



Daniela dos Santos Almeida

Pensando a “violência contra mulheres” na *zona do não ser*: implicações jurídico-políticas

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Thula Rafaela de Oliveira Pires

Rio de Janeiro
Junho de 2020



Daniela dos Santos Almeida

Pensando a “violência contra mulheres” na *zona do não ser*: implicações jurídico-políticas

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós graduação em Direito do Departamento de Direito do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Thula Rafaela de Oliveira Pires

Orientadora

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof.^a Andrea Browning Gill

Departamento de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof.^a Maria de Fátima Lima Santos

UFRJ

Rio de Janeiro, 04 de junho de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Daniela dos Santos Almeida

Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em 2016. Candidata ao título de Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Ficha catalográfica

Almeida, Daniela dos Santos

Pensando a “violência contra mulheres” na zona do não ser : implicações jurídico-políticas / Daniela dos Santos Almeida ; orientadora: Thula Rafaela de Oliveira Pires. – 2020.

237 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2020.
Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Decolonialidade. 3. Amefricanidade. 4. Violência contra a mulher. 5. Gênero. 6. Raça. I. Pires, Thula Rafaela de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD 340

À mulher que me deu à luz e dá vida todos os dias.
À todas as mulheres que construíram esse caminho.

Agradecimentos

À minha mãe, Vânia, por incutir em mim a paixão pelo estudo como rota alternativa à realidade de violência conhecida e vivida. Pelas trocas e ensinamentos, pelo amor e fé depositados em mim. Você é a minha referência. Ao meu pai e à toda a minha família pelo apoio à minha trajetória acadêmica e profissional. À Ester, por emprestar colo, ombro e ouvidos sempre que se fez necessário.

À Thula Pires, que, mais do que orientadora, influenciou de forma radical minha trajetória acadêmica, desafiando-me constantemente a ir além do que eu me julgava capaz. Pelo olhar crítico e exigente, pelo carinho e acolhimento, pela confiança, por ser tão mais que orientadora, por todos os ensinamentos desde a graduação no Direito: obrigada.

Às professoras Andrea Gill e Fátima Lima, que gentilmente aceitaram participar da banca e colaboraram grandiosamente com esse projeto que se inscreve em um compromisso que antecede e extrapola a pós-graduação.

Ao professor Francisco Guimaraens pelas contribuições ao longo de toda minha formação, por ajudar a descobrir a minha vocação para a academia e pelos debates em sala de aula. Ao professor Adriano Pilatti pelos debates sempre provocadores, pela convivência e pelas colocações sempre tão lúcidas que ampliaram meu olhar não só como acadêmica mas como cidadã. Às professoras Sônia Giacomini e Mariah Rafaela pelas valiosas lições. À professora Marília Montenegro por encorajar a pesquisa e pelo afeto.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio pela riqueza das contribuições e dos debates realizados nas disciplinas ministradas. Ao Anderson e à Carmem pelo auxílio prestado. Aos amigos e amigas de turma, pelos afetos, angústias, conhecimentos e experiências compartilhados.

Aos amigos e amigas de vida que me apoiaram nesse processo. Em especial, à Juliane por se fazer força, acolhimento e potência em mais momentos do que eu sou capaz de contar. À Diny, à Maísa, à Carol e à Cecília, pelo afeto e companheirismo. Ao Clei, pelo auxílio prestado.

Ao Gustavo Areal, à Natália Faria e à Juliana Brochado por todo apoio e compreensão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – e do CNPq, Conselho Nacional de

Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Portanto, agradeço também à PUC-Rio, à CAPES e ao CNPq pelo auxílio financeiro prestado para a manutenção no programa e viabilização da pesquisa.

Resumo

Almeida, Daniela dos Santos; Pires, Thula Rafaela de Oliveira. Pensando a violência contra mulheres na *zona do não ser*: Implicações jurídico-políticas. Rio de Janeiro, 2020. 237p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa apresenta as implicações jurídico-políticas que emergem de uma análise a respeito dos processos de violência desferidos contra mulheres negras a partir das concepções de *zona do ser* e *zona do não ser* de Frantz Fanon. O trabalho tem como marco teórico estudos críticos da colonialidade, com especial enfoque no pensamento feminista decolonial e afrodiaspórico. Analiso como as dinâmicas de poder e opressão na sociedade brasileira estão organizadas a partir de uma matriz de poder cisheteropatriarcal racista, racializando o “gênero”. Constatando que a rubrica “violência contra mulheres” é insuficiente para registrar processos de violência desferidos contra mulheres negras, apresento a concepção de violência racial-genderizada. A violência racial-genderizada, para além de nomear a indissociabilidade entre gênero e raça, explicita que aspectos racial-genderizados relativos aos sujeitos envolvidos na relação de violência mediarão a sua operação sob duas gramáticas distintas: do desvio, na zona do ser, e como regra, na zona do não ser. No entanto, na matriz de poder colonial, o direito não registra a pluralidade de gramáticas de violência, acabando por mistificar universalizações que, na realidade social, recusam a humanidade daquelas/daqueles situadas/situados na zona do não ser. Tais considerações, portanto, desafiam as fronteiras epistemológicas do direito, que somente opera categorias universalizadas, a se reconfigurar para registrar a dimensão pluriversal da violência.

Palavras-chave

Decolonialidade; Amefricanidade; Violência contra mulheres; Gênero; Raça.

Abstract

Almeida, Daniela dos Santos; Pires, Thula Rafaela de Oliveira (Advisor). Analysing violence against women in the zone of non being: juridical-political implications. Rio de Janeiro, 2020. 237p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro..

This work presents juridical-political implication that emerge from an analysis about violence against black women in relation to Frantz Fanon's conceptions of zone of being and zone of non being. Based on decolonial and afrodiasporic feminist thought, I analyse how dynamics of power and oppression on Brazilian society are organized in a racist-cisheteropatriarchal matrix of power, racializing the notion of "gender". Once verified that the rubric "violence against women" is not sufficient to register various processes of violence against black women, I present the concept of racial-gendered violence. In addition to naming the indissociability between race and gender, racial-gendered violence explicit that racial-gendered aspects related to the subjects involved in the violent process mediate its functioning under two distinct grammatics: as exception, in the zone of being, or as a rule, in the zone of non being. However, in the colonial matrix of power, the Law does not take account of a plurality of grammatics of violence, ending up mistifying universalizations which, in reality, deny the humanity of those situated in the zone of non being. These considerations, therefore, defy the epistemological borders of the Law to reconfigure themselves in order to register decolonial pluriversal dimensions of violence.

