa forma, a violência contra a mulher é resultado de uma socialização machista sustentada pelo sistema capitalista, que mantém relações de poder desiguais entre os sexos, estabelecendo a submissão e a exploração feminina como um destino natural e faz com que, muitas vezes, as próprias mulheres reproduzam comportamentos machistas e violentos (SAFFIOTI, 1979).

A terceira corrente, por sua vez, busca relativizar a relação dominação versus vitimização. Para Maria Filomena Gregori (1993), a compreensão da violência contra a mulher requer uma abordagem que transcenda visões maniqueístas, ampliando o foco para além da simples identificação de agressores e vítimas. É preciso considerar os fatores estruturais que sustentam essas dinâmicas, bem como os mecanismos de enfrentamento e resistência desenvolvidos pelas próprias mulheres.

Esses três vetores analíticos possibilitam uma compreensão mais consistente da violência dirigida à população feminina, ao evidenciar os papéis de dominação e subordinação socialmente impostos. O machismo se apresenta como uma ideologia que estabelece o domínio dos homens sobre o governo e a esfera pública, enquanto subordina as mulheres, restringindo-as ao espaço privado e reforçando a divisão desigual entre os gêneros (Laura ARRAZOLA; Irene ROCHA, 1996). No Brasil, a esfera pública, social e econômica é validada pela sociedade; em paralelo, observa-se a desvalorização do ambiente privado, refletindo padrões históricos que estruturam o protagonismo masculino e a subordinação feminina.

Nessa perspectiva, a esfera pública, vinculada à produção material e centrada nas relações de propriedade e no trabalho produtivo, reserva o protagonismo ao homem enquanto sujeito produtor — embora não a todos os homens. O estereótipo associado a esse papel é representado pelo homem racional, ativo, forte, guerreiro, viril, público e detentor. Por sua vez, a esfera privada, ligada à reprodução biológica e às relações familiares, atribui à mulher o papel central, subordinando sua sexualidade à função reprodutiva e seu trabalho ao cuidado do lar e dos filhos. Esse constitui o núcleo da dominação patriarcal, em que a mulher é construída como emotiva, passiva, frágil, impotente, pacífica, recatada e possessiva (Vera Regina ANDRADE, 2005).

Essa divisão estrutural entre esfera pública e privada não apenas define papéis sociais, mas também sustenta padrões de comportamento e concepções de gênero desde a infância.

Segundo Peter Stearns (2007), o patriarcado influenciou as definições de masculinidade, impondo aos homens a necessidade de assumirem seus papéis dominantes, evitarem demonstrações afetivas e estarem prontos para assumir deveres militares ou outros tipos de liderança, sendo responsáveis pela sobrevivência da família. Assim, a construção social do masculino confere ao homem a posição de agente do poder da violência, criando uma relação direta entre as concepções de masculinidade e o exercício do domínio. Nesse contexto, a masculinidade é associada ao controle e à legitimação da violência como forma de correção social, culminando na violência como expressão da virilidade e da superioridade masculina.

Essa relação entre masculinidade, poder e violência também é observada por Hannah Arendt (2009, p. 73), que discorre que “[...] onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz ao desaparecimento do poder”. Em outras palavras, a violência ataca a subjetividade do outro e se faz presente quando o agressor sente que está perdendo poder ou quando se depara com sua própria impotência.

A violência contra as mulheres também tem sua origem no patriarcado, embora nem todas as formas de desigualdade e de opressão do gênero feminino possam ser reduzidas a esse sistema. O determinismo biológico e as construções socioeconômicas firmaram a subordinação feminina, definindo a mulher como “o outro” – a realidade da mulher sob a perspectiva dos homens, característica de um simbolismo de gênero carregado de estereótipos e estigmas.

Esse simbolismo, enraizado nas estruturas sociais e reproduzido tanto por homens quanto por mulheres, expressa uma polarização de valores culturais e históricos como se fossem diferenças inatas, biologicamente determinadas. As pessoas do sexo feminino acabam sendo posicionadas como integrantes de um gênero subordinado, uma vez que certas características, assim como o acesso a papéis e espaços — como o da Política, da Economia e da Justiça — são interpretados como atributos naturalmente vinculados a um sexo biológico em detrimento do outro. Dessa forma, a mulher é construída como um (não) sujeito do gênero feminino (José ALVES; Suzana CAVENAGUI, 2000).

O conteúdo presente no artigo *A Violência Contra a Mulher como Expressão do Patriarcado e do Machismo*, escrito por Izabele Balbinotti (2018), complementa essa análise, ao trazer que homens e mulheres seguem um código de conduta que define gestos, atitudes e papéis sociais específicos. O grupo dominante impõe estereótipos de gênero que exaltam a agressividade e a inteligência nos homens, ao mesmo tempo em que exigem submissão e docilidade das mulheres. Esses padrões, reforçados pelos papéis de gênero, restringem a atuação feminina ao espaço doméstico, dificultando seu desenvolvimento pleno e suas

vivências biológicas. Assim, desde o período colonial, o patriarcado estruturou a sociedade brasileira, exercendo controle sobre as mulheres na esfera privada – controle este que se manifesta informalmente na família e, paradoxalmente, por meio da violência.

Ao ampliar a análise para a sociedade como um todo, é imprescindível considerar o racismo como um de seus pilares, dada sua força estruturante na configuração das relações de poder. Trata-se de um mecanismo que legitima a exclusão e a marginalização de determinados grupos, perpetuando desigualdades históricas em diversas esferas da vida social.

Na perspectiva pós-moderna, classe, gênero e raça atravessam a produção da subjetividade (Raquel SILVEIRA; Henrique NARDI, 2014). Assim, mais do que papéis sociais aprendidos nos processos de socialização, são as identidades sociais que alimentam a subordinação a partir das experiências vividas. Para a análise estrutural, os termos “dominação” e “exploração” estão associados às relações de poder e, sob a ótica de Foucault (1988), simbolizam o conjunto de oportunidades para a constituição dos sujeitos, delimitando o espaço onde os processos de resistência se estruturam e se conectam.

Essa intersecção entre identidades sociais e relações de poder também se manifesta no racismo, compreendido como um fenômeno estrutural que, junto ao patriarcado e ao capitalismo, sustenta desigualdades sociais e gera violência contra as mulheres. Cisne (2015) enfatiza que a sociedade se baseia em relações de opressão, às quais se sobrepõem e interagem, formando um sistema patriarcal-racista-capitalista que naturaliza e perpetua a violência. Nesse contexto, o racismo deve ser entendido como um sistema organizador e hierárquico de relações sociais.

Ainda segundo Cisne (2015), o racismo racializa a desigualdade, aumentando a violência e a exclusão social de mulheres negras e indígenas. A violência racial, portanto, se entrelaça com a violência de gênero, perpetuando um ciclo de opressões. A autora apresenta exemplos concretos da intersecção raça e gênero, como a diferença salarial entre mulheres brancas e negras, a falta de representatividade de figuras femininas racializadas em cargos políticos e de poder e o acesso desigual a serviços públicos, como saúde e segurança. Ademais, mulheres negras sofrem mais violência doméstica e feminicídio do que mulheres brancas, evidenciando o racismo como intensificador da vulnerabilidade feminina.

Cisne (2015) também argumenta que a violência contra a mulher não é homogênea, pois afeta, de modo distinto, diferentes grupos. Mulheres negras, além das violências comuns às mulheres brancas, enfrentam ainda a negligência do Estado e o racismo institucional. Um exemplo evidente dessa realidade é a violência obstétrica, mais comum entre os grupos marginalizados, que são submetidos a atendimentos desumanos, esterilizações forçadas e

julgamentos sobre sua capacidade reprodutiva. A autora também ressalta que a criminalização do aborto impacta desproporcionalmente mulheres racializadas, que têm menos acesso a atendimentos médicos e recorrem a métodos inseguros, aumentando a mortalidade materna.

De forma complementar, em “O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras”, Hooks (2018) enfatiza a importância de reconhecer a interseccionalidade entre raça e gênero como fator determinante das experiências das mulheres na sociedade. A autora destaca como a branquitude opera como uma categoria privilegiada, conferindo às mulheres brancas uma posição de superioridade em relação às mulheres não brancas. A ausência de reconhecimento desse privilégio entre feministas brancas perpetua desigualdades e inviabiliza a construção de um movimento verdadeiramente inclusivo, funcionando, assim, a favor dos sistemas opressores.

A autora defende ainda que a luta contra a opressão deve ser antirracista, pois a liberdade de todas as mulheres está ligada ao dismantelamento de sistemas racialmente opressivos. Reconhecer e desconstruir o privilégio branco, então, é essencial para uma solidariedade genuína, capaz de tornar o feminismo inclusivo, ao integrar as experiências de mulheres não brancas e promover uma verdadeira sororidade.

Construção de gênero a partir das vertentes empirista, *feminist standpoint position*, pós-moderna e contemporânea

O conceito de gênero é central no estudo da violência contra as mulheres, com três principais vertentes: empiricista, stand-point e pós-moderna (Sandra HARDING, 1986), que o definem de forma distinta, oferecendo uma compreensão mais ampla da relação entre gênero e violência e evidenciando desigualdades estruturais e processos discursivos que sustentam essas dinâmicas.

A perspectiva empirista, pioneira nos estudos de gênero, esteve marcada por vieses como o sexismo e o androcentrismo, que se acreditava poder corrigir pela adesão às normas científicas. Judith Howard e Jocelyn Hollander (1997) identificam, nesse campo, duas abordagens principais: a essencialista, que compreende o gênero como característica inata e fixa, e a da socialização, que o define como um construto social aprendido por meio da modelagem e da imitação.

Em 1980, Alice Eagly desenvolveu a Teoria do Papel Social – posteriormente consolidada na obra publicada em 1987 – a partir do argumento de que as diferenças de gênero resultam da desigualdade na distribuição dos papéis sociais e da socialização. Segundo a autora, mudanças na divisão do trabalho seriam essenciais para modificar as concepções de gênero.

Por sua vez, a teoria conhecida como *Feminist Standpoint Position* avançou ao defender o conhecimento como uma atividade pessoal e situada, na qual pesquisador e sujeito são inseparáveis de suas próprias experiências. Nesse sentido, essa abordagem centraliza os estudos nas próprias mulheres, que produzem um conhecimento considerado verdadeiramente feminino, visto que é exclusivamente voltado às experiências particulares dessa população (Sonya ROSE, 1986).

A visão pós-moderna do gênero enfatiza identidades descentralizadas e a construção social das categorias utilizadas para compreender o mundo. Fundamentada no construcionismo social, questiona a noção de verdades absolutas, entendendo que o conhecimento e a identidade são construções históricas e culturais resultantes das interações sociais (Kenneth GERGEN, 1994). Dessa forma, considera a linguagem central para o pensamento e a ação social, focando na interação e nas práticas sociais (Vivien BURR, 1995; Mary DAVIS; Sara GERGEN, 1997).

Esse olhar destaca que o ser humano é produto de discursos históricos e relações de poder, e não uma entidade fixa. O construcionismo social rejeita a ideia de que o sexo seja uma distinção essencial, propondo que ele seja compreendido como princípio de organização social que estrutura as relações de poder.

Já a Ciência Construcionista, entende o gênero como um sistema de significados organizados em discursos que reforçam a ordem social, resultando em comportamentos identificados como masculinos ou femininos (Margaret WETHERELL, 1997). De acordo com Howard e Hollander (1997), o gênero não é natural, mas uma construção social moldada pelos indivíduos, que reproduzem comportamentos considerados apropriados. As diferenças entre os sexos são, portanto, influenciadas por expectativas sociais, apontando para a necessidade de mudanças no nível estrutural, que abordem as relações de poder.

Essas vertentes iniciais contribuíram para evidenciar desigualdades estruturais e o caráter social da construção do gênero. Entretanto, para os fins deste estudo, interessam especialmente as reflexões de Joan Scott e Judith Butler, cujas formulações oferecem aportes mais consistentes para compreender o fenômeno da violência contra a mulher.

Joan Wallach Scott (1988), em “Gênero e Política da História”, define gênero como significados dinâmicos construídos nas relações de poder entre homens e mulheres, que vão além da diferença sexual, sendo moldados por representações e estruturas sociais. A autora destaca a importância de uma abordagem histórica para compreender essa construção e propõe o gênero como categoria analítica, atuando simultaneamente em nível macro — quando vinculado a símbolos culturais — e micro — relacionado à internalização da identidade de gênero, concebendo os sexos e gêneros como complementares e culturais.

Na perspectiva pós-moderna, Butler (2009) entende o conceito de “sexo” como produto das normas culturais e relações de poder, afirmando que o gênero não é uma expressão sexual. Em sua teoria da performatividade, define gênero como um ato repetitivo que cria identidades temporárias, gerando a “ilusão” de uma unidade entre gênero, sexo e desejo, sendo o gênero um efeito das performances influenciadas pelas normas sociais.

Na década de 1990, a autora lançou um livro sobre as Teorias *Queer*, propondo o rompimento com o binarismo de gênero e a heteronormatividade. A sexualidade e o gênero são entendidos como construções sociais que regulam relações de poder, enfatizando a necessidade de explorar identidades que fogem do “normal”. Assim, argumenta-se que a identidade de gênero é fluida, moldada pela interação entre os discursos sociais e a subjetividade, e a interseccionalidade revela como múltiplos fatores sociais influenciam as práticas e vivências de gênero (BUTLER, 1990).

Processo de subjetivação da violência e interseccionalidade

No artigo “Psicologia Social, Interseccionalidade e Processos de Subjetivação”, Aline Daniele Hoepers (2022) apresenta uma análise sobre a produção da subjetividade na vida cotidiana, afirmando que a subjetivação acontece ao longo e por meio das experiências cotidianas, influenciada por estruturas sociais, responsáveis por organizar o espaço público e privado. Essas estruturas, além de fornecer marcadores sociais da diferença, moldam a percepção que os sujeitos têm de si mesmos, delimitando oportunidades e restrições às quais estão submetidos.