Key words

Decoloniality; Amefricanity; Violence against women; Gender; Race.

Sumário

1. Introdução	10
2. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico como referenciais informadores de uma análise crítica do Direito	20
2.1. Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade: noções introdutórias	20
2.2. A <i>pluriversalidade decolonial</i> como ponto de partida para processos de nomeação não universalizados	30
2.3. <i>Amefricanidade</i> : reposicionando a abordagem feminista à luz da opção decolonial e do pensamento afrodiaspórico	41
3. Matriz de poder	53
3.1. Hierarquização social, colonialidade e capitalismo	53
3.2. A imbricação como ferramenta analítica do feminismo decolonial	65
3.3. Matriz de poder, matriz de dominação, interseccionalidade e imbricação: elucidações necessárias	76
3.4. Dimensionando o cisheteropatriarcado racista	86
3.4.1. Racializando construções de “gênero”	87
3.4.2. Heterossexualidade compulsória e cissexismo: prefixando cis-heteropatriarcado	103
3.4.3. Racismo: espinha dorsal da matriz de poder colonial	116
4. O cisheteropatriarcado racista e a violência contra mulheres na <i>zona do não ser</i>	126
4.1. Mosaico das vítimas preferenciais	127
4.1.1. Retrato da desumanização na matabilidade de corpos situados na <i>zona do não ser</i>	127
4.1.2. Maternidade violada: nomeando a violência racial-genderizada	138
4.2. Complexificando a <i>zona do não ser</i>	149
4.2.1. O (c)istema-heteropatriarcal-racista na autoetnografia de Viviane Vergueiro	149
4.2.2. “Violência contra mulheres” e “violência racial-genderizada”	156
5. Implicações jurídico-políticas	181
5.1. A violência como processo social	181
5.2. De uma gramática da inclusão à <i>nomeações</i> pluriversais	197
5.3. Explorando as fronteiras epistemológicas do Direito	208

6. Conclusão	217
7.Referências bibliográficas	226

Lista de Abreviaturas

CBO – Classificação Brasileira de Ocupações

CP – Código Penal

CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil

CRISP – Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública

ENSP – Escola Nacional de Saúde Pública

EUA – Estados Unidos da América

FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública

GGB – Grupo Gay da Bahia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

ISP – Instituto de Segurança Pública

MMFDH – Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

MS/DATASUS – Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde

MTE – Ministério do Trabalho e Emprego

MVI – Morte violenta intencional

NAFAVD – Núcleo de Atendimento às Famílias e Autores de Violência Doméstica

ONG – Organização não-governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

SIM/MS – Sistema de Informações sobre Mortalidade do Ministério da Saúde

SINAM/MS – Sistema de Informação de Agravos de Notificação

SUS – Sistema Único de Saúde

TVT – *Trans Respect versus Transphobia Worldwide*

UF – Unidade da Federação

1.

Introdução

Desde a década de 1980, estudos feministas têm se debruçado sobre os processos violentos impostos sobre corpos femininos sob as rubricas “violência de gênero” ou “violência contra a mulher”, conferindo-se substancial destaque à violência doméstica e intrafamiliar (Casique *et al*, 2006).¹ A ebulição da temática, no Brasil, acompanhou o desenvolvimento do movimento de mulheres e o processo de redemocratização do país.² Um dos principais objetivos políticos, elaborados à época, consistira em conferir visibilidade à questão e combatê-la. Encorajou-se a realização de pesquisas empíricas com o objetivo de identificar quais crimes eram mais denunciados por mulheres, quais mulheres sofriam violência e quem eram os agressores (Santos e Izumino, 2005).

Estudos quantitativos realizados nas últimas duas décadas têm revelado a existência de vítimas preferenciais em uma série de modalidades levantadas. Veja-se que o *Diagnóstico dos homicídios no Brasil* (2015), publicado pelo Ministério da Justiça e pela Secretaria Nacional de Segurança Pública, tendo como referência dados do ano de 2013, registrou que mulheres negras tinham o dobro de chance de serem assassinadas em relação a mulheres brancas.³ O *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2018), ano 2018, considerando dados relativos ao ano de 2016, concluiu que a taxa de homicídios entre mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras⁴.

¹ Utiliza-se “violência de gênero” e “violência contra as mulheres” entre aspas como meio de registrar que são essas as terminologias hegemonicamente assumidas por estudos feministas no Brasil (Santos e Izumino, 2005; Casique *et al*, 2006). No entanto, isto não significa que assumo o “gênero” como sinônimo de “mulher”, como fica evidente ao longo do trabalho. Essa grafia sinaliza, ainda, a problematização dessas rubricas, resultante da pesquisa.

² Nesse contexto, foram impulsionadas uma série de políticas públicas construídas em torno das categorias “gênero” e “mulher”, frequentemente tratadas como sinonímias. Farah *et al* (2018) destaca, já nos anos de 1983 e 1985, respectivamente, a criação do Conselho Estadual da Condição Feminina e a primeira Delegacia de Polícia de Defesa da Mulher no Estado de São Paulo. Nos mesmos anos, também respectivamente, em âmbito federal, houve a instituição do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher e do Conselho Nacional de Direitos da Mulher. A estruturação de políticas públicas em torno das categorias “gênero” e “mulher” no Brasil se deu a partir da agenda do movimento feminista no Brasil (Farah *et al*, 2018) com alto grau de invisibilização de questões raciais (Gonzalez, 1984 e 1988a) e, inclusive, com a não nomeação da branquidade como racialidade.

³ O estudo demonstra que a taxa de mortalidade a cada cem mil habitantes é de 7,2 para mulheres negras e de 3,2 para mulheres brancas.

⁴ Na categoria “mulheres negras” o estudo incluiu pretas e pardas, enquanto a categoria “não negras” incluiu mulheres brancas, indígenas e amarelas. O resultado é apresentado com a categoria “não negra” agregada pelo próprio *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2018). Assim é que o uso da categoria não implica uma escolha em equiparar a leitura da racialidade de mulheres brancas e indígenas. Ao analisar a taxa de homicídios de mulheres não negras no estado de Roraima, a maior no cenário nacional, o relatório desagregou a categoria “não negras” para revelar que no ano de 2016, no estado, não foi registrada a morte

O *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2019), ano 2019, comparou os índices de homicídios de mulheres⁵ entre os anos de 2007 a 2017 e constatou que a taxa de homicídios de mulheres não negras aumentou em 1,6%, enquanto a taxa de homicídios entre mulheres negras aumentou em 29,9% no período. O documento considerou negras as mulheres pretas e pardas e como não negras as mulheres brancas, amarelas e indígenas, seguindo a classificação de raça/cor do IBGE. A pesquisa também verificou que mulheres negras corresponderam a 66% de todas as mulheres assassinadas no país no ano de 2017.

Outra informação alarmante diz respeito às vítimas de estupro no Brasil. Enquanto a proporção de casos de vítimas não negras diminuiu entre os anos de 2011 e 2014, quando se estabilizou em 34,3%, de acordo com o *Atlas da Violência* de 2018 (Cerqueira *et al*, 2018), o percentual de mulheres negras⁶ continuou se elevando no período. O documento demonstra que no ano de 2011 as mulheres negras eram a metade das mulheres vítimas de estupro e que no ano de 2016 já correspondiam a 54% das vítimas (Ipea e FBSP, 2018).

Dados levantados a respeito do assédio de mulheres no ano de 2016 também merecem destaque. A pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* revela que casos de assédio teriam ocorrido entre 43% das mulheres negras (pretas e pardas) e, dentre estas, atingido a marca de 47% quanto as que se autodeclararam da cor preta (Datafolha e FBSP, 2017). Foram levantados dados a respeito de assédios consubstanciados em receber comentários desrespeitosos ao andar na rua e no trabalho, bem como em o assédio físico em transportes públicos. Ao categorizar as informações segundo a “raça/cor” da vítima, verificou-se que “as mulheres negras sofrem em maior proporção todas as modalidades de assédio” (Datafolha e FBSP, 2017, p. 17).

O dossiê *Violência Contra as Mulheres: Violência e Racismo*, elaborado pela Agência Patrícia Galvão, compilou dados do balanço do Ligue 180 – Central de Atendimento à Mulher, do Ministério da Saúde, do *Diagnóstico dos homicídios no Brasil* publicado pelo Ministério da Justiça, do *Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil* e do *Dossiê Mulher RJ* (elaborado pelo Instituto de Segurança

de nenhuma mulher branca ou amarela. No período de 2006 a 2016, foram registradas 98 mortes de mulheres indígenas. Esse dado exprime também a face da colonialidade na invisibilização a violência contra mulheres indígenas no país.

⁵ É importante ter em conta que a lei que inseriu no Código Penal brasileiro a qualificadora do feminicídio é do ano de 2015, como o documento computa dados relativos a período, anterior fala-se em homicídio de mulheres.

⁶ Compreendidas no grupo de mulheres negras as mulheres pretas e pardas, segundo critério de raça/cor do IBGE.

Pública), todos estes publicados no ano de 2015. O dossiê teve como fonte também os Cadernos de Saúde Pública da Fiocruz publicados em 2014. Da leitura do dossiê se verifica que mulheres negras aparecem como a maioria das vítimas em dados estatísticos relativos a mais de uma modalidade de “violência contra mulher”: mulheres negras corresponderiam a 58,86% das vítimas de violência doméstica, a 53,6% das vítimas de mortalidade materna, a 65,9% das vítimas de violência obstétrica e a 68,8% das mulheres mortas por agressão. Essas e outras pesquisas empíricas que abordam processos de violência que vitimam mulheres serão analisados neste trabalho à luz das reflexões que emergem da pesquisa bibliográfica realizada.

No cenário internacional, o movimento feminista imprimiu uma agenda política que logrou visibilizar que a elaboração e consagração de direitos humanos mundialmente celebrados tinham como referência a experiência e corpos masculinos e que, portanto, não contemplavam propriamente as mulheres (Crenshaw, 2002). Determinada agenda política feminista recebeu impulso quando a Organização das Nações Unidas instituiu o Ano Internacional da Mulher – 1975 – e o período de 1975 a 1985 como a Década da Mulher (Carneiro, 2017). Nesse período, foram fortalecidos movimentos que propunham a elaboração de políticas públicas em torno das categorias “gênero” e “mulher”, com destaque para a instituição de entidades de defesa dos direitos das mulheres e voltadas ao combate à “violência contra mulheres”. Na ordem jurídica internacional, foi firmada a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção Belém do Pará – em 1994, aclamada por seu caráter simbólico (Carneiro, 2017).

A questão da “violência contra a mulher” ou “violência de gênero” – como tem sido rubricada por estudos feministas no Brasil – recebeu notoriedade também no cenário jurídico interno. Após três décadas de luta do movimento de mulheres, houve a promulgação da Lei nº 11.340, em 07 de agosto de 2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha (LMP), visando combater os processos de violência desencadeados no ambiente doméstico e familiar que vitimassem mulheres. A edição da legislação resultara de condenação do Estado brasileiro pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) à realização de reformas na ordem jurídica que prevenissem a tolerância estatal e o tratamento discriminatório à violência doméstica contra mulheres.

Não obstante a promulgação da LMP, dados do *Mapa da Violência* (Waiselfisz, 2015) – “Mapa” – indicam que a introdução dessas normas na ordem jurídica não produziu uma tutela equânime para todas as mulheres. Tendo como fonte registros do

SIM/MS datados entre 1980 e 2013, identificou-se que enquanto a taxa de letalidade de mulheres brancas se reduziu na década de 2003 a 2013 em 9,8%, o homicídio de mulheres negras se elevou em 54,2% no mesmo período. Observada a evolução do fenômeno com a entrada em vigor da Lei Maria da Penha, houve a redução da violência contra mulheres brancas em 2,1% e a sua elevação em 35% entre as mulheres negras.