Para ilustrar essa dinâmica, a autora cita uma pesquisa do Instituto Ethos (2016), que evidencia a sub-representação de mulheres negras em cargos de liderança nas maiores empresas do Brasil, fenômeno este descrito como “afunilamento hierárquico”. Aqui, gênero e raça se entrelaçam: a desigualdade não se restringe ao acesso ao trabalho, mas invade o reconhecimento e a valorização social, afetando profundamente a subjetividade dessas mulheres. Elas experimentam, simultaneamente, a exclusão racial e a subalternização de gênero, refletindo a complexidade das experiências de opressão.

Ao expandir essa perspectiva, é evidente que a subjetivação é atravessada por múltiplos marcadores sociais, como raça, gênero e sexualidade, que tornam a exclusão desigual e multifacetada. Indivíduos submetidos a violências simbólicas ou físicas frequentemente relatam impactos significativos sobre sua autoestima e identidade. O sofrimento psíquico que emerge dessas experiências evidencia o princípio da Psicologia Social Crítica: a subjetividade é socialmente construída, nunca confinada a um espaço interno ou individual.

Esses marcadores estruturam relações, moldam experiências e definem hierarquias que podem gerar pertencimento ou intensificar exclusões, mostrando que qualquer análise da subjetividade fora de seu contexto social é incompleta (Helena HIRATA, 2014).

Nesse cenário, a interseccionalidade, conceito introduzido por Kimberlé Crenshaw (1989), oferece um olhar que integra múltiplos eixos de poder. Mulheres negras em situação de vulnerabilidade social enfrentam formas mais intensas e complexas de opressão do que mulheres brancas pertencentes a camadas sociais privilegiadas, e diferencia a interseccionalidade estrutural – voltada ao impacto da posição social – da interseccionalidade política, que critica a marginalização dessas questões em políticas feministas e antirracistas. Assim, a interseccionalidade se consolida como ferramenta analítica essencial para enfrentar múltiplas opressões e promover mudanças sociais.

Portanto, a interseccionalidade configura-se como uma abordagem transdisciplinar que busca compreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais de forma integrada. Ao rejeitar hierarquias entre os eixos de diferenciação — sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual —, a abordagem propõe compreender como suas interações produzem e reproduzem desigualdades (Sirma BILGE, 2009, p. 70). Reconhecer essa interconexão exige também atenção aos mecanismos simbólicos que legitimam e naturalizam a opressão, mostrando que as estruturas de poder são tanto materiais quanto subjetivas.

Violência(s) contra a mulher: violência simbólica para Bourdieu

Ao considerar o conteúdo e as análises desenvolvidas neste artigo, o pensamento de Pierre Bourdieu oferece aportes fundamentais para o estudo da opressão de gênero. Ao discutir a violência simbólica, o autor evidencia que as relações de dominação não se sustentam apenas por meios materiais, mas, sobretudo, pela imposição de sistemas de significados que legitimam hierarquias sociais e de gênero.

Em “O Poder Simbólico”, Bourdieu (1989) enfatiza que a linguagem e outros sistemas simbólicos não apenas representam a realidade, mas a constroem, consolidando relações de dominação. No contexto das relações de gênero, essa construção simbólica permite que normas, valores e visões de mundo patriarcais sejam naturalizadas, impondo restrições às mulheres e legitimando a desigualdade entre os sexos. A violência simbólica, sutil e eficaz, permite que uma classe ou grupo social dominante imponha sua visão de mundo às demais, operando por meio da arte, da religião e da linguagem. Esses sistemas funcionam como instrumentos de poder, produzindo sentidos que perpetuam desigualdades e reforçam relações hegemônicas,

incluindo a hierarquia de gênero. Inspirado pela tradição marxista, Bourdieu assinala que tais produções simbólicas servem aos interesses da classe dominante, moldando interpretações do mundo que, ainda que distorcidas, sustentam a ordem social.

Seguindo essa linha de pensamento, o poder simbólico consiste na capacidade de criar realidade por meio da enunciação, fazendo com que algo seja percebido como verdadeiro e transformando tanto a compreensão quanto a ação sobre o mundo. Trata-se de um poder que produz efeitos comparáveis aos da força física ou econômica, desde que seja reconhecido e aceito como legítimo, sem ser percebido como arbitrário. Isso implica que o poder simbólico não reside isoladamente nos sistemas simbólicos ou na força das palavras, mas emerge das relações específicas entre quem exerce poder e quem está sujeito a ele, ou seja, na estrutura do campo em que a crença é produzida e reproduzida. A eficácia das palavras e das ordens, seja para manter a ordem ou para subvertê-la, depende da crença na legitimidade de quem as profere, crença essa que não é gerada pelas palavras em si (BOURDIEU, 1989).

Por consequência, a violência simbólica, resultante do poder simbólico, e gerada pelos esquemas de habitus, ocorre por meio de cognição e mau reconhecimento, e vai além do controle da consciência e da vontade (BOURDIEU, 1989). Trata-se de uma forma de opressão invisível, que se estabelece em relações de subjugação e submissão, nas quais o reconhecimento e a cumplicidade dos envolvidos a tornam silenciosa. A dominação é sustentada por ideias e julgamentos considerados naturais, exigindo, paradoxalmente, a cumplicidade do dominado, que age contra si mesmo. Quando reconhecido, o poder simbólico opera de modo invisível, justamente porque é exercido com a cumplicidade daqueles que não reconhecem a própria condição de subordinação.

Sob essa ótica, o sociólogo define a violência simbólica como uma forma sutil e invisível de dominação, exercida por meio da comunicação, do conhecimento e da internalização de crenças socialmente construídas. Diferentemente da coerção explícita, essa forma de poder atua por meio da aceitação inconsciente de normas e valores que moldam a posição dos indivíduos na sociedade, sendo absorvida de modo imperceptível e, por isso, de difícil resistência. Essa opressão se manifesta na naturalização das hierarquias e desigualdades sociais: a população feminina, por exemplo, aceita sua posição sem questioná-la, pois não se reconhecem como vítimas; logo, o poder simbólico se sustenta na cumplicidade inconsciente dos dominados, que reproduzem a estrutura de dominação ao reconhecerem a legitimidade do discurso dominante como uma verdade incontestável.

Ao contextualizar a violência simbólica na opressão dirigida às mulheres, o autor francês afirma que a oposição entre os sexos deve ser interpretada à luz dos diversos dualismos

que estruturam o pensamento ocidental. Nessa lógica, o feminino é frequentemente associado à fragilidade e à sensibilidade, em contraste com a racionalidade e a força atribuídas ao masculino. Essa construção simbólica estabelece uma dimensão de poder que limita as possibilidades de ação, protagonismo e autonomia das mulheres.

Como complemento, em sua obra, “A Dominação Masculina”, Bourdieu (1998) salienta que uma das principais estratégias de violência simbólica é o silenciamento das mulheres. Na seção “A masculinidade como nobreza”, sua abordagem recai sobre a negação da existência feminina, revelando que até homens bem-intencionados praticam atos discriminatórios inconscientes, excluindo as mulheres sem questionar posições de autoridade ou hierarquização. Dessa forma, a dominação masculina é naturalizada e perpetuada por discursos e práticas cotidianas, sendo internalizada de modo não consciente pelas mulheres; a subordinação feminina ocorre pela adesão simbólica, que não é resultado de uma escolha consciente, mas de uma subordinação imediata e pré-reflexiva.

Lei Maria da Penha: avanços institucionais e limites

Diante das múltiplas formas de opressão que estruturam a violência contra as mulheres — físicas, psicológicas, simbólicas e institucionais —, o campo jurídico representa uma arena central de disputa e de reconhecimento. Nesse sentido, um marco fundamental foi a promulgação da Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, que incorporou ao ordenamento jurídico brasileiro a tipificação de diferentes formas de violência contra a mulher, reconhecendo-as como crimes perante o Estado e a sociedade (BRASIL, 2006).

A legislação define cinco formas de violência: física, psicológica, sexual, patrimonial e moral, ampliando a compreensão jurídica do fenômeno e reconhecendo que a violência de gênero não se limita às agressões corporais, mas inclui também práticas de dominação e controle. Embora a lei não utilize a categoria de “violência simbólica” de forma explícita, é possível estabelecer um diálogo com a noção desenvolvida por Bourdieu (1998), ao evidenciar que a opressão contra as mulheres não se sustenta apenas pela força física, mas também pela legitimação de estereótipos, discursos e práticas cotidianas que naturalizam a subordinação feminina. Nesse sentido, a violência simbólica atua nos esquemas de percepção e nas disposições incorporadas (*habitus*), produzindo a aceitação tácita da desigualdade de gênero.

Apesar desse avanço, a aplicação da lei ainda enfrenta desafios consideráveis. A violência de gênero é atravessada por sistemas estruturais de desigualdade, e a perspectiva interseccional mostra que seus impactos não são homogêneos. Mulheres negras, indígenas e periféricas, por exemplo, permanecem mais expostas ao feminicídio, à violência obstétrica e à

negligência institucional, revelando que a proteção legal muitas vezes se limita a um ideal universal de “mulher” que não contempla a pluralidade das experiências femininas no Brasil.

A insuficiência da tipificação legal torna-se ainda mais evidente quando observamos formas de violência não previstas formalmente pela Lei Maria da Penha, mas que marcam de maneira profunda a vida das mulheres. Entre elas, destacam-se a violência social e a violência obstétrica, categorias mobilizadas pela literatura feminista crítica (CISNE, 2015; GARCIA, 2020), que evidenciam como os sistemas patriarcal, racista e capitalista se reproduzem em diferentes esferas da vida cotidiana.

A violência social manifesta-se nas desigualdades históricas e institucionais: salários mais baixos em comparação aos homens, menor representatividade política, marginalização no mercado de trabalho e recorrente mercantilização dos corpos femininos em propagandas e produtos culturais (CISNE, 2015). Trata-se de uma dimensão que reforça a violência simbólica, pois perpetua estereótipos de gênero e legitima a exclusão feminina dos espaços de poder.

Já a violência obstétrica revela, de forma ainda mais explícita, a intersecção entre gênero, raça e classe. Ela se materializa em práticas como atendimentos desumanizados, esterilizações forçadas, imposição de métodos contraceptivos, procedimentos médicos sem consentimento, bem como repreensões durante a gestação, o parto e a amamentação. Essa forma de violência reduz a mulher à função reprodutiva e reafirma valores moralistas sobre maternidade compulsória. Estudos mostram que mulheres negras são desproporcionalmente mais afetadas, em razão do racismo institucional e da negligência estatal nos serviços de saúde (CISNE, 2015; GARCIA, 2020).

Essas formas de violência, ausentes do marco legal, demonstram que o enfrentamento não pode se restringir à dimensão normativa. É preciso articular a lei a políticas públicas capazes de reconhecer a diversidade das experiências femininas, contemplando suas especificidades sociais, raciais e territoriais. Somente assim será possível superar os limites de uma abordagem universalizante e avançar rumo a uma compreensão mais crítica e inclusiva da violência de gênero.

Interseccionalidade na violência

A criminologia interseccional utiliza a interseccionalidade para analisar como diferentes marcadores sociais influenciam as experiências individuais com violência, criminalidade e o sistema de justiça. Considerando a identidade do sujeito de forma integrada, essa abordagem busca compreender as dinâmicas de opressão e desigualdade que afetam grupos marginalizados (GARCIA, 2020).

No artigo “Violência contra a mulher negra no Brasil: ponderações desde uma criminologia interseccional”, o autor destaca que a violência contra a mulher negra no Brasil manifesta-se, inicialmente, de forma simbólica, antes de se concretizar em agressões físicas letais. A interseccionalidade entre gênero, raça e classe intensifica a vulnerabilidade das mulheres racializadas, tornando-as alvos de múltiplas violências (GARCIA, 2020).

Para Leslie Paik (2017), a violência é atravessada por múltiplos marcadores sociais, como classe, raça, etnia, gênero e sexualidade, que influenciam as experiências dos sujeitos. Consequentemente, deve ser analisada de modo interseccional, sem determinismos ou explicações unívocas. Estruturas sociais, como racismo, sexismo e heteronormatividade, não determinam rigidamente as identidades, mas se entrelaçam para criar um cenário complexo de desigualdades, modulando de forma variável as experiências das pessoas com a violência.

Nesse contexto, as interseccionalidades assumem um papel central na teoria e nas pesquisas sobre sexo, gênero e criminalidade. Abordar o crime sob a perspectiva interseccional permite ir além da visão tradicional e determinista da relação entre estruturas sociais e comportamento, evidenciando que os efeitos das desigualdades estruturais são interativos e multiplicativos, e não apenas aditivos. Além disso, tais abordagens ressaltam a construção social das experiências no interior das desigualdades relacionadas à raça, classe, território, gênero, idade e orientação sexual. Embora nem sempre de forma explícita, no cerne das perspectivas interseccionais está a compreensão dos indivíduos como agentes ativos. Assim, a análise de gênero e crime deve considerar as interações sociais em nível micro, nas quais as pessoas respondem de maneira criativa às experiências de vida decorrentes do entrelaçamento das desigualdades de raça, classe e gênero (Stacy COSTER; Karen HEIMER, 2017).

Dentro desse panorama, observa-se que as mulheres negras brasileiras enfrentam ainda outro nível de opressão: a violência simbólica, associada à hipersexualização de seus corpos. Essa herança da escravidão deslegitima sua condição de merecedoras de afeto e pertencimento familiar, reforçando sua preterição afetiva por homens brancos e racializados. Tal processo resulta na fetichização e no desempoderamento de seus corpos, impactando negativamente suas subjetividades (Maria Cláudia COUTO, 2018).

A esse respeito, Lélia Gonzales (1984) afirma que o símbolo da mulher negra escrava, vista como corpo e não como ser humano, repercute na perpetuação do símbolo atual da mulher negra brasileira como doméstica e mulata. Desde a escravidão, mulheres negras enfrentam violência sexual sistemática — antes pelos senhores de escravos e, hoje, por empregadores brancos, que as assediam no trabalho doméstico. Assim, a hipersexualização dessas mulheres

conduz à sua desumanização, transformando-as em objetos e contribuindo para seu genocídio simbólico e físico.

De acordo com Camila Gomes (2016), no Brasil, os marcadores de raça e gênero se entrelaçam de maneira a negar a plena humanidade das mulheres negras. Nesse mesmo sentido, Hillary Potter (2006) argumenta que a violência dirigida a essas mulheres decorre de opressões estruturais relacionadas ao racismo, ao sexismo e ao classicismo institucionais. Além disso, o acesso restrito à educação, ao mercado de trabalho e a condições dignas de vida aprofunda ainda mais essa vulnerabilidade.

Portanto, nesse contexto de múltiplas opressões, esses indivíduos “invisibilizados” — mulheres negras em situação de pobreza — estão sujeitos a diferentes formas de violência decorrentes das variadas condições de vulnerabilidade a que são expostos. Entre os exemplos, destacam-se a violência letal cometida por órgãos do sistema penal contra seus filhos, a violência exercida por traficantes e a violência interpessoal perpetrada por seus companheiros (Carmen Hein de CAMPOS, 2014).

Garcia (2020) complementa essa análise ao enfatizar que a cor da pele, longe de ser apenas uma característica fenotípica, constitui um elemento simbólico central, capaz de intensificar e particularizar a violência dirigida às mulheres negras no Brasil. A articulação entre os marcadores sociais de gênero, raça e classe não se limita à convergência de diferentes identidades, mas revela a própria estrutura da violência que recai sobre os corpos femininos negros.

A violência doméstica contra as mulheres resulta de diversos fatores, como machismo, conflitos familiares, condições socioeconômicas, agressões físicas e sexuais e disputas patrimoniais, entre outros. Observa-se, entretanto, que essa violência se manifesta de forma diferenciada nos relatos de mulheres negras, sendo a cor da pele um elemento simbólico utilizado para perpetuar a submissão, a humilhação, a desumanização e a manutenção do controle e do poder sobre seus corpos e mentes (Suelaine CARNEIRO, 2017).

Segundo Couto (2018), o aniquilamento da vida das mulheres racializadas no Brasil é resultado de múltiplas discriminações, cujas mortes refletem o auge de um histórico de violências estruturais, institucionais, interpessoais e simbólicas. A negligência do Estado na garantia de direitos básicos, como saúde, educação e segurança, coloca as mulheres negras em situação de vulnerabilidade, expondo-as a violências mais intensas do que aquelas enfrentadas por mulheres brancas.

Isto posto, é possível afirmar que a violência doméstica e o feminicídio contra mulheres negras se apresentam de modo mais intenso em razão do racismo, que funciona como mecanismo simbólico de perpetuação do poder e da dominação (GARCIA, 2020).

Considerações finais

A violência contra a mulher é um fenômeno estrutural, que se manifesta de diversas formas e está intrinsecamente ligado a sistemas de opressão, como o patriarcado, o capitalismo e o racismo. Como discutido ao longo deste artigo, a violência de gênero não se restringe às agressões físicas, pois inclui também violências psicológicas, morais, sexuais, patrimoniais e simbólicas, todas sustentadas por construções sociais que naturalizam a subordinação feminina. A interseccionalidade evidencia o modo como esses diferentes eixos de opressão se sobrepõem, tornando as mulheres negras ainda mais vulneráveis, já que, além da violência de gênero, enfrentam o racismo estrutural e suas consequências.

A revisão apresentada reforça a necessidade de políticas públicas eficazes, que levem em conta essas múltiplas formas de opressão. Embora a Lei Maria da Penha tenha sido um marco importante no enfrentamento da violência doméstica, sua aplicação ainda enfrenta desafios, especialmente no atendimento a mulheres que se encontram em situação de maior vulnerabilidade social. O combate à violência contra a mulher, portanto, não pode ser dissociado da luta mais ampla contra as desigualdades estruturais que a sustentam.

Para que esse enfrentamento seja efetivo, é fundamental que a interseccionalidade não seja somente um conceito teórico, mas uma ferramenta concreta na formulação de políticas públicas e estratégias de transformação social. Isso implica tanto na ampliação do acesso à justiça e à proteção para todas as mulheres quanto no investimento em educação, saúde e assistência social, com enfoque nas desigualdades estruturais.

Adicionalmente, é preciso questionar e reformular as narrativas que sustentam a violência, desconstruindo estereótipos de gênero e combatendo as formas sutis de opressão que se manifestam no cotidiano, seja na mídia, nas instituições ou nas relações interpessoais. Somente ao articular ações nos âmbitos individual, institucional e estrutural será possível avançar na construção de uma sociedade que, além de reconhecer a violência de gênero como um problema coletivo, também se comprometa com sua erradicação.

Referências

ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana. O mix contraceptivo eternamente obsoleto no Brasil e seu legado. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 17, n. 2, p. 147-164, 2000. DOI: 10.20947/s0103-3098a0103. Disponível em: <https://www.rebep.org.br/revista/article/view/s0103-3098a0103>. Acesso em: 21 jun. 2025.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. *Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos*, Florianópolis, v. 26, n. 50, p. 71-102, jul. 2005. DOI: 10.5007/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15185>. Acesso em: 25 mai. 2025.

ARAUJO, Maria de Fátima. Gênero e violência contra a mulher: o perigoso jogo de poder e dominação. *Psicol. Am. Lat.*, México, n. 14, out. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2008000300012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 jun. 2025.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência (On Violence)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2009.

ARRAZOLA, Laura Susana Duque; ROCHA, Wânia Pasinato Izumino. *A caracterização do machismo como ideologia de dominação: controle dos espaços público e privado no Brasil*. [S.l.]: [s.n.], 1996.

BALBINOTTI, Izabele. A violência contra a mulher como expressão do patriarcado e do machismo. *Revista da ESMESC*, v. 25, n. 31, p. 239-264, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.14295/revistadaesmesc.v25i31.p239>. Acesso em: 12 jun. 2025.

BILGE, Sirma. Smuggling intersectionality into the study of masculinity: some methodological challenges. In: *Feminist Research Methods: An International Conference*, 2009, Estocolmo. Anais [...]. Estocolmo: University of Stockholm, Suécia, 4-9 fev. 2009.

BORGES, Clara Maria Roman; LUCCHESI, Guilherme Brenner. O machismo no banco dos réus: uma análise feminista crítica da política criminal brasileira de combate à violência contra a mulher. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, v. 60, n. 3, p. 217-277, set./dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.5380/rfdupr.v60i3.41788>. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/54162>. Acesso em: 18 abr. 2024.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. *Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências*. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 8 ago. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 20 jun. 2025.

BURR, Vivien. *Social constructionism*. 3. ed. London: Routledge, 2015. 286 p. ISBN 978-1848721920.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. 272 p. ISBN 0-415-38955-0.

CAMPOS, Carmen Hein de. A CPMI da violência contra a mulher e a implementação da Lei Maria da Penha. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 519-531, maio 2015. DOI: 10.1590/0104-026X2006000200005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/38873>. Acesso em: 24 jun. 2025.

CARNEIRO, Suelaine. *Mulheres negras e violência doméstica: decodificando os números*. 1. ed. São Paulo: Geledés Instituto da Mulher Negra, 2017. 139 p. ISBN 978-85-627-5002-1.

CISNE, Mirla. Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista. *Serviço Social & Revista*, Londrina, v. 18, n. 1, p. 138-154, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5433/1679-4842.2015v18n1p138>. Acesso em: 15 mai. 2025.

COSTER, Stacy de; HEIMER, Karen. Choice within constraint: an explanation of crime at the intersections. *Theoretical Criminology*, Thousand Oaks, v. 21, n. 1, p. 11-22, fev. 2017. DOI: 10.1177/1362480616677494. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1362480616677494>. Acesso em: 24 jun. 2025.

COUTO, Maria Cláudia Giroto do. *Por ser mulher: o feminicídio na prática dos atores do Sistema de Justiça*. 2020. Tese (Doutorado em Direito Penal) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2136/tde-22032021-160351/>. Acesso em: 19 jun. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

D'ATRI, Andrea Iris. *Du Pain et des Roses: appartenance de genre et antagonisme de classe sous le capitalisme*. Buenos Aires: Ediciones IPS, 2004.

EAGLY, Alice H. *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1987.

GARCIA, Danler. Violência contra a mulher negra no Brasil: ponderações desde uma criminologia interseccional. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 7, n. 2, p. 97-120, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://www.portalrbsd.org>. Acesso em: 15 mai. 2025.

GERGEN, Mary; DAVIS, Sara N. *Toward a new psychology of gender*. New York: Routledge, 1997. 224 p. ISBN 978-0415910601.

GERGEN, Kenneth J. *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 368 p. ISBN 0-674-79879-0.

GONZALEZ, Lélia Almeida. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: ANPOCS, ano 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 20 jun. 2025.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1993. 218 p. ISBN 8521900112.

GUIMARÃES, Máisa Campos; PEDROZA, Regina Lúcia Sucupira. Violência contra a mulher: problematizando definições teóricas, filosóficas e jurídicas. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 256-266, maio/ago. 2015. DOI: 10.1590/1807-03102015v27n2p256. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/y4cTZxKWXmnCMLWhxzMDLZh>. Acesso em: 23 jun. 2025.

HARDING, Sandra. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986. 271 p. ISBN 0-8014-9363-3.

HOWARD, Judith A.; HOLLANDER, Jocelyn A. *Gendered situations, gendered selves: a gender lens on social psychology*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997. 159 p. ISBN 0-8039-6090-0. Disponível em:

https://books.google.com/books/about/Gendered_Situations_Gendered_Selves.html?id=vn345QTs6t4C. Acesso em: 21 jun. 2025.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts>. Acesso em: 10 jun. 2025.

HOEPERS, Aline Daniele. Psicologia social, interseccionalidade e processos de subjetivação. *Conversas em Psicologia*, v. 3, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.33872/conversaspico.v3n1.a2>. Acesso em: 10 jun. 2025.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução de Débora Cornelsen. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

INSTITUTO ETHOS. *Perfil social, racial e de gênero das 500 maiores empresas do Brasil e suas ações afirmativas*. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.ethos.org.br/equidade-de-genero-e-raca-no-mercado-de-trabalho/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

INSTITUTO MARIA DA PENHA. Site institucional. Disponível em: <https://www.institutomariadapenha.org.br>. Acesso em: 26 fev. 2025.

KOLLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PAIK, Leslie. Critical perspectives on intersectionality and criminology: introduction. *Theoretical Criminology*, *Thousand Oaks*, v.21, n.1, p.4-10, fev. 2017. DOI: 10.1177/1362480616677495. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1362480616677495>. Acesso em: 23 jun. 2025.

ROMFELD, Victor Sugamoto. As raízes do patriarcado: contribuições teóricas sobre a violência contra as mulheres no Brasil. *Captura Críptica: direito, política, atualidade*, Florianópolis, v. 2, n. 4, p. 215-229, jan./dez. 2015. Disponível em:

<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacriptica/article/view/3095>. Acesso em: 10 jun. 2025.

ROSE, Sonya O. *Gender at work: Sex, class and industrial capitalism*. *History Workshop Journal*, v. 21, p. 113–131, 1986. DOI: 10.1093/hwj/21.1.113.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

SANTOS, Cecília MacDowell; IZUMINO, Wânia Pasinato. Violência contra as mulheres e violência de gênero: notas sobre estudos feministas no Brasil. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Tel Aviv, v. 16, n. 1, p. 147-164, jan. 2005. DOI: 10.61490/eial.v16i1.482.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da violência simbólica de gênero à violência sexual contra mulheres: a Lei Anti-Baixaria e o caso da banda New Hit. In: TAVARES, Márcia Silva; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar (org.). *Violência de gênero contra mulheres: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 115-146.

SCOTT, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988. x, 242 p. Série Gender and Culture. DOI: 10.7312/scot91266.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL, 1999, Lisboa. *Coeducação: do princípio ao desenvolvimento de uma prática: actas*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999. p. 169-188. ISBN 972-597-197-3. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1822/4199>. Acesso em: 15 mai. 2025.

SILVA, Lara Ferreira da; OLIVEIRA, Luizir de. O papel da violência simbólica na sociedade por Pierre Bourdieu. *Revista FSA*, Teresina, v. 14, n. 3, p. 160-174, mai./jun. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.12819/2017.14.3.9>. Acesso em: 15 mai. 2025.

SILVEIRA, Raquel da Silva; NARDI, Henrique Caetano. Interseccionalidade gênero, raça e etnia e a Lei Maria da Penha. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 26, p. 14–24, jan. 2014. DOI: 10.1590/S0102-71822014000500003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/269780903_Interseccionalidade_genero_raca_e_etnia_e_a_lei_Maria_da_Penha. Acesso em: 21 jun. 2025.

STEARNS, Peter N. *História das relações de gênero*. 1. ed. São Paulo: Contexto / Taylor & Francis Group, 2007. 256 p. ISBN 9788572443555.

TILIO, Rafael de. Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas. *Gênero*, Niterói, v. 14, n. 2, p. 125-148, 1º sem. 2014. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31193>. Acesso em: 15 mai. 2025.

WETHERELL, Margaret. Positioning and interpretative repertoires: conversation analysis and post-structuralism in dialogue. *Discourse & Society*, v. 8, n. 3, p. 387-412, 1997. DOI: 10.1177/0957926597008003005. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957926597008003005>. Acesso em: 22 jun. 2025.

Submetido em: 10/04/2025

Aceito em 19/09/2025

A Resistência que a História Esqueceu: Uma Análise de "Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra"

The Resistance That History Forgot: An Analysis of "A Daring Queer Requests the Floor".