Além disso, de acordo com Suelaine Carneiro (2017), o debate a respeito do tema não revela o caminho trilhado pelo movimento de mulheres para visibilizar as violações sofridas por mulheres não só no ambiente privado como fora deste. O contato com estudos quantitativos a respeito das diversas formas de violência desferidas contra mulheres motivou a realização da presente pesquisa, forte no desejo de contribuir para a elaboração de formulações engajadas na ruptura com a distribuição assimétrica de privilégios e ônus sociais.

No anseio de elaborar uma pesquisa que pudesse contribuir com o redesenho de estratégias de enfrentamento a esses processos de violência, pensadas para contemplar a todas as mulheres, e engajadas na aniquilação das assimetrias de poder e opressão, decidi voltar o olhar especialmente para os processos de violência empregados sobre corpos de mulheres negras, a fim de melhor compreender esse fenômeno. O marco teórico adotado foram os estudos decoloniais e afrodiaspóricos em perspectiva feminista. Tomando como referência as análises de Frantz Fanon (1967; 2008) a respeito da violência e, especialmente, quanto aos efeitos da violência colonial racista, assumi como efeito do racismo a organização de sociedades colonizadas em *zona do ser* e *zona do não ser*. A fundamental contribuição de Fanon (2008) apresenta um caminho para a inteligência da realidade impressa pelos estudos já citados e para os resultados racialmente assimétricos consistentemente produzidos por políticas públicas e pela própria ordem jurídica. O presente trabalho apresenta as implicações jurídico-políticas que exsurgem de se pensar a “violência contra mulheres” a partir dessa perspectiva.

Partir da opção decolonial traz, em síntese, pelo menos três implicações para uma abordagem feminista e racializada da violência contra mulheres. A primeira delas consiste no fato de que as ficções relacionadas ao gênero são lidas e concebidas de forma contextualizada na história de colonização imposta pelas sociedades ibéricas ao Brasil, com atenção a suas particularidades, atualizações, reiteraões e permanências até o presente. A segunda se trata propriamente da ênfase atribuída à continuidade de dinâmicas e estruturas de hierarquização social estabelecidas no bojo da relação de dominação-exploração colonial e que atravessam os dramas aqui visibilizados. Ainda, acarreta um

esforço contínuo de desconexão com uma matriz epistemológica euronorcêntrica⁷ visível na tensão presente em trazer para a discussão jurídica uma série de questões e elementos que esgarçam as fronteiras epistemológicas do direito e fazem emergir novos desafios. Ao mesmo tempo em que se lança luzes sobre uma série de implicações, possivelmente emergem mais questões a serem perseguidas do que respostas a encerrá-las.

Uma observação importante a ser feita é que inaugurei meus estudos acerca da “questão de gênero” provocada, antes de tudo, desde a luta antirracista. Minha iniciação acadêmica no tema se deu com *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* de Lélia Gonzalez (1984), cujas linhas ecoaram em minha trajetória pessoal e histórico familiar. Assim é que assumir um projeto de pesquisa a respeito da “violência contra mulheres” se deu dentro do compromisso com a luta antirracista já presente no percurso acadêmico e pessoal que antecede o ingresso na pós-graduação. O olhar que lanço sobre a “violência contra mulheres”, portanto, é também informado por uma vivência marcada por *trânsito, movimento*, de um corpo que caminha *em fronteira* e sente, mais do que compreende, o sentido de “não lugar”. Com essa observação, explico o pano de fundo com o qual a presente pesquisa se alinha.

Não desconsidero o vultoso acúmulo de estudos feministas acerca da “violência de gênero” e “violência contra a mulher” que atribui centralidade a uma determinada concepção destas categorias e estabelece uma série de tensões e disputas em torno delas. De antemão, não há aqui a preocupação em assumir e responder às premissas e disputas estabelecidas por feminismos marcadamente brancos, universalistas e euronorcêntricos (Ballestrin, 2017).⁸ Este trabalho se debruça sobre o tema da “violência contra mulheres” desde o encontro da posição decolonial com uma abordagem feminista antirracista, o que, por si, desloca a centralidade de questões prioritárias daqueles feminismos.

⁷ O eurocentrismo pode ser definido como a perspectiva epistemológica que se originou na Europa Ocidental associada à secularização burguesa do pensamento europeu e voltada à experiência e às necessidades do poder capitalista, colonial/moderno e eurocentrado (Ballestrin, 2013). De acordo com Quijano (1992), o processo de conquista da América produziu a concentração brutal de recursos por um punhado de países do continente europeu, em especial nas mãos de suas classes dominantes, beneficiando os descendentes “euronorte-americanos” dessa relação de dominação e prejudicando populações exploradas da África e da América. Assim, fala-se em hegemonia euronorcêntrica porque se leva em consideração não somente a hegemonia europeia (eurocentrismo) como também a emergência dos Estados Unidos da América como potência mundial e centro de produção de cultura global. Esse movimento internacional, de acordo com Stuart Hall (2001) afetou a definição hegemônica de cultura, atribuindo centralidade também à produção advinda desse país.

⁸ A exemplificar: não assumo a premissa de que raça e gênero são instâncias separadas; ou a premissa de que “violência de gênero é aquela exercida pelos homens contra as mulheres, em que o gênero do agressor e o da vítima estão intimamente unidos à explicitação desta violência” (Casique *et al*, 2006); ou a de que mulheres são pessoas que nasceram com vagina e de que a cisgeneridade é a única identidade de gênero universalmente válida, constituindo os gêneros “homem” e “mulher” universais.

Além desta introdução e da conclusão, o presente trabalho está estruturado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, apresento os principais contornos das concepções de Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade assumidas neste trabalho. Apresento a categoria político-cultural de *amefricanidade* de Lélia Gonzalez (1988b) e a noção de *pluriversalidade decolonial*, as quais reputo referências potentes para informar a análise empreendida. Não obstante eu invoque a categoria de *amefricanidade* e afirme o reconhecimento da forte influência e presença ameríndia em nossa conformação, o panorama da violência contra mulheres indígenas, entretanto, foge ao escopo do presente trabalho, cujo levantamento a respeito dos processos de violência na *zona do não ser* teve como recorte a experiência de mulheres negras.