La Resistencia que la Historia Olvidó: Un Análisis de "Un Marica Atrevido Pide la Palabra"

Paulo Afonso Tavares¹

A obra de Rogério Reis dos Santos, mestre em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília (UnB), é uma contribuição necessária à historiografia sobre a ditadura civil-militar brasileira (1964-1985). Com um título provocador, extraído de uma manifestação histórica, o livro tem como foco “a resistência cultural e política de homossexuais à ditadura civil-militar brasileira a partir das narrativas contidas no jornal *Lampião da Esquina*”.

A pesquisa parte do entendimento de que os homossexuais foram alvo de uma repressão específica e dupla, sofriam hostilidade tanto da “direita conservadora” quanto da “esquerda revolucionária”. Essa posição os colocou em um vácuo de representação e os obrigou a construir um caminho próprio de luta e afirmação.

A relevância do estudo é evidente, especialmente por aprofundar investigações iniciadas pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), que apontou a necessidade de um capítulo específico sobre as violações de direitos humanos contra lésbicas, gays, travestis e transexuais durante o regime. Santos não se limita a registrar a violência, questiona a narrativa tradicional dos anos de chumbo, que frequentemente se resume ao binarismo “regime militar de um lado e esquerda revolucionária do outro”. Ao trazer para o centro um sujeito político historicamente silenciado, o autor amplia a compreensão sobre quem resistiu e, principalmente, como se resistiu à ditadura, mostrando que a luta por direitos humanos também se deu além das pautas da luta de classes.

Assim, a obra se afirma como um marco historiográfico por resgatar, a partir do *Lampião da Esquina* como fonte primária, uma narrativa de resistência complexa e

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Desenvolvimento e Planejamento Territorial e em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestrando em Direito Constitucional Econômico no Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). Graduado em Jornalismo pela PUC Goiás e em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com.

multifacetada, rompendo com o silêncio imposto tanto pela direita quanto pela esquerda ortodoxa. O mérito principal do livro não está apenas em documentar a dupla opressão, mas em redefinir o próprio conceito de resistência, deslocando-o da militância partidária para práticas culturais, cotidianas e corporais que forjaram uma identidade política singular e potente.

Esta análise seguirá três eixos. Primeiro, a tese da dupla frente de opressão que isolou politicamente os homossexuais. Depois, as formas de resistência por meio da cultura e do cotidiano, usadas como principais instrumentos de luta. Por fim, a centralidade metodológica do *Lampião da Esquina* na construção de uma narrativa que busca dialogar de maneira horizontal com as vozes do passado, em vez de apenas descrevê-las.

A análise de Rogério Reis dos Santos apoia-se em um argumento central que atravessa toda a obra, a resistência homossexual durante o período ditatorial não pode ser entendida dentro da lógica simplista que opõe um regime opressor a uma esquerda libertária (SANTOS, 2025, p. 15). Ao contrário, o autor demonstra, com rigor documental, que os homossexuais viviam em um vácuo político, pressionados por duas frentes que, embora ideologicamente opostas, convergiam na repressão à sexualidade dissidente (SANTOS, 2025, p. 14). Essa condição de duplo desamparo, segundo SANTOS (2025, p. 14), levou ao surgimento de uma forma singular de resistência, que não se alinhava a nenhum dos polos e se estruturava a partir das próprias experiências e linguagens desse grupo.

De um lado, havia a repressão institucionalizada da ditadura civil-militar, que se manifestava de forma ostensiva. O regime, erguido sob o pretexto de salvar o país da "ameaça comunista" (SANTOS, 2025, p. 15), buscava impor o modelo do "cidadão de bem", sustentado por uma moralidade cristã conservadora (SANTOS, 2025, p. 58). Nesse projeto de sociedade homogênea, as homossexualidades eram tratadas como uma "afronta à moral e bons costumes" (SANTOS, 2025, p. 16) e, por isso, deveriam ser eliminadas do espaço público. Santos mostra que essa perseguição não se limitava ao campo simbólico: ações repressivas, eufemisticamente chamadas de "operação de limpeza", eram recorrentes nos guetos e locais de sociabilidade homossexual (SANTOS, 2025, p. 59). Mesmo sem uma lei que criminalizasse diretamente a homossexualidade, o Estado recorria a subterfúgios legais, como a contravenção penal de "vadiagem" (SANTOS, 2025, p. 60), para justificar prisões arbitrárias e violentas, sobretudo contra travestis e garotos de programa.

Por outro lado, a originalidade da análise de Santos está em desconstruir o mito de que a esquerda revolucionária seria um porto seguro para todos os oprimidos. O autor evidencia que, no que dizia respeito aos homossexuais, a esquerda organizada era, na melhor das hipóteses, "apática à causa, considerando-a menor face aos problemas da classe operária"

(SANTOS, 2025, p. 60) e, na pior, francamente hostil. A pesquisa identifica a formação de um "ethos de masculinidade revolucionária", no qual o militante ideal era "forte, másculo e viril", perfil no qual homossexuais, por subverterem os papéis de gênero, "não se enquadravam" (SANTOS, 2025, p. 16). Com frequência, a homossexualidade era vista como um "desvio pequeno burguês" ou uma "doença" a ser curada, sendo classificada como uma pauta secundária, "coisa de quem não tinha o que fazer" (TREVISAN, 2007 *apud* SANTOS, 2025, p. 16).

Essa hostilidade também se manifestava na prática. Santos recupera narrativas contundentes, como a de militantes homossexuais que, mesmo presos e torturados pela ditadura, foram condenados à morte por seus próprios "companheiros" de luta armada, por considerarem que sua sexualidade comprometia a "credibilidade do movimento" (SANTOS, 2025, p. 62). Ao revelar essa dupla frente de opressão, o autor demonstra que os homossexuais não eram apenas perseguidos pelo regime, mas também silenciados e marginalizados por aqueles que poderiam ser seus aliados. Nesse cenário de isolamento político absoluto, "sem representação à direita ou à esquerda" (SANTOS, 2025, p. 16), a criação de uma voz própria e de uma forma de luta autônoma "se tornou não apenas uma opção, mas uma condição para a sobrevivência" (SANTOS, 2025, p. 17).

Diante do cenário de dupla exclusão, a obra de Rogério Reis dos Santos argumenta que a resistência homossexual se construiu em um campo distinto da política partidária tradicional, a cultura. Se as portas dos partidos e sindicatos estavam fechadas, a arte e as práticas cotidianas tornaram-se o palco de uma luta que era, ao mesmo tempo, afirmação de identidade e contestação da ordem vigente. Santos demonstra que, para esse grupo, a revolução não estava apenas nas pautas econômicas, mas também na liberdade dos corpos e na legitimidade dos afetos, transformando a própria existência em um ato político (SANTOS, 2025, p. 17, 84).

O autor mapeia, com sensibilidade, como diversas manifestações artísticas serviram de ferramenta para essa resistência. A obra de Darcy Penteado, por exemplo, é apresentada como um marco inaugural da "arte erótico-homossexual no Brasil" (SANTOS, 2025, p. 70). Penteado não apenas desafiava a censura e o conservadorismo com suas gravuras, mas também defendia uma postura de enfrentamento, como resume sua citação recuperada por Santos: "A História se faz pela ação dos contestadores, não dos anuentes" (Lampião da Esquina *apud* SANTOS, 2025, p. 72). Da mesma forma, a cantora Leci Brandão transformou a música em um veículo para narrar as vivências da comunidade, dando voz àqueles obrigados a viver seus "amores escondidos", como retratado na letra de *Ombro Amigo* (SANTOS, 2025, p. 72-73). O teatro também se revelou um espaço de subversão, com destaque para o grupo pernambucano

Vivencial Diversiones, que, a partir do "lixo", criava uma estética própria e um "verdadeiro discurso sexo-político", desafiando a censura e as convenções (SANTOS, 2025, p. 76-77).

Contudo, a análise de Santos vai além da produção artística e revela como a resistência se inscrevia nos corpos e nos gestos mais simples. O livro resgata narrativas impactantes que mostram como a sobrevivência exigia táticas extremas de enfrentamento. Um dos exemplos mais contundentes é o relato da travesti Paulete, que explicava por que ela e suas colegas se cortavam com navalhas durante as batidas policiais: "É o único jeito de não ir presa [...] Os homens tem de levar a gente pro hospital, senão morre de sangrar. E no hospital a gente não apanha; até tratam bem (sic)" (Lampião da Esquina *apud* SANTOS, 2025, p. 89). A obra eleva essa tática desesperada de sobrevivência à categoria de resistência, um ato corporal que subvertia a lógica da repressão. De forma semelhante, a luta de Verushka, outra travesti, para usar o elevador social de seu prédio com roupas femininas é apresentada não como um caso isolado, mas como uma batalha pelo direito de existir no espaço público (SANTOS, 2025, p. 102).

Ao dar centralidade a esses episódios, Santos argumenta que "pequenos gestos" se tornam "pequenas revoluções" (SANTOS, 2025, p. 30). A obra amplia o conceito de resistência, mostrando que ela não se limitava a panfletos e reuniões clandestinas, mas também se manifestava na recusa em se esconder, na resignificação de termos pejorativos, na criação artística e na teimosa ocupação de espaços (SANTOS, 2025, p. 91). É nessa perspectiva que o autor demonstra a complexidade e a capilaridade da luta homossexual, uma luta travada não apenas por um futuro utópico, mas pela dignidade no presente.

A força da pesquisa de Rogério Reis dos Santos está em sua escolha metodológica de não apenas utilizar o jornal *Lampião da Esquina* como fonte primária, mas de elevá-lo à condição de sujeito histórico e fio condutor de toda a narrativa. A obra não fala simplesmente sobre o jornal, fala através dele, adotando sua linguagem e perspectiva para reconstruir a resistência homossexual (SANTOS, 2025, p. 19, 22). Santos deixa claro que o periódico era um projeto político deliberado, um veículo "de, por e para homossexuais" (SANTOS, 2025, p. 17) que nasceu da necessidade de criar uma voz própria em um cenário de silenciamento. Ao fazer do *Lampião* o seu guia, o autor busca realizar uma análise que dialoga com os sujeitos do passado em seus próprios termos.

O livro detalha as múltiplas funções que o tabloide desempenhou. Primeiramente, atuou como catalisador na formação de uma comunidade nacional, antes fragmentada em "turmas" e guetos locais. Por meio da coluna "Cartas na Mesa", o jornal teceu uma rede de sociabilidade e solidariedade, conectando homossexuais de todas as partes do Brasil e mostrando que eles não

estavam sozinhos (SANTOS, 2025, p. 17, 82). Em segundo lugar, consolidou-se como uma potente ferramenta de denúncia. Contudo, como observa Santos, essas denúncias eram feitas com o "jeito Lampiãoico": um uso estratégico do "deboche, ironia e acidez" como arma política para expor a hipocrisia e a violência do regime e da sociedade (SANTOS, 2025, p. 88). A charge que retrata militares sendo questionados se são "enrustidas" em um baile de "enxutos" é um exemplo perfeito dessa tática de subversão pelo humor (SANTOS, 2025, p. 88).

A obra também evidencia o papel central do periódico na organização do ativismo político. Foi a partir das discussões em suas páginas e da articulação de seu corpo editorial que eventos importantes, como o I Encontro Brasileiro de Homossexuais (I EBHO), foram concebidos, sinalizando a transição de uma resistência difusa para um movimento com pautas e estratégias mais definidas (SANTOS, 2025, p. 93-94). A própria estrutura do livro de Santos presta homenagem a essa centralidade ao utilizar as manchetes do jornal como títulos de seus capítulos, uma decisão metodológica que reforça a intenção de construir sua narrativa a partir da "autonomia do próprio olhar" dos sujeitos históricos (SANTOS, 2025, p. 19, 25). Essa abordagem se alinha às "metodologias horizontais" que o autor se propõe a seguir, buscando um intercâmbio recíproco com suas fontes em vez de uma análise distanciada e hierárquica (SANTOS, 2025, p. 24).

A centralidade do *Lampião da Esquina* na pesquisa é, portanto, seu maior trunfo. Ao mergulhar profundamente em suas páginas, Santos resgata não apenas os fatos, mas também o sentimento, a linguagem, a estética e as contradições de um movimento em plena formação. A escolha de focar em uma fonte tão rica e representativa permite que a análise fuja das generalizações e apresente um retrato vívido e complexo daquele período. Fica, no entanto, o questionamento sobre se essa dependência quase exclusiva de uma única publicação não limita a compreensão de outras formas de resistência que, eventualmente, não foram registradas nas páginas do jornal. Embora Santos recorra a outras fontes para contextualizar, a narrativa é inegavelmente "lampiãoica", o que representa ao mesmo tempo sua força e sua fronteira.

Para além da robusta análise das fontes, um dos pontos fortes da obra de Rogério Reis dos Santos é o seu notável rigor metodológico e conceitual. O autor demonstra consciência historiográfica ao justificar suas escolhas terminológicas, prática que eleva a qualidade da pesquisa e revela respeito pelos sujeitos históricos. A decisão de utilizar o termo "homossexuais", no plural, em vez da sigla contemporânea LGBTQIAP+, é um exemplo claro desse cuidado. Santos argumenta que recorrer à classificação atual seria cometer um "anacronismo", pois no período estudado "não havia uma nítida distinção entre as orientações sexuais e as identidades de gênero" (SANTOS, 2025, p. 20). Essa escolha metodológica não é

um mero detalhe, mas um posicionamento que reconhece a historicidade dos conceitos e busca compreender o passado em seus próprios termos.

Na mesma linha, o autor justifica o uso de expressões como "bicha", "viado" e "viadagem", termos que poderiam ser vistos como inadequados em um texto acadêmico formal. Santos defende que seria incoerente falar da resistência cultural homossexual sem "respeitar, a linguagem por estes utilizada, como importante meio de se nominar, de significar o mundo a sua volta" (SANTOS, 2025, p. 20). Ao incorporar essa linguagem, o autor não apenas confere autenticidade à narrativa, mas também reconhece que a ressignificação de termos pejorativos era, em si, uma potente forma de resistência e afirmação de identidade. Essa sensibilidade etnográfica aproxima o leitor do universo simbólico dos sujeitos retratados.

Além disso, a pesquisa não se limita à descrição dos fatos, mas os interpreta à luz de um sólido referencial teórico. Santos dialoga de forma consistente com pensadores clássicos para embasar suas análises. A concepção de ditadura e a distinção entre política e dominação são aprofundadas com base em Hannah Arendt (SANTOS, 2025, p. 46-47). A ideia de cultura como espaço de negociação e conflito, onde se forjam novas identidades, é iluminada pelo conceito de "entre-lugares" de Homi Bhabha (SANTOS, 2025, p. 63). A definição de resistência, central para a tese do livro, é fortalecida pelas reflexões de Marilena Chauí, que a entende como a luta "para ser considerado um sujeito, isto é, alguém dotado de direitos" (CHAUÍ, 1989 *apud* SANTOS, 2025, p. 74). Esse arcabouço teórico confere densidade à análise e demonstra maturidade intelectual, articulando as narrativas do *Lampião da Esquina* com debates acadêmicos consolidados e ampliando o alcance e a credibilidade das conclusões.

Ao final desta análise, torna-se evidente que a obra *Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra* vai além da simples catalogação de eventos históricos, oferecendo uma interpretação densa e original de um período complexo. A resenha buscou demonstrar como a pesquisa de Rogério Reis dos Santos se apoia em três pilares fundamentais, a tese da dupla frente de opressão, que posiciona os homossexuais em um vácuo de representação política; a redefinição do conceito de resistência, que passa a incluir a cultura, o corpo e o cotidiano como campos de luta; e, por fim, a escolha metodológica de centrar a narrativa nas vozes do jornal *Lampião da Esquina*, tratando-o não como mero objeto, mas como sujeito da história.

A grande contribuição do livro não se limita a preencher uma lacuna nos estudos sobre a ditadura. Ao iluminar uma história de lutas que não se enquadrava nos modelos tradicionais, Santos oferece um estudo valioso sobre a própria natureza dos direitos humanos, entendidos aqui como um processo contínuo e conflituoso de afirmação da dignidade (SANTOS, 2025, p. 55). A obra é um lembrete de que a história oficial é frequentemente a "história dos vencedores"

e de que é tarefa do pesquisador crítico resgatar as narrativas daqueles que foram marginalizados e "esquecidos pela história" (SANTOS, 2025, p. 23). Ao fazê-lo, o autor não apenas revisita o passado, mas oferece um "ponto de partida para muitas reflexões que ainda estão por vir" (SANTOS, 2025, p. 109), conectando as lutas daquele período aos desafios ainda enfrentados pela comunidade LGBTQIAP+ no presente.

Em síntese, Rogério Reis dos Santos entrega um trabalho de pesquisa indispensável e politicamente potente. *Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra* cumpre com brilhantismo seu objetivo, demonstrando que, mesmo acuada por um regime autoritário e ignorada por seus potenciais aliados, a comunidade homossexual brasileira não foi vítima passiva. Pelo contrário, construiu na cultura, no deboche e na afirmação da própria identidade uma forma de resistência singular e inspiradora. Trata-se, portanto, de leitura obrigatória não apenas para estudiosos da ditadura, mas para todos que se interessam pela complexa e contínua construção dos direitos humanos no Brasil.

Referência

SANTOS, Rogério Reis dos. **"Uma Bicha Atrevida Pede a Palavra"**: O Lampion da Esquina e a Resistência de Homossexuais Durante a Ditadura Civil-Militar Brasileira. Ponta Grossa: AYA Editora, 2025.

Submetido em : 14/08/2025

Aceito em: 19/08/2025

“No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira

“In Our Bodies Dwell Both Executioners and Victims”: An Interview and Theoretical-Critical-Sentimental Crafting with Helena Vieira

“En Nuestros Cuerpos Habitan Verdugos y Víctimas”: Entrevista y Artesanía Teórico-Crítico-Sentimental con Helena Vieira

Dandara Camélia da Silva Domingues¹

Rafael Rodrigues Leite²

Helena Vieira³

“[...] Enquanto as imagens que povoam e organizam a ação das pessoas no mundo forem imagens vinculadas a figuras danosas, essas figuras vão poder ser mortas [...]. Então, eu acho que essa permissão tácita de eliminação das travestis tem a ver com esse universo que constitui a vida da travesti como uma vida desprezível. [...] É preciso produzir outras imagens, outros imaginários. [...] É preciso poder imaginar outros imaginários.

—*Trecho da entrevista com Helena Vieira (2025).*

Não podemos, e não queremos, amordaçar a palavra. É por ela que costuramos narrativas, partilhamos saberes, reconectamos passados e (re)inventamos as identidades que nos atravessam. Quando abrimos escuta às memórias — às que herdamos nos ossos e às que forjamos em nossos próprios passos —, compreendemos a força incontornável da oralidade: é ela que mantém vivos os fios que nos ligam às histórias, aos valores, aos mundos que insistem em pulsar mesmo quando tentam silenciá-los (Jannice Moraes de Oliveira CAVALCANTE; Maria Ana da Silva Morais LIMA; Pabla Alexandre Pinheiro da SILVA, 2023).

Falar de ancestralidade, para nós, não é apenas convocar um tempo longínquo. É

¹ Doutoranda em Psicologia e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Mestra em Ciências do Envelhecimento (Educação, Saúde e Qualidade de Vida) pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências do Envelhecimento da Universidade São Judas Tadeu (PPGCE/USJT). Graduada em Ciências Sociais pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (CFCH/UFPE) e em Psicologia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisadora do Laboratório de Psicologias, Coletivos e Culturas Queer (PsiCUqueer) da UNESP. Pesquisadora Transfeminista. <https://orcid.org/0000-0003-0038-609X>. E-mail: psidandaradomingues@gmail.com.

² Doutorando e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição. <https://orcid.org/0000-0002-7395-0002>. E-mail: rafael.rleite@ufpe.br.

³ Pesquisadora, transfeminista, escritora e dramaturga. Estudou Gestão de Políticas Públicas na Universidade de São Paulo (USP). E-mail: helena.brilhante.vieira@gmail.com.

reconhecer o agora como território onde pulsa um legado (político, afetivo, espiritual) que atravessa fronteiras, nomes e geografias (Angie BARBOSA, 2022). Herdamos vozes que vieram antes de nós, mas também somos a carne viva da sua continuidade: presença que insiste e memória que fabula. É nesse espírito que se inscreve esta entrevista como parte do que nomeamos artesanato teórico-crítico-sentimental, tecido aqui em diálogo com Helena Vieira. Ao caminhar com esse modo de construir pensamento e pesquisa, afirmamos que há saber nos afetos, nas pequenas sutilezas, nas palavras que tremem antes de sair da boca. Teorizar, para nós, não é afastar-se da experiência: é implicar-se nela com o corpo inteiro.

Caminhando com Suely Rolnik (2019), acreditamos que teoria e sentimento não são polos opostos, mas fios entrelaçados, capazes de articular experiências, memórias e valores culturais. Esta encruzilhada que propomos com Helena é atravessada tanto pelo rigor conceitual quanto por um jogo sensível de escuta e presença que respeita a pluralidade de vozes, temporalidades e afetos que emergem no ato de falar com alguém e ser atravessada por esse encontro. Reconhecida por sua presença em múltiplos espaços de criação, pesquisa e mobilização, Helena encarna o que chamamos aqui de uma transcestralidade viva: uma linhagem que se faz corpo, pensamento e gesto; conectando histórias, experiências pessoais e a invenção contínua de saberes (BARBOSA, 2022).

A palavra de Helena não apenas narra: ela funda, convoca, fabula. O que se transmite, neste encontro, não é um passado estático, mas uma força em movimento que reverbera no agora e acende reflexões críticas, transfeministas e decoloniais. Helena nos fala de mundos que já existem, mesmo quando ainda não foram autorizados a se nomear. Dessa forma, a palavra se reafirma como chave na constituição de identidades e na tessitura de pontes entre diferentes modos de saber (Emerson Silva MENESES, 2024; Renata CARVALHO; Brume Dezembro IAZZETTI; Ruby MASCARENHAS, 2024).

A conversa que se segue nos convida a escutar uma transcestralidade em movimento, que, ao trançar temporalidades diversas, abre veredas para o reconhecimento de histórias plurais e para a invenção corajosa de futuros possíveis. Ao trazer esta conversa no formato de uma entrevista artesanal teórico-crítico-sentimental, buscamos acolher tanto a densidade conceitual quanto a delicadeza dos afetos que atravessam os encontros, os silêncios, as pausas, os gestos e os olhares sobre o mundo. É com essa escuta viva, entre o rigor e o carinho, que abrimos a palavra para Helena.

Neste artesanato teórico-crítico-sentimental em que Helena nos mergulha, habita o gesto da fabulação crítica. E é preciso dizer que, aqui, fabular não é escapar da realidade, mas

reconfigurá-la com as próprias mãos feridas. Longe de ser um devaneio, fabular é uma aposta radical na potência de construir sentidos e futuros a partir de experiências encarnadas, marginais e dissidentes. Fabular criticamente é imaginar com o corpo e, sobretudo, com as feridas que esse corpo aprendeu a carregar. É torcer os contornos do mundo, escavar possibilidades, abrir passagem para formas de vida que ainda não tiveram lugar.

Assumimos, com Saidiya Hartman (2003), que a realidade não é um dado, mas um campo de disputa, moldado pela linguagem, pela performance, pela arte e pela política. A fabulação crítica que atravessa esta conversa com Helena abarca também os regimes de violência e dominação que estruturam o saber e os modos como as práticas disciplinares e as imagens de controle organizam o campo do possível (HARTMAN; Fernanda Silva e SOUSA, 2023; Nayara Luiza de SOUZA; Márcia Guena dos SANTOS, 2024).

É neste chão epistemológico, indisciplinado, fértil e inquieto, que se enraízam as críticas e criações forjadas por saberes transfeministas, interseccionais e decoloniais. Essas formas de pensar e sentir o mundo se constroem no entrelaçamento entre corpo, experiência, memória e linguagem. Recusam o lugar de fala como simples posicionamento individual, propondo, antes, um enraizamento radical nas estruturas que moldam as possibilidades de vida e de morte de determinados sujeitos (Boaventura de Sousa SANTOS, 2007; Viviane Vergueiro SIMAKAWA, 2015; Jota MOMBAÇA, 2021; Silvana de Souza NASCIMENTO, 2022; Larissa Ferreira NUNES *et al.*, 2024).

O que está em jogo não é a simples sobreposição de opressões, mas a produção de uma matriz de dominação que organiza as vidas a partir de vetores múltiplos e simultâneos de desigualdade (Carla AKOTIRENE, 2019; Patrícia Hill COLLINS, 2020). Como afirma a própria Helena nesta conversa, também há a deformação das categorias entre si, mostrando que as identidades não são blocos fixos, mas territórios em atrito.

As abordagens decoloniais, por sua vez, se dedicam a desmontar os alicerces do pensamento moderno-colonial. Elas denunciam a colonialidade do saber, do ser e do poder. Isto é, os modos pelos quais o colonialismo não apenas explorou territórios e corpos, mas também impôs uma lógica epistêmica eurocentrada que hierarquizou saberes e deslegitima cosmovisões inteiras: as dos povos racializados, indígenas, africanos, diaspóricos, periféricos, entre outros. A crítica decolonial desestabiliza o próprio sistema que nomeia, classifica e controla. É uma aposta em escutas outras: de saberes ancestrais, coletivos, subterrâneos e silenciados (Aníbal QUIJANO, 2005; María LUGONES, 2008, 2014; Vivian Matias SANTOS, 2019).

No entrecruzamento desses campos, os transfeminismos insurgem como força teórica e

prática que contesta o cissexismo naturalizado em muitas formulações dos feminismos clássicos e que amplia os debates sobre gênero para além das identidades fixas e das categorias binárias (Jaqueline Gomes de JESUS, 2013; Helena VIEIRA; Beatriz Pagliarini BAGAGLI, 2018). Os transfeminismos não são, ou não deveriam ser, uma mera extensão do feminismo às pessoas trans, como bem afirma Helena.

O que está em jogo é a própria reconfiguração das fundações da crítica feminista. Os transfeminismos colocam em cena a instabilidade do gênero, a produção social da identidade e os regimes de verdade que se impõem sobre os corpos (JESUS, 2013). São saberes que nascem do conflito, da dor, da recusa e, também, da criação. Nesse campo, o corpo que sofre não é apenas vulnerável: é também um corpo que pensa, que cria, que disputa os sentidos do real. Um corpo que transforma luto em linguagem, silêncio em performance, exclusão em potência. Um corpo que teoriza a partir da ferida e que não separa a ferida do pensamento (Raíssa Éris GRIMM, 2016; MOMBAÇA, 2021).

Por isso, para nós, o saber transfeminista é um saber artesanal feito na urgência, no imprevisto, no entre. Entre a rua e a universidade, entre o cuidado e o embate, entre o amor e o trauma. É também um saber sentimental, porque não teme os afetos: os convoca como parte legítima do processo teórico. Como nos convida a pensar Mombaça (2021), trata-se de acolher as nossas quebras e rastrear, a partir delas, “as forças que se precipitam para fora (e além) dos ideais normativos de gênero, sujeito e coletividade” (p.21).

Não há o propósito de “diagnosticar o bem ou o mal de uma experiência coletiva desastrosa”, como reitera Mombaça (2021, p.25), mas de perguntar: quais forças e movimentos de vida tornam possível o encontro? Pensar, portanto, é sentir e sentir, aqui, é um gesto político radical.