No capítulo intitulado *Matriz de poder*, lanço holofotes para a importância de narrativas históricas e representações dominantes na manutenção e configuração de processos violentos, bem como para as relações estabelecidas por pessoas na condição de dominadoras e dominadas à luz da construção sócio-histórico-cultural que nomeio como *matriz de poder*. Desenho o tecido no qual entendo que as relações de poder e violência na sociedade brasileira estão inscritas, designando-a como uma máquina *cisheteropatriarcal racista*, de maneira historicizada. A adoção da perspectiva feminista decolonial insere este trabalho em uma leitura que problematiza não somente um *sujeito* universal masculino mas também da ordem da branquidade⁹ e os desdobramentos dessa posição de poder nas relações e processos de violência.

Pensar a questão da “violência contra mulheres” no Brasil, nesses termos, nos demanda perceber que a colonialidade atravessara o “gênero” enquanto categoria organizadora de nossa sociedade. Faz-se necessário perceber que a sua constituição fora racializada. Com efeito, a luta das mulheres contra a violência depende não apenas da superação da construção histórica de uma hegemonia masculina. Exige também a superação de uma série de outras construções que com ela estão articuladas, tais como o

⁹ O termo “branquidade” é empregado para nomear a racialidade de pessoas brancas, como rejeição do preceito moderno/colonial que coloca a condição de branco como uma posição de neutralidade racial. Na esteira do que leciona Edith Piza, “branquidade diz respeito a ser branco como uma identidade social e cultural não demarcada racialmente e voltada para os valores de seu grupo racial” (Piza, 2005, s/p). A branquidade nomeia a inscrição de pessoas brancas em uma posição de privilégio na matriz de poder, que as situa na *zona do ser*; a postura moderno/colonial de, a partir dessa posição, fixar pessoas negras na *zona do não ser*; incorpora o racismo e práticas racistas de pessoas brancas. Expõe a existência de um processo de construção de uma identidade branca em torno da naturalização dessa racialidade como modelo de humanidade. O uso do termo não implica a adoção, neste trabalho, de uma reflexão sobre a *branquitude* como caminho para uma postura de não cumplicidade com a matriz de poder, uma vez que o tema não fora objeto da presente pesquisa, cujo enfoque reside na *zona do não ser*.

racismo (Carneiro, 2001), a heterossexualidade compulsória (Curiel, 2009) e o cissexismo (Jesus, 2013; Vergueiro, 2015).¹⁰

À luz dos contornos trazidos pelos pensamentos feminista afrodiaspórico e decolonial, a intelecção da realidade estatística anteriormente apresentada parece fazer sentido historicamente.¹¹ A despeito de mulheres negras figurarem como a maioria das vítimas nas formas de violência hegemonicamente incluídas nas rubricas “violência contra a mulher” e “violência de gênero”, estudos feministas e políticas públicas direcionadas ao enfrentamento dessas violências têm sido elaborados a partir da centralização da categoria “gênero”. De se notar que intelectuais negras já vêm arguindo a necessidade de se considerar o aspecto racial como constitutivo da “violência contra mulheres” (Carneiro, 2001), bem como que sejam consideradas na formulação do conceito as formas de violência sofrida por essa parcela – que é majoritária – das vítimas. Aduzem também a necessidade de se reconhecer a racialidade constitutiva das ficções de gênero em virtude da violência colonial (Kilomba, 2019; Gonzalez, 1988a).

No entanto, o racismo segue sendo tratado como uma forma de opressão “adicional” na matéria, sendo reiteradas as críticas de invisibilização das necessidades de mulheres negras (Carneiro, 2001). Para Carneiro (2001, p. 4),

a origem branca e ocidental do feminismo estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres lutem para integrar em seu ideário as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social.

¹⁰ Lélia Gonzalez (1988a) propõe que se reposicione o olhar lançado sobre o “gênero”, para que, ao revés de euronorcentrada e excludente, se reconheça que a luta de mulheres, em nossa região, desde a experiência de amefricanas. Racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado são estruturas de poder que, simultaneamente, produzem múltiplas relações de conflito/dominação, organizando a opressão e a violência de modos distintos em relação a diferentes grupamentos de mulheres. Por isso, uma análise a respeito da realidade de mulheres produzida exclusivamente sob a perspectiva de gênero ou socioeconômica não é suficiente para dar conta de como as mulheres negras existem se colocam diante da violência que sustenta os múltiplos sistemas de dominação (Gonzalez, 1988a; 1988b). Nesse sentido, a perspectiva aqui esposada reconhece que o poder participa eficazmente do processo de construção dos sujeitos inseridos na comunidade sob seu domínio, isto é, que para além de oprimir através da violência, produz subjetividade.

¹¹ Nesse sentido, Oyěwùmí (2002) argumenta ter havido a universalização dos conceitos de “gênero” e “mulher” desde uma perspectiva que parte da experiência de mulheres brancas e de um contexto histórico-cultural euronorcêntrico. Raquel Barreto (2005) aborda como a construção de consensos sociais a respeito do feminino e da ideia de feminilidade têm implicações racialmente assimétricas na sociedade brasileira. bell hooks (1982) nos ensina que o processo de idealização da pureza de mulheres brancas fora concomitante à brutalização sexual de mulheres negras no contexto colonial. Na mesma linha, Barreto (2005) ressalta que a noção de “fragilidade feminina” não alcançava os corpos escravizados: a própria noção de feminilidade que a acompanha, de acordo com a autora, estaria relacionada à brancura e à pureza, imagens que seriam dissociadas historicamente de mulheres negras. Registra, ainda, a violência sexual como uma dimensão constante da vida da mulher escravizada no Brasil-Colônia. Os arquétipos da mãe-preta, da doméstica e da mulata e a produção de Lélia Gonzalez (1984) demonstram ainda que não apenas o racismo fora constitutivo das imagens de controle elaboradas sobre mulheres negras como também das mistificações em torno de uma concepção de “mulher” e “feminilidade” da ordem da branquidade.

O que faz a modernidade/colonialidade é distribuir violência e organizar poder em torno de categorias duais, fixas, raciais, de gênero e de sexualidade, de modo a limitar as possibilidades de existência, de destino e de experiência do possível. No entanto, o que o mergulho nas teias intrincadas que materializam a matriz de poder nos mostra é que esse modelo binário consiste em uma lente que turva e invisibiliza o caráter ficcional de tais categorias e o que permitiu sua fabricação. A partir do pensamento de Frantz Fanon (1968; 2008) se percebe que tais limitações são impostas através do olhar do colonizador, que impõe uma ordem maniqueísta de mundo organizando em dualidades.