“Percebo, pela primeira vez, como é existir num mundo que não tem lugar para você existir”: Trajetórias Políticas, Fabulação Crítica e Imaginários de corpos Trans-Travestis

HELENA:

Eu posso dizer que a transição me trouxe demandas políticas, porque eu percebo, pela primeira vez, como é existir num mundo que não tem lugar para você existir. Lembro que, no primeiro dia que andei com uma roupa de mulher na rua, foi no centro de Fortaleza, de dia, e

me tacaram uma fruta de dentro do ônibus. E aí eu tentei pegar um táxi, e o táxi me recusou. [...] Posso dizer que a minha relação com aquele território mudou de uma maneira quase imediata.

Nessa época eu “me montava”, saía da casa da minha avó vestida de menino, e me montava no banheiro do *shopping*. E aí foi que começou a fazer sentido essa coisa do ativismo. Quando comecei a transição, comecei a me perguntar: por que isso estava necessariamente acontecendo comigo? Não se trata de “por que eu?” ou “por que isso acontece comigo?”, mas sim “o que é que esse processo diz sobre mim?”. Então, eu fui ler a teoria *queer* com os instrumentos que eu tinha. Eu lembro que organizei autor por autor que a Butler (2015) citou no “Problemas de Gênero” e fui atrás de lê-los. Então eu gastei mais de um ano nesse livro.

Entreí no PSOL, influenciada pela teoria *queer*, o que gerou, dentro do partido, muitos embates. Acabei trabalhando na assessoria de um deputado fazendo política para travestis no Ceará, me relacionando com os movimentos organizados, com essa justiça crua. Fui candidata a deputada federal em 2018 e, logo após, candidata a prefeita de Fortaleza. Começamos a pensar o que chamamos de *travapolitik*, como oposição à *realpolitik*. Essa ideia de uma *travapolitik*, uma política que tentava fugir de algumas convenções do espaço político e que tentava não se docilizar.

A política é performativa. Cada ato tem alguns efeitos que, em alguma medida, transformam o real. Quando alguém fala “travesti”, você fecha os olhos e imagina uma pessoa na rua, com uma navalha, “fazendo ponto”. Quando alguém fala “prefeito”, você imagina um cara de barriga grande, com mais de 50 anos e velho. Quando alguém fala “uma travesti prefeita”, isso abre um imaginário que não pode ser desimaginado. Como as pessoas dizem nas redes sociais, elas “não podem desver”. Nesse campo de possibilidades, a travesti pode ser prefeita. Acho que a transformação desse universo imaginário sobre a travesti é fundamental para a redução da violência contra a população trans.

A violência contra a população trans não é uma violência que tem a ver só com sua permissão ou não. Não basta que seja crime, porque tem a ver com o estatuto ontológico concedido àquela forma de vida. Então, enquanto as imagens que povoam e organizam a ação das pessoas no mundo forem imagens vinculadas a figuras danosas, essas figuras vão poder ser mortas. Porque matá-las é “fazer um bem ao mundo”. Matar “aquele que é danoso” é “fazer um bem ao mundo”. Então, eu acho que essa permissão tácita de eliminação das travestis tem a ver com esse universo que constitui a vida da travesti como uma vida desprezível.

Para transformar esse imaginário é preciso que nos engajemos para produzir outras

imagens, outros imaginários, outras aparições. É preciso poder imaginar outros imaginários que possam permitir a fabulação de futuros outros, ou essa ideia da fabulação crítica. Só que os imaginários não nascem do nada. Nós estamos condenados ao real. Nós não escapamos do real. Até o delírio está condenado ao real, porque você só delira com o que você já viu, com o que você já experimentou. Então, você não tem como fazer fabulação crítica se não a partir de imaginários que antes foram aspectos ou pistas do real. E isso é política.

O outro lugar que minha carreira e trajetória está, é nas artes. Nele me encontrei, inclusive, para conseguir produzir imagens também. E essa produção de imagens passa pelo teatro. O primeiro texto de teatro que eu escrevi foi um texto para um espetáculo sobre homens trans, sobre transmasculinidades e chamava-se “Histórias Compartilhadas”, que foi de 2016. Era uma performance documental ficcional.

Tinha, em dado momento, uma cena ao fundo do ator pornô trans Buck Angel transando com uma travesti. O vídeo é incrível, porque a travesti fala “você não sabe o que eu tenho aqui”, porque ela tem um “pau”. E aí ele fala “ah, mas você também não sabe o que eu tenho aqui”. E aí, na cena, ela “come” ele. As pessoas sempre imaginam que um homem “come” uma mulher, ou que um homem “come” outro homem. O homem ocupa sempre esse lugar. Mas ali, você tinha uma travesti. As pessoas se assustavam muito.

Eu acho que você não tem como ter contato com a teoria *queer* e com o pensamento decolonial e virar automaticamente decolonial e automaticamente *queer*. Mas alguma coisa em você precisa ser contrariada, porque nós não fomos criados assim. Alguma coisa tem que parecer errada, alguma coisa que te pareça ser ruim, e você, mesmo assim, insiste nela, porque ela está em ti. Ela vai te incomodar. Acho que esse incômodo ativo é importante. Se nada está te incomodando, é porque você está muito protegido de alguma maneira.

“Onde é que estavam as travestis?”: Decolonizar a Memória e a Imaginação Política a partir do Feminismo Decolonial

HELENA:

Tradicionalmente, a gente costuma pensar o feminismo decolonial como aquele que vai surgir a partir do pensamento da escola da modernidade/colonialidade, do Quijano (2005, 2007) etc. Então, María Lugones (2008, 2014) percebendo que na noção de colonialidade do Quijano (2005, 2007) havia um problema (ele considerava várias categorias, mas não incluía a de

gênero), faz uma leitura e diz “olha, falta gênero”. E aí ela começa a repensar a história, inclusive mostrando como essa categoria, o gênero e suas relações, constituem formas de dominação da colonização.

Em “Rumo a um Feminismo Decolonial”, a Lugones (2014) diz que os colonizadores, quando criam o sexo nos indígenas, ou melhor, o sexo-gênero (vou falar indistintamente aqui, porque não importa, nesse caso, a distinção), eles fazem isso separando homens e mulheres, colocando em oposição, e de um jeito que permitia a produção desse sistema de gênero e a organização disso. A implantação dele funciona como a implantação da igreja, da polícia e do pacto colonial. Também é uma forma de dominação.

A gente pode pensar que talvez o feminismo decolonial tenha nascido desse pensamento. Mas acho que ele é muito anterior a isso. Outros feminismos decoloniais hoje vão dizer isso. A própria Lugones dizia. Ela fundou o GLEFAS⁴ e temos hoje a Ochy Curiel e a Yuderkys Espinosa, que vão pensar também. E existem outras pensadoras, como a Cherríe Moraga e a Gloria Anzaldúa, que vão pensar esse feminismo de fronteira, esse feminismo *chicano*, esse feminismo de um corpo que parece não ter lugar⁵.

Então, eu acho que o que define o feminismo decolonial, de certa forma, é uma contradição. E a contradição é esta: isso que nós chamamos de “feminismo” é, em si, uma invenção colonial. É um feminismo civilizado, que se inventa como feminismo, como teoria, como o pensamento do movimento do Norte no mundo colonizado. Mesmo o feminismo negro, acho que a Lugones (2010) vai dizer isso, ela diz em dado momento quando se dirige às feministas negras: é preciso lembrar que, em relação a nós, existe uma diferença fundamental com o imperialismo. Mesmo o feminismo negro dos Estados Unidos está numa relação de poder conosco, no sentido de que também é uma relação imperialista, etc.

⁴ O Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) é um coletivo político e acadêmico influenciado pelo pensamento da filósofa argentina María Lugones, especialmente por suas contribuições ao feminismo decolonial latino-americano.

⁵ Ochy Curiel é uma teórica feminista, cantora e antropóloga social afro-dominicana, cofundadora do GLEFAS. Yuderkys Espinosa Miñoso é filósofa, escritora e pesquisadora feminista decolonial e antirracista da República Dominicana. Cherríe Moraga é escritora, poeta e ativista chicana nos Estados Unidos, importante voz do feminismo lésbico e latino. Gloria Anzaldúa foi teórica, escritora e poeta norte-americana, reconhecida por seus trabalhos sobre fronteiras culturais, feminismo chicano e teoria queer.

Nisso, eu acredito que o que primeiro caracteriza o feminismo decolonial é essa contradição. O segundo ponto que o caracteriza é a busca por entender as formas de luta e as formas de resistência das mulheres latino-americanas. Eu não vou falar das mulheres do Sul Global, porque acho que a ideia de “decolonial” é muito marcada pelo pensamento latino-americano.

Quando a gente fala da Spivak, ou da Chandra Mohanty, ou de outras indianas, estamos falando de pensamento pós-colonial⁶. Quando falamos das africanas, também estamos falando de pensamento pós-colonial. Tem algo no decolonial, que são essas mulheres que escreveram em espanhol, pensando a realidade daquele lugar (as mulheres dali) que escreveram a partir de autoras e pensadoras de lá.

Eu sempre gosto de citar a luta da Domitila Barrios de Chungara que foi, na verdade, uma revolucionária, uma militante camponesa da Bolívia. Ela vivia em um lugar chamado Minas Siglo XX. Os homens trabalhavam nas minas e ela era uma dona de casa. Só que esses homens eram altamente explorados e eles não se organizaram numa luta marxista. Foi a Domitila quem organizou as donas de casa para resistir à opressão. E ela organizou essas mulheres sendo, por exemplo, analfabeta. O livro que conta a história dela é muito bom. Chama “Se me deixam falar: testemunho de Domitila Barrios de Chungara, uma mulher da Bolívia – 25 anos depois” (CHUNGARA; Moema WIESER, 1979).

Teve um momento em que ela [Domitila] foi chamada para um encontro na ONU e, quando tentou falar, disse “se me deixam falar [...]”, porque não deixavam ela se expressar; afinal, era mulher, indígena e falava pouco. Foi uma repórter brasileira quem escreveu esse livro. A Domitila falava, e ela, a repórter, editava. Essa repórter se chama Moema Wieser. Essa é uma luta e ela não tinha marxismo, não tinha nada, mas as mulheres se organizaram a partir dos seus saberes [...].

Eu acho que tem, e talvez isso seja algo importante na construção do feminismo decolonial, uma necessidade de descolonizar a nossa memória. De olhar onde é que essas mulheres resistiram e o que essas mulheres fizeram. No meu caso, o trabalho mais importante

⁶ *Gayatri Chakravorty Spivak é uma crítica literária e teórica indiana, autora do ensaio Can the Subaltern Speak? (1988), texto central nos estudos pós-coloniais. Chandra Talpade Mohanty é uma teórica feminista pós-colonial cuja obra problematiza a universalização da categoria “mulher” nos feminismos ocidentais, propondo uma perspectiva transnacional ancorada nas articulações entre gênero, raça, classe e colonialismo.*

nesse sentido foi sobre travestis durante a ditadura. Isso acabou virando um espetáculo de teatro, mas começou como uma pesquisa. Quando li o livro do Renan Quinalha e do James Green (2021), “Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade” (que reúne documentos da Comissão Nacional da Verdade), me veio uma pergunta: “tá, mas e as travestis?”. No livro, eu encontrava histórias de gays, mas não via histórias de travestis. E eu queria saber “por que elas não estavam ali? Onde é que estavam as travestis?”.

Houve, na época, um debate historiográfico em torno da questão do anacronismo. Muitos argumentavam que não fazia sentido falar em travestis durante a ditadura, já que a categoria ainda não estava consolidada. Mas o capítulo que escrevi com Yuri Fraccaroli, para o livro “História do Movimento LGBT no Brasil” (QUINALHA; GREEN, 2018), propõe justamente refletir sobre as práticas de “travestimento” naquele contexto como expressão de uma identidade em construção. Hoje, vemos um campo cada vez mais consistente que afirma a presença das travestis na ditadura e reivindica essa memória como parte da história política do país.

Nas práticas de “travestimento” operavam uma distinção na forma como a violência era recebida. Os “viados” que se “travestiam” cotidianamente sofriam um tipo de violência que aqueles que não se “travestiam” não sofriam. Essas práticas hipotéticas de “travestimento” talvez já fossem suficientes para afirmar a existência de travestis. Em um outro texto, numa coletânea da Universidade Federal de Alagoas, discuto a categoria “homossexualidades” usada pelo James Green (2000) porque ela faz supor que houvesse uma homogeneidade entre todos os “desviantes”. E eu argumento que as diferenças intergrupais são tantas que não dava pra reunir todo mundo sob a categoria de “homossexualidades”, mesmo no plural (VIEIRA, 2023).

“O compartilhamento das nossas vulnerabilidades é a nossa força”: A Travestilidade como uma história sem heroínas e um modo de vida fronteiriço

HELENA:

Eu não tenho essa ideia de um grande herói e de um grande mártir. Quando a gente olha pra história da ditadura, é uma história profundamente masculinista. Reescrever a história da ditadura a partir de uma perspectiva feminista, de um feminismo decolonial e de um transfeminismo decolonial, é também reescrever uma história que não precise de heróis. Eu sempre penso nos filmes de super-herói, em como a cidade fica depois que o “Superman” vence

o vilão: os prédios estão destruídos, os carros revirados e as ruas em ruínas. Às vezes, teria sido melhor se o herói nem tivesse aparecido porque os heróis custam muito à sociedade.

Podemos dizer com isso que as travestis fazem parte de uma história sem heroínas. Algumas histórias são perversas, outras são básicas e outras até golpistas, mas todas são profundamente inventivas para sobreviver. E essa inventividade nasce justamente de habitar uma zona de morte. Ela nasce da coligação entre vulneráveis. E esse é um ponto importante para o nosso presente: o compartilhamento das nossas vulnerabilidades é a nossa força.

O Pajubá, por exemplo, nasce da aliança das travestis com os povos de terreiro, quando muitas delas passaram a habitar os territórios de axé como forma de proteção contra a polícia. Porque, naquela época, era crime “se vestir de mulher”. As delegacias de “bons costumes” e “vadiagem” prendiam travestis por isso.

Eu conversei com uma travesti do Ceará, a Tina, que infelizmente faleceu na pandemia de Covid-19. Ela contava que, entre elas, decidiam quem ia fazer o guarda se apaixonar. Porque quando eles vinham prender, elas conseguiam seduzir o guarda e trocar sexo pela liberdade das outras. Tinham, inclusive, uma espécie de cronograma dessas trocas. Então, vejam: aquele sexo que era mercadoria de trabalho era também mercadoria de trocas de sobrevivência com a polícia.

Outro ponto era a forma como elas corriam. A Tina me contava, por exemplo, que elas corriam pelas cidades e tinham um jeito próprio de correr para que a polícia não as achasse. Haviam mapeado as vielas, sabiam qual laje dava pra pular e qual muretinha dava para saltar. Era um jeito de correr que era também um jeito de sobreviver. O modo de construir a identidade no espetáculo também era muito singular. A Tina tinha uma coisa muito interessante: escolheu o nome “Tina” pensando na Tina Turner. Mas uma amiga dela, também travesti da rua, disse que, se usasse esse nome, a Tina Turner poderia processá-la por plágio. Então, ela se nomeou Tina McGyver. Mas passou a vida toda meio que se montando como uma referência da Tina Turner.

Eu acho que essa memória (a memória dessas outras pessoas que resistiram, que inventaram seus corpos, que criaram modos próprios de viver) é muito importante na construção de outros saberes. Como é que elas se cuidavam? Como se hormonizavam? Como se apoiavam nas crises? Existe ali uma tecnologia de vida. E eu penso que o feminismo decolonial precisa ser um feminismo que não olhe apenas para as mazelas das mulheres latino-americanas, mas que busque, nas formas de viver dessas mulheres, formas de vida esquecidas.

Não é como se o mundo estivesse em crise e as respostas simplesmente não existissem.

Talvez elas sempre tenham existido, só que ao lado de sujeitos que a gente nunca olhou como capazes de produzir respostas. Acho que isso é um pouco o que eu entendo como central nesse pensamento decolonial.

E aí vem o terceiro ponto, que é a fabulação. A fabulação e a ficção científica, ou até outras ficções, que nem sempre são científicas como contraponto à ideia de um feminismo da forma, de um feminismo da razão. Porque esse feminismo da razão opera dentro dos marcos da racionalidade moderna. E, nesse caso, quando a gente fala em razão, a gente tá falando dessa razão moderna que não é, por exemplo, o que os gregos entendiam como razão. É outra coisa. Uma razão que é delimitada, que é circunscrita pela lógica, pela linguagem. É aquilo que o Ludwig Wittgenstein (2009) diz: o limite da linguagem é a lógica e o limite do pensamento é a linguagem.

Então, quando a gente pensa o feminismo da razão, nesse caso, está pensando um feminismo que tem seus limites nos sentidos produzidos por esse mundo. Quando a gente olha para povos que não tiveram suas histórias contadas, ou para experiências que não foram narradas, talvez a gente abra um outro campo de possibilidades, um outro campo de possíveis, para outras formas de contar histórias. Para outras formas de pensar o mundo. Então, acho que tem aí um certo espaço na fabulação crítica.

Acho que o feminismo decolonial não dá, necessariamente, respostas agora. Ele dá provocações e práticas. Outros apanhados teóricos dizem isso: é impossível um feminismo decolonial sem práticas políticas transformadoras. E essas práticas só podem existir quando você está no interior dos movimentos e das demandas da vida real. Não dá pra fazer feminismo decolonial só na academia. Você pode até pensar que está fazendo, mas, sempre que achar que fez, ele já se desfez de você. Ele é fugidio. Não tem a ver com conhecimento institucionalizado.

Mas tem outra coisa que eu acho importante dizer: decolonizar o pensamento feminista não significa jogar fora tudo o que o Norte produziu. Eu sempre falo isso, até porque gosto muito de todas as autoras que li: sejam francesas, americanas ou outras, acho que é muito importante a leitura delas. Inclusive, porque não dá pra construir uma crítica sobre nenhuma delas sem conhecê-las profundamente. Eu sempre falo algo quando escuto “*ah, não vou ler Marx porque quero decolonizar*”. Bem, se você não lê, não tem o que decolonizar. Se você não sabe, não tem o que decolonizar.

Infelizmente, ou felizmente, isso é muito importante: decolonizar não é se desfazer do Norte, porque nós somos constituídas tanto pela violência colonial quanto pela resistência dos colonizados. Aquilo que é do Norte também nos constitui. E nós não podemos nos desfazer

disso, porque não podemos desfazer o que a história já fez conosco. No nosso corpo habitam algozes e vítimas. E isso é terrível, porque é verdade. Então, no fundo, trata-se de inventar um modo de vida que não seja nem o dos nossos antepassados que foram destruídos, nem o dos nossos antepassados destruidores. Mas um modo de vida fronteiro ou, como vai dizer a Gloria Anzaldúa (1987), uma consciência mestiça.

“Os corpos *cyberpunks* somos nós”: Corpos em Disputa, Colonialidade de Gênero e Cisgeneridades Precárias

HELENA:

A colonialidade de gênero não opera só ao dizer o que é um homem e o que é uma mulher, mas também ao definir como é esse corpo de homem ou como é esse corpo de mulher, e na forma como a gente percebe esse corpo, como a gente percebe o nosso próprio corpo. Eu já conheci algumas travestis e mulheres trans que “destransicionaram”. E é muito interessante porque, para muitas delas, a “destransição” não significa dizer “eu sou um homem”. Para a maioria, o que elas dizem é: “eu não consegui ser mulher”. E esse “não conseguir ser mulher” tem a ver com o fato de que a mulher que aprendemos a imaginar é uma mulher que nós, mulheres trans, jamais seremos.

Então, se você não desloca essa imagem do que é ser mulher, você nunca consegue dizer que é uma. Porque existem distâncias que são intransponíveis. Então a gente inventa um jeito de produzir essa imagem e começa a inventar outras imagens. A colonialidade nos prende a certas formas de pensar o gênero e de pensar o corpo e a gente não escapa disso. A gente não escapa do poder. A mulher que é produzida como imagem a ser conquistada é uma mulher vulnerável. E mesmo a mulher “super gostosa”, essa também não é uma imagem normativa de mulher. São as mulheres de “comer” e não são as mulheres de “casar”.

Então, a colonialidade de gênero vai organizar um conjunto de hierarquias entre os corpos femininos, dentro do próprio gênero. Vai da imagem mais sacrossanta até a mais “*cyberpunk*”. E aí, vamos dizer que os corpos “*cyberpunks*” somos nós, mulheres trans. A Eva, por exemplo, é aquela mulher magrinha, branca, de traços finos e aparência frágil. Quanto mais essa hierarquia é produzida, mais a gente vê disputa, inclusive entre esses corpos. As mulheres mais abaixo nessa hierarquia, que são as mulheres negras e as mulheres trans, são frequentemente animalizadas.

E isso é muito interessante, porque o reconhecimento do corpo, ou das dimensões corporais desse “corpo grande” da mulher negra, já animalizou esse corpo antes. Quando a gente lembra da história da Vênus Negra (a chamada Vênus Hotentote), da Saartjie Baartman, o corpo dela foi exposto ainda em vida como uma “mulher-macaco” em *freak shows*. Por quê? Porque ela tinha uma bunda grande e peitos grandes que as inglesas nunca tinham visto. E isso é muito marcante: esse corpo mais volumoso e esse corpo mais formoso é considerado vulgar.

Tem um trabalho que a Lugones (2008) faz, de um jeito até meio cômico, que é pensar como seria possível produzir uma aliança entre todas essas mulheres que são hierarquizadas dentro da comunidade de gênero. E aí ela vai dizer que se a mulher de cor (a mulher latina, a mulher negra e a mulher indígena) é um “cachorro vira-lata”, a mulher branca é o “*poodle*” da casa. Nenhuma das duas é humana, porque ambas são sempre definidas em função do homem. E mesmo os homens também têm sua humanidade organizada dentro da hierarquia de gênero que a colonialidade produz.

É bom lembrar que, quando falamos em colonialidade, estamos falando da produção de hierarquias a partir da modernidade. O que raramente se diz é que a primeira coisa que a colonialidade faz é produzir uma hierarquia entre modernos e primitivos e entre brancos e negros. Esse é o primeiro grande acontecimento da colonialidade e da modernidade. Então, a colonialidade vai sempre produzir uma hierarquia e a de gênero vai produzir uma hierarquia entre homens e mulheres, mas também uma hierarquia entre mulheres e entre homens.

Nessa hierarquia entre homens, temos os homens que vão ser animalizados: os homens negros. E essa animalização é muito importante, porque, quando olhamos para o jovem periférico e supomos que ele seja bandido, isso não diz respeito somente ao racismo. Diz também respeito à hierarquia de gênero que aquele corpo ocupa, porque aquele corpo vai ser desumanizado por ser negro, racializado e pobre também.

A humanidade, ou a noção de humanidade, é algo a ser atingido. Eu acho isso muito importante, porque é isso que norteia a discussão sobre os direitos humanos. Quando se diz que existe uma parcela da sociedade que é contra os direitos humanos, eu digo: isso é falso. O que existe é uma parcela da sociedade que não reconhece a outra parcela como humana. Porque a discussão é: “quem é que pode ser humano para acessar os direitos humanos?”. Esse jovem negro não pode ser humano. Essa travesti não pode ser humana. E aí você tem um homem gay afeminado e outras hierarquias que se constroem.

Por isso que a colonialidade é uma lógica que opera dentro de outra lógica e uma repetição sem fim. Porque entre as mulheres negras vai se produzir hierarquia, entre as mulheres

trans vai se produzir hierarquia, entre os homens, entre os homens negros e entre os homens gays. E essas hierarquias estão todas funcionando e operando ao mesmo tempo. Elas resvalam umas nas outras. E este resvalamento de uma hierarquia na outra não é tão bem captado pela noção de interseccionalidade, como vai dizer a Maria Lugones (2008), mas é melhor compreendido quando a noção de colonialidade se une à de interseccionalidade.

Daí, conseguimos perceber que, por exemplo, um homem negro gay, o ser gay dele, vai ser afetado pela forma de ser negro [...]. Um homem gay branco e um homem gay negro não são igualmente gays. Porque a forma do homem negro ser gay vai ser afetada por sua negritude. Assim como a forma de ser homem vai ser afetada por sua homossexualidade e por sua negritude.

Nesse contexto, Sofia Favero (2020) e eu desenvolvemos um conceito que chamamos de cisgeneridades subalternas. Ser negro e ser gay afeta essa cisgeneridade de um jeito que você vai encontrar, na constituição dela, experiências de subalternidade. O homem gay, diante do homem hétero, será sempre “menos homem”. Então, a masculinidade do homem gay vai ser uma masculinidade precária, assim como a própria negritude dele vai ser uma negritude precária se ele for um gay afeminado.

Não se trata só de pensar categorias lado a lado, mas de perceber como uma categoria “deforma” a outra. Um homem gay cisgênero não é cisgênero da mesma forma que um homem hétero cisgênero, porque a homossexualidade “deforma” a cisgeneridade. A negritude “deforma” a cisgeneridade. E, nesse processo, vai se produzindo uma outra forma de ser, uma singularidade, uma experiência subalterna dentro da própria cisgeneridade.

Acho que isso é muito importante para a construção de alianças, porque, se a gente define o outro sempre com base naquilo que ele tem de dominante, a gente não consegue se aliar. A gente se “desalia”. As alianças não se constroem pelas forças, mas pelas vulnerabilidades compartilhadas. Como é que a gente faz amigo? A gente faz amigos quando compartilha o que tem de mais querido, quando divide um segredo e quando se expõe. As alianças políticas também só se constroem assim: pela partilha das fragilidades, não das fortalezas.

Quando alguém te vence num jogo, você não vira amigo dessa pessoa, porque os nossos aspectos de força e de dominação não geram empatia e não geram coligação. Então, é preciso que eu olhe para um homem gay e não o defina só pela masculinidade que ele carrega, mas pela precariedade que ele vive, porque é essa precariedade que nos aproxima. E é isso que eu estou pensando como forma de burlar a colonialidade de gênero, porque, se a colonialidade de gênero

produz hierarquias, a gente precisa desestruturá-las. E desestruturar essas hierarquias também passa por reduzir as diferenças, pegar aquele que se pensa superior (“você se acha superior?”) e jogar esse pensamento no chão junto com a gente.

Outra coisa, a colonialidade de gênero também é uma colonialidade do ser, porque ela constrói uma forma de percepção. Então, eu sempre digo assim: o gay afeminado que se percebe superior à travesti, ele precisa ser destituído dessa ilusão, porque só quando ele for destituído dessa ilusão é que essa hierarquia vai ser desordenada. Eu lembro que uma vez fui gestor (ou gestora? Eu nem sei falar no passado, é complicado, porque eu estava em transição) de um centro educacional. Quando estive na gestão, eu era um “menino” gordo e afeminado e os meninos me zoaram muito ali. Eram meninos da favela que tinham invadido o espaço.

E aí eu lembro que fiz uma coisa, eu nem conhecia teoria nenhuma, mas falei assim “da mesma forma como vocês estão me zoando agora, vocês também vão ser zoados em algum momento, porque vocês são negros e são pobres. Então, se vocês não querem isso pra vocês, não façam isso com os outros”. Porque é isso: desordenar a hierarquia que a colonialidade produz é também pôr fim às ilusões de dominação daquelas pessoas que nem dominadoras são de verdade, são só iludidas. É uma ilusão de dominância que precisa ser posta abaixo.

“A gente tem uma perspectiva diagonal. atravessamos os lados”: transfeminismo decolonial, a desnaturalização radical das identidades e a experiência travesti como sabedoria encarnada

HELENA:

Eu sempre acho que, pra gente criar um feminismo novo, é preciso que exista algo que seja exclusivo ou, pelo menos, uma contribuição que seja própria dessa perspectiva. Quando eu leio, por exemplo, o “Manifesto Transfeminista” da Emi Koyama (2003), o que eu vejo ali é só um feminismo cis adaptado para pessoas trans. Então, não enxergo grandes contribuições além da ideia de dupla opressão (transfobia e misoginia), mas isso também não é necessariamente algo novo.