A binariedade se revela “um traço fundamentalmente metafísico que busca nos modelos ocidentais de ontologização biológica dos sujeitos, as pragmáticas de constituição social, política e cultural” (Silva, 2019, p. 4). Categoriza, sob critérios raciais e biologizantes, os corpos em humanos e não humanos. Institui o corpo masculino, branco, sem deficiências, cisheteronormativo como dominador, racional, com alma, humano. Assim, o modelo binário de compreensão da realidade universaliza a episteme euronocêntrica e institui as dualidades que organizam as hierarquias de humanidade em *zona do ser e do não ser*.

No capítulo intitulado *O cisheteropatriarcado racista e a violência contra mulheres na zona do não ser*, à luz da matriz de poder desenhada no capítulo anterior, apresento um mosaico de vítimas preferenciais da violência letal no país, apontando, inclusive, invisibilidades e problematizando as premissas assumidas em alguns levantamentos. Apresento a demarcação da *zona do não ser* a partir do retrato da desumanização consubstanciada na matabilidade dos corpos que nela se situam. O objetivo central do capítulo não fora dissertar a respeito de uma ou outra modalidade de “violência contra a mulher”, tampouco mapear a produção bibliográfica sobre o tema. No desejo de expor micropolíticas cotidianas e elementos macropolíticos que permeiam a reflexão, realizei pesquisa de caráter exploratório quanto a estudos qualitativos cujo recorte visibilizasse a experiência de violência de mulheres negras. O objetivo central fora complexificar a reflexão a respeito dos processos de violência sobre mulheres e explicitar a heterogeneidade da *zona do não ser*.

Da análise das pesquisas a respeito da “violência contra mulheres”, desenvolvida neste capítulo, percebi que sob essa rubrica não são registradas uma série de violências sofridas por mulheres situadas na *zona do não ser*. A questão, já levantada por Carneiro (2001), é verificada na etnografia de Bruna Pereira (2013), realizada com mulheres negras vítimas de violência doméstica e familiar. Diferentemente de todas as demais pesquisas

levantadas, o trabalho de Pereira (2013) assume como premissa a indissociabilidade de raça, classe e gênero, o que instiga sua sensibilidade para apontar a invisibilidades sob a rubrica “violência contra mulheres”.

No projeto de dissertação de mestrado, tendo tomado nota da continuidade da violência em relação a mulheres negras, assumi como hipótese que o não registro de determinadas violências sob a rubrica “violência contra mulheres” se dava em razão da insuficiência conceitual desta. A pesquisa, portanto, desde o princípio se pretendeu teórica, no sentido de investigar se, do referencial teórico e do recorte escolhidos, emergiriam possíveis reconfigurações do conceito. Com efeito, identificou-se a concepção de *violência racial-genderizada*, apresentada por Kilomba (2019), cuja leitura fora problematizada neste capítulo, à luz das reflexões tecidas (no capítulo anterior) na construção do que nomeei como *matriz de poder*.

No capítulo final, sintetizo as *implicações jurídico-políticas* que emergiram da leitura dos processos de violência sobre mulheres na *zona do não ser* à luz do que concebi como o *cisheteropatriarcado racista*. A partir das contribuições de Frantz Fanon (1968; 2008) e Martín-Baró (2012) acerca do fenômeno da violência, apresento os termos em que esta se inscreve na *matriz de poder*. Designo a violência como processo social, não como uma instância universal-abstrata.

Diante dos consensos e pactos sociais que autorizam e legitimam a violência, proponho que há potencial emancipador em investir energia não apenas na luta política por inclusão, mas em esforços na configuração dos termos com que compreendemos os processos violentos, especialmente aqueles desferidos sobre as mulheres situadas na *zona do não ser*. Entendo que debater acerca das estruturas de hierarquização social e a compressão da maneira com que estas produzem privilégios/opressões são fundamentais para viabilizar a elaboração de estratégias de ruptura frente aquilo que sustenta e condiciona processos de violência.

Por fim, apesar de ter identificado a rubrica *violência racial-genderizada*, que nomeia a indissociabilidade entre raça e gênero, não a proponho como nomeação dos processos de violência desferidos exclusivamente na *zona do não ser*. A fim de não recair na universalização de categorias desde a *zona do ser*, argumento que a gramática com que a violência opera é mediada por aspectos *racial-genderizados*. Isto, seja para engendrará-la na gramática de privilégio racial, operá-la em favor de um corpo reconhecido como *sujeito de direito* e para o qual é direcionada a tutela jurídica – *zona do ser* –, seja para engendrará-la sob a negação da humanidade e do signo da matabilidade – *zona do não ser*.

Assim, explicito o caráter *pluriversal* assumido pela categoria violência, tensionando as fronteiras epistemológicas do direito.

2.

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico como referenciais informadores de uma análise crítica do Direito

2.1.

Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade: noções introdutórias

A opção decolonial implica o compromisso de compreender os processos históricos e fundacionais que constituíram a matriz de poder colonial¹² e suas consecutivas reiteraões, atualizaões, rearranjos e permanências. Isso se deve ao esforço, atrelado à decolonialidade, de contribuir com o desfazimento, a desobediência, e a desconexão com tal matriz (Mignolo e Walsh, 2018). Por decolonial não estou a me referir a uma divisão temporal dos efeitos do empreendimento colonial ou à suspensão ocasional dos efeitos da colonização. Com efeito, a decolonialidade nomeia a pluralidade de momentos, ações e eventos de resistência política e epistêmica à lógica moderno-colonial, às reiteraões e reproduções de modelos de sociedade, relações econômicas, existenciais e com a natureza forjados sob paradigma colonial (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019).

O sentido que atribuo à decolonialidade computa ações, posturas e movimentos, em sentido lato, de oposição a um regime hegemônico, que integram um processo de liberação em múltiplas esferas da vida. E, ainda, que contestam formas e estruturas dominantes, sejam elas linguísticas, ideológicas ou de outra natureza; que exorcizam a relação colonizador/colonizado, suas percepções, representações e instituições (hooks, 1992). Com isso, me alinho ao entendimento de que “a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2019, p. 36). A produção intelectual afrodiaspórica e decolonial traz aportes capazes de auxiliar a leitura das relações de poder evidenciadas em formas de violência praticadas contra mulheres, visibilizando uma série de efeitos, desdobramentos e pressupostos contidos nessa interação.