Eu sinto que falta cor, sabe? Falta algo mais vivo, mais encarnado, que venha da experiência trans, porque eu acho que esse é o ponto. Tem algo na experiência trans que é único e que constitui uma perspectiva singular que é o fato de a gente ter atravessado o mundo dos gêneros. Nenhum outro feminismo pode ser pensado a partir de um corpo que esteve, em algum

momento, no mundo masculino e depois foi para o feminino, ou o contrário, ou para um terceiro lugar. A gente tem uma perspectiva diagonal. Atravessamos os lados. E atravessar os lados significa muita coisa, porque a gente percebe coisas que ninguém além de nós foi capaz de perceber.

Há uma diferença na forma como somos ouvidas antes e depois da transição. Quando eu falava num partido político antes da minha transição, eu era ouvida com muito mais facilidade. Depois, o esforço para ser ouvida foi assombroso. As feministas até falam sobre isso, mas, só quem experimentou ambos os lugares (ainda que dentro de uma masculinidade precária, como é o caso da maioria de nós), é que consegue fazer esse trânsito.

Esse tema é sempre polêmico, porque muitas travestis e mulheres transexuais se recusam terminantemente a discutir o período que antecede a transição, o período do “falecido”, do “eu que não era eu”. Mas, infelizmente, é um período que existe na vida de todas nós e não tem como não fazer as pazes com ele. Eu costumo dizer que aquela pessoa foi quem ficou grávida de mim. Eu estive grávida da Helena por vários anos. “Me pari”. Inclusive, com um processo hormonal muito parecido com o da gravidez [...]

E acho que esse é o ponto: a gente precisa elaborar, do ponto de vista feminista, a experiência trans. Precisamos perguntar: o que nossas experiências podem dizer ao mundo e ao feminismo? A desnaturalização radical. A descorporificação radical. E eu acho que isso está nas nossas práticas cotidianas. Sempre digo: as piadas sobre gênero que nós fazemos são muito mais ricas do que muito texto transfeminista. Você brinca, quando vai comprar hormônio, e diz “ai, eu queria comprar meu gênero”. Quantas de nós já não fizeram essa piada? Ou quando a gente diz “nossa, estou suando, parecendo um tonhão”. Quantas de nós já não disseram isso?

Porque é isso: inventar um corpo. Inventar um lugar para esse corpo. Eu acho que essa inventividade, que desnaturaliza e desmaterializa radicalmente o corpo, é muito importante, porque o corpo que se desmaterializa, se rematerializa [...]. A gente aprende, porque a gente nasce de uma cultura “viada”, inclusive. Eu acho que isso não tem como negar, a lidar com gênero de uma maneira que é muito própria. E eu acho que tem essa desimportância, porque o gênero é, na experiência travesti, ao mesmo tempo sumamente importante e, ao mesmo tempo, profundamente desimportante.

Se a gente continuar levando o gênero tão a sério, a gente vai enlouquecer. No começo, quando você está levando tudo muito a sério, você fica assim “ai, nossa, a textura do meu

chuchu⁷, o que será que passa pra tirar essa textura?”. Porque não é assim que deveria ser a textura da pele de mulher. A colonialidade está toda ali, mas, em dado momento, não dá mais, porque a gente vai inventando outro corpo e outro gênero.

Eu acho que essa experiência precisa ser o centro do transfeminismo, porque é a riqueza da nossa experiência. Senão, a gente só passa a fazer feminismo negro e feminismo interseccional, entende? Acho que essa é uma crítica que eu tenho feito a muito do que tenho lido como transfeminismo, porque parece só um feminismo de sinal invertido. Você tira uma palavra, coloca a palavra “trans” e pronto. Acho que esse é o ponto.

Outro ponto é que a gente precisa considerar a história das feministas brasileiras. Nossa forma de pensar e de fazer luta não tem nada a ver com a da Emi Koyama. E é por isso que eu penso que um “transfeminismo decolonial”, talvez, esteja muito mais vinculado ao que é um pensamento travesti. Um pensamento travesti que vai olhar pra uma “radfem”, quando ela disser “você não é mulher?”, e vai responder “mas você também não. Nenhuma de nós é. A diferença é que você acha que é de verdade”. Não precisamos, e nem vamos, entrar em briga pra dizer que é mulher, porque isso não faz sentido, entende?

A gente diz que ser mulher é uma questão de reconhecimento, de ter direitos, de acessar aposentadorias e de acessar hormônio (que é caro. O corpo é caro). Isso tudo tem a ver com uma dignidade prática na vida. Mas, conceitualmente, eu sempre digo: o transfeminismo precisa dizer que não existe esse negócio de “se sentir mulher”. Eu não me sinto mulher e nenhuma mulher “se sente” mulher. As pessoas só se sentem a si mesmas. Você só sabe se sentir você, ele só sabe se sentir ele e eu só sei me sentir eu. E, se isso que eu sinto é ser homem ou mulher, eu vou saber por aproximação e por conforto, sabe? São outras dinâmicas do mundo.

Eu acho que essa é um pouco a riqueza do transfeminismo que nós temos perdido e isso dentro de uma demanda quase essencialista por representação. Mas, se eu não fico atenta, quando vejo, já estou essencializando. A gente não escapa disso. Acho que temos que assumir uma postura crítica sobre essas coisas, sobre o quanto nos apegamos a esses delírios coloniais (“o que é a mulher. O que é o homem”). E o transfeminismo é, no melhor dos sentidos, o contraste desses delírios. Se ele estiver calcado nas nossas experiências, ele é isso: contraste de

7 No Pajubá, “chuchu” refere-se à textura dos pelos na pele do rosto ou aos próprios pelos faciais de mulheres trans e travestis. O Pajubá é um dialeto criado por travestis e mulheres trans, amplamente difundido na comunidade LGBTQIA+, a partir de seus espaços de sociabilidade, estratégias de sobrevivência e das “pistas” de trabalho, onde se constituíram redes de afeto, resistência e comunicação própria (Brume Dezembro IAZZETTI, 2021).

delírios [...]

A gente está sempre tentado pela essencialização e pela cristalização. Não é que a gente tenha o máximo poder de identidade, mas é que o uso reiterado de uma metáfora faz com que ela perca o seu caráter metafórico. Então, por exemplo, se eu falo “embarcar hoje”, alguém pensa em barco? Não. O uso metafórico para “embarcar no avião” ficou tão comum que “embarcar” virou “entrar no avião”. Usamos tanto essa palavra que o seu caráter ilustrativo se perdeu e ela se transformou na própria palavra que significa entrar no avião.

Dessa mesma forma, as nossas práticas subjetivas de luta também se cristalizam. Elas são tão utilizadas, se cristalizam tanto, que se transformam numa nova tradição e aí se reessencializam. O transfeminismo, nesse momento (acho que a saída por um transfeminismo decolonial), vai pegar a história das travestis, as questões das travestis latino-americanas, a construção de práticas de resistência, práticas e poéticas de resistência e a desnaturalização radical dos corpos de homens e de mulheres.

Por exemplo, o maior perigo que uma travesti oferece para um homem não é o seu desejo. Muitas pessoas dizem assim “ah, um homem hétero olha pra uma travesti e pensa ‘será que eu sou hétero ou não, por desejar esse corpo?’”. Não é isso. É porque ele olha para aquele corpo e pensa: “meu corpo também pode virar você. Aquele corpo é um corpo de mulher. O meu também pode ser”. Então, a certeza de que o corpo dele é originalmente masculino se desfaz frente ao corpo que foi originalmente masculino e mudou. É esse o perigo.

A gente propõe uma desnaturalização radical. É nesse ponto que a experiência trans, quando elaborada teoricamente, é uma crítica à cisgeneridade. Acho que essa é a importância para a crítica ao conceito de cisgeneridade: justamente a desnaturalização radical das identidades. Não existe identidade natural.

Referências

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BARBOSA, Angie. “Transcestralidades: trauma, violência e futuro fora do parentesco”. Ruído Manifesto [online]. 2022. Disponível em <https://ruidomanifesto.org/transcestralidades-trauma-violencia-e-futuro-fora-do-parentesco-por-angie-barbosa>. Acesso em 01/04/2025.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, Renata; IAZZETTI, Brume Dezembro; MASCARENHAS, Ruby. “Precisamos trapacear a língua”: entrevista com Renata Carvalho”. Revista Anômalas, Catalão, v. 4, n. 1, p.

180-199, jan./jun. 2024. Disponível em <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/ra/article/view/74844>. Acesso em 02/04/2025.

CAVALCANTE, Jannice Moraes de Oliveira; LIMA, Maria Ana da Silva Moraes; SILVA, Pabla Alexandre Pinheiro da. “Retórica sentimental e Nauasakiri: diálogos entre memórias, oralidade e discurso”. *Revista Norteamentos*, Sinop, v. 16, n. 42, p. 116-132, jan./jun. 2023. Disponível em <https://doi.org/10.30681/rln.v16i42.10749>. Acesso em 05/04/2025.

CHUNGARA, Domitila Barrios de; WIESER, Moema. *Se me deixam falar: testemunho de Domitila Barrios de Chungara, uma mulher da Bolívia – 25 anos depois*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade como crítica social*. Tradução de Tarsila Oliveira. Salvador: EDUFBA, 2020.

FAVERO, Sofia. “Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato”. *Bagoas: Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, Natal, v. 13, n. 20, p. 169-197, jun. 2020. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/18675>. Acesso em 25/03/2025.

GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000.

GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (Orgs). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

GRIMM, Raíssa Éris. “A violência cisgênera e suas hierarquias”. *Centro de Pesquisa Transfeminista* [online]. 2016. Disponível em <https://transfeminismo.org/a-violencia-cisgenera-e-suas-hierarquias/>. Acesso em 01/04/2025.

HARTMAN, Saidiya; SOUSA, Fernanda Silva e. “‘Eu não sou uma nota de rodapé para o pensamento de grandes homens brancos’: uma entrevista com Saidiya Hartman”. *Revista ODEERE, Vitória da Conquista*, v. 8, n. 1, p. 1-23, jan./abr. 2023. Disponível em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/12538/7469>. Acesso em 01/04/2025.

HARTMAN, Saidiya. “The position of unthought”. *Qui Parle, Durham*, v. 13, n. 2, p. 183–201, mai. 2003. Disponível em <https://mumbletheory.com/wp-content/uploads/2019/04/the-position-of-the-unthought.pdf>. Acesso em 20/03/2025.

IAZZETTI, B. D. *Existe ‘universidade’ em pajubá? Transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1166020>. Acesso em 20/03/2025.

JESUS, Jaqueline Gomes. “O conceito de Heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência”. *Psico-USF, Bragança Paulista*, v. 18, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2013. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-82712013000300003>. Acesso em 05/04/2025.

KOYAMA, Emi. “The transfeminist manifesto”. In: DICKER, Rory; PESCHEL, Alison (Orgs). *Catching a wave: reclaiming feminism for the 21st century*. Boston: Northeastern University Press, 2003. p. 244–259.

LUGONES, Maria. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa, Bogotá*, n. 9, p. 73–102, jul./dez. 2008. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 02/04/2025.

LUGONES, Maria. “Hacia un feminismo decolonial”. In: GLEFAS (Org.). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: GLEFAS, 2010. p. 13–54.

LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo decolonial”. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em 27/03/2025.

MENESES, Emerson Silva. “Tentam nos vestir de noiva: sete queertografias paulistanas”. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 01-19, jul. 2024. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.1981-3341.pontourbe.2024.226830>. Acesso em 20/03/2025.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. “Epistemologias transfeministas negras: perspectivas e desafios para mulheridades múltiplas”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 77, p. 548–573, set./dez. 2022. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S2178-149420220311>. Acesso em 01/04/2025.

NUNES, Larissa Ferreira *et al.* “Decolonialidade e gênero: modos de fazer e pensar a Psicologia”. *Revista Interdisciplinar Encontro das Ciências – RIEC, Icó*, v. 7, n. 2, p. 330–360, jun. 2024. Disponível em <https://riec.univs.edu.br/index.php/riec/article/view/365>. Acesso em 01/04/2025.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. *In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126. Disponível em <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em 06/04/2025.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2007. p. 73-118.

QUINALHA, Renan; GREEN, James N. (Orgs). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 79, p. 3-46, nov. 2007. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Acesso em 01/04/2025.

SANTOS, Vívian Matias. “Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência”. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 30, p. 1-11, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>. Acesso em 01/04/2025.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

SOUZA, Nayara; SANTOS, Márcia Guena dos. “Por uma episteme visual negra: proposta metodológica a partir da ‘fabulação crítica’ e das ‘imagens de controle’ para análise das imagens”. *ComSertões*, Juazeiro, v. 15, n. 1, p. 01-16, nov. 2024. Disponível em <https://doi.org/10.36943/comsertoes.v15i01.20050>. Acesso em 01/04/2025.

DOMINGUES, Dandara C. da S., LEITE, Rafael R., e VIEIRA, Helena.

“No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?” *In*: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Orgs). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

VIEIRA, Helena. “Jango Jezebel”, fazendo histórias: onde estavam as travestis na ditadura civil-militar no Brasil. *In*: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria; SCHIMDT, Benito Bisso (org.). *[Re]existências LGBTQI-A+ e feminismo na ditadura civil-militar e na redemocratização do Brasil* [recurso eletrônico]. Maceió: Edufal, 2023. p. 67-190.

VIEIRA, Helena; BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. “Transfeminismo”. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Explosão Feminista: Arte, Cultura, Política e Universidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018. p. 343-378. Disponível em <https://campodiscursivo.paginas.ufsc.br/files/2020/04/Explos%C3%A3o-Feminista-H.-Buarque-de-Hollanda.pdf>. Acesso em 06/04/2025.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2009.