¹² Por matriz de poder colonial designo a articulação imbricada dos seguintes sistemas de hierarquização de humanidade: racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, todos lidos enquanto gestados a partir do empreendimento colonial, através dos quais se desdobram as dinâmicas de poder e de violência, e vistos desde uma perspectiva *ladinoamefricana* inscrita na sociedade brasileira. Adentro com maior profundidade no tema no capítulo seguinte.

O movimento no sentido de um processo de tomada de consciência racial e de resgate da cultura, história e influência africanas não é novo.¹³ Tomando como referência o racismo tal qual o referenciamos contemporaneamente, busco como movimentos que se enquadram no sentido de tomada de consciência racial os desenvolvidos ao longo da década de 1930¹⁴ no Brasil e na diáspora africana, alguns dos quais alinhados com produções do chamado movimento *Negritude*. Os criadores do movimento foram impulsionados pela acusação comum, em debates literários e políticos, de que a África seria um vazio cultural que não trouxera contribuições relevantes à história do mundo (Munanga, 2009). À luz disso, o movimento traria como principais objetivos: a busca da identidade negra africana; o protesto contra a ordem colonial; a luta pela emancipação dos povos oprimidos; e, por fim, a desmistificação do “universal” como um modelo civilizatório regionalizado e particular imposto por meio da força.

Esta última proposta se colocaria como um caminho para viabilizar a construção de uma “civilização universal”, não em uma perspectiva totalizante, mas no sentido de ser composta a partir do encontro de diversas civilizações concretas e particulares (Munanga, 2009, p. 52). Aimé Césaire (1913-2008), um dos idealizadores do movimento *Negritude*, já sustentava, desde então, a necessidade de tomar em consideração o racismo e o colonialismo como constitutivos do capitalismo e da modernidade ocidental (Césaire, 1978). Parte-se do pressuposto de que tanto a invenção da ficção racial quanto a ordem moderno/colonial seriam imprescindíveis à compreensão do modo com que conduzimos as macro e microrrelações de poder em nossa sociedade.

Ochy Curiel (2007) explicita como uma série de aportes posteriores avançariam e complementaríamos tais discussões. Um desses aportes é a introdução da noção de colonialidade do poder (Quijano, 2005), que se manifesta como uma atualização ou

¹³ Kabengele Munanga (2009) apresenta um movimento de recusa à assimilação que emerge da prática combinada ativista e acadêmica de autores que antecederam os estudos pós-coloniais, inovando e abrindo caminho para as indagações que seguiriam. O autor destaca o trabalho de W. E. B Du Bois (1868-1963), sociólogo, historiador e ativista estadunidense, veemente crítico à política imperialista e defensor da independência de países africanos, considerando-o pai do pan-africanismo e da *Negritude*. A obra *The Souls of Black Folk*, publicada em 1903, teria inspirado artistas e intelectuais do movimento Renascimento Negro, ocorrido entre 1920 e 1940. A obra é considerada referência por romper com uma tradição de inferiorização racial. Na Europa, a conscientização emergiria da percepção do racismo como princípio imperativo que se impunha sobre as relações, independentemente da classe social, especialmente no ambiente acadêmico.

¹⁴ Na década de 1930, surgiriam pelo menos duas publicações – a *Legitime défense* (Legítima defesa) e a *Étudiant Noir* (Estudante Negro) que se oporiam à política de assimilação cultural, propagariam a valorização da identidade subjetiva negra e defenderiam o resgate da cultura e história africanas, denunciando apagamentos e apropriações europeias (Munanga, 2009). Nesse mesmo contexto, se organizou no Brasil um movimento de caráter nacional denominado Frente Negra Brasileira (Domingues e Hernandez, 2005)

sequela do que fora iniciado pelo colonialismo e pelo racismo colonial. À colonialidade seria introduzida a dimensão de gênero (Lugones, 2014a; 2014b) e de sexualidade (Curiel, 2013; 2016). Valendo-se de todos esses aportes, o presente trabalho explicita a existência de uma matriz de poder composta por sistemas que produzem hierarquias sociais, articulados de maneira imbricada, de modo a influenciar e sustentar mutuamente uns aos outros. Essa abordagem se insere no que Curiel (2009; 2014a) apresenta inicialmente como descolonização do feminismo ou feminismo descolonizado e, mais tarde, como feminismo decolonial (Curiel, 2016).

Em vez de pugnar pela confecção de novos universais e abstrações conceituais, a concepção de decolonialidade ora esposada compactua com um olhar analítico atento à dimensão *relacional* das categorias ordenadoras da vida em sociedade. Nesse sentido, a leitura das categorias se dá não em uma perspectiva totalizante, mas cuja preocupação central está em visibilizar conexões e correlações. Práticas de resistência, denúncias de violências e estudos quantitativos e qualitativos são lidos dentro de uma perspectiva que toma em consideração diferenças coloniais e a dinâmica sócio-histórico-cultural em que inseridas. Com efeito, ao voltar-me para a “violência contra mulheres” não estou propriamente destinando holofotes às mulheres ou apenas às formas de opressão por elas sofridas, lanço-os, principalmente, sobre um modelo cisheteropatriarcal, racista e capitalista de organização de poder e, conseqüentemente, da violência. Veja-se que “falar de mulher não é falar de feminilidade, mas falar sobre como uma lógica de supremacia masculina se posiciona em relação àquilo que subjuga”¹⁵ (Gill e Pires, 2019, p. 289).

De se frisar que não se está a afirmar uma concepção universalizada de *decolonialidade*. É que universalizar práticas de resistência localizadas, posicionalidades corporificadas e contextualizadas, e o saber produzido a partir destas, importaria na reprodução da lógica colonial. A concepção de decolonialidade tomada no presente trabalho é ampla, abarcando inclusive as práticas, lutas e proposições de descolonização¹⁶. Mignolo e Walsh (2018) inserem pensadores críticos do colonialismo

¹⁵ Trecho livremente traduzido para a presente dissertação.

¹⁶ Dentre os processos de resistência à dominação colonial e às dimensões de colonialidade por ela criadas, inclui-se as lutas por descolonização que tinham como horizonte a independência de Estados-nação. Por outro lado, destaca-se que o processo de desconstituição de vínculos jurídico-políticos com Metrôpoles não é o horizonte *decolonial* como foi o *descolonial*. Extrapola-o. A decolonialidade traz proposta mais ampla, que não coincide propriamente com uma reversão da colonialidade, mas com “uma postura e atitude contínua de transgredir, intervir e insurgir-se contra os padrões de dominação naturalizados por ela e visibilizar construções alternativas” (Pires, 2017). A luta decolonial abarca não apenas a liberação jurídico-política ou econômica, mas todos os processos de liberação, lutas e movimentos disruptivos relacionados à colonialidade que engendra o saber, o ser e o pensar (Mignolo e Walsh, 2018). Desse modo, a decolonialidade percebe que a ruptura de vínculos jurídico-formais e econômicos de dominação não

e/ou da colonialidade e favoráveis aos horizontes decoloniais de *praxis* no marco teórico da decolonialidade.¹⁷ É com este referencial teórico que se produz a presente análise. Não optei por me comprometer, a princípio, com eventuais limites e contornos estabelecidos pelo conjunto de autores e autoras que integram o grupo de estudos Modernidade/Colonialidade¹⁸, com vistas a apreender as práticas, lutas e processos de resistência política e epistemológica e de *re-existência* da população afrodiaspórica, em especial a população negra brasileira.

A opção decolonial é compreendida não apenas como projeto acadêmico, mas como uma ação concreta, uma prática, de intervenção e oposição à dominação colonial, seus produtos e efeitos (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016), de modo que rejeito uma suposta dicotomia entre produção acadêmica e ação política ou teoria e ativismo (Curiel, 2014a). Explicito também que não me limito a articulações que tenham utilizado expressa e especificamente o termo “colonialidade”, mas a seus sentidos, especialmente na tradição do pensamento afrodiaspórico (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016). Pertinente, quanto a esta escolha, a seguinte anotação:

Dito de outra maneira, mesmo que a decolonialidade possa ser entendida num sentido restrito, tal qual elaborado pelo grupo de investigação modernidade/colonialidade (Escobar, 2003), optamos por um sentido amplo, que abarca a longa tradição de resistência das populações negras e indígenas e, posteriormente, daqueles que Frantz

necessariamente implicam a expurgação da lógica ou de representações coloniais, tendo múltiplas dimensões em seu horizonte de luta (Maldonado-Torres, 2019). De acordo com Mignolo e Walsh (2018) a descolonização transmuta-se para a decolonialidade à medida que o desafio deixa de atribuir centralidade à tomada de controle do Estado e passa a ter como foco a luta por reconstituição epistêmica e subjetiva pelos colonizados em relação aos apagamentos da modernidade/colonialidade.

¹⁷ Não há que se confundir o rol de intelectuais que comungam do vocabulário crítico e do horizonte normativo decolonial com o trabalho de autores do que ficou conhecido como o grupo Modernidade/Colonialidade, uma coletividade mais restrita e específica contida nesse contexto mais amplo de construção de uma crítica ao colonialismo e à colonialidade (Mignolo e Walsh, 2018).

¹⁸ O grupo de estudos Modernidade/Colonialidade surgiu na década de 1990. Em 1992, foi fundado o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, que inseriria o continente designado pelos colonizadores como América Latina no debate pós-colonial que já era travado, pelo menos, desde a década de 1980 no campo da crítica literária e dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, e pelo Grupo de Estudos Subalternos, que reunia autores e autoras do sul asiático, na década de 1970. Designa uma coletividade de intelectuais que têm uma relação de origem com o continente denominado pelos colonizadores como América Latina situados em diversas universidades. O manifesto do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos foi lançado no ano de 1998 em uma coletânea de artigos cuja introdução declarava propor uma visão alternativa ao projeto teórico elaborado pelos Estudos Culturais, enfatizando categorias como “classe”, “nação” e “gênero” em vez de categorias descritivas como “hibridismo” utilizadas pelos Estudos Culturais (Ballestrin, 2013, p. 95). O grupo Modernidade/Colonialidade foi sendo construído e estruturado em sucessivos eventos e seminários acadêmicos ao longo dos anos, reunindo uma ampla e diversa gama de autores e autoras interessados em discutir a herança colonial, tendo o grupo herdado influências do pensamento crítico já desenvolvido anteriormente por seus componentes. Para maior aprofundamento quanto a formação e contribuição do grupo Modernidade/Colonialidade, conferir BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciências Políticas, n. 11, Brasília, mai./ago. 2013, p. 89-117.

Fanon (2005) nomeou como condenados da terra. Isso não significa que não lançaremos mão de alguns conceitos explicitados por determinados autores do grupo de investigação; contudo, ao fazê-lo, pretendemos explicitar ideias, intervenções e elaborações presentes também na tradição do pensamento negro. (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 9-10).

A diáspora é tomada como elemento a partir do qual se deduzem experiências vivenciadas em comum pela população negra, em escala transnacional, em virtude da invenção da ficção racial, da dominação colonial e do traslado forçado da população africana para o chamado “Novo Mundo”. Luiza Bairros, socióloga negra brasileira, ressalta o duplo significado do conceito de diáspora:

Um constitui a nós negros como grupo em que a dimensão de raça extrapola qualquer outra condição. Ou seja, um negro é antes de tudo um negro, com todas as conotações de subordinação que isto implica, em qualquer parte do chamado Novo Mundo (...). O outro tem a ver com o fato de que o racismo antinegro, estabelecido globalmente, nos permite incorporar experiências que dizem respeito não apenas à nossa realidade mais imediata, mas também a de outros negros, mesmo que nunca as tenhamos vivenciado diretamente. Há elementos na nossa identidade negra que são, por assim dizer, globais. E isso ocorre mesmo considerando que ela é mediada por diferenças nacionais, de gênero e classe social (Bairros, 1996, p. 173).

A questão da diáspora é colocada por conta das luzes que este recorte é capaz de lançar sobre complexidades advindas das práticas que consubstanciaram o racismo contra pessoas negras na Modernidade/Colonialidade e, por conseguinte, também na configuração do mundo que se globalizaria após a “Era das Grandes Navegações”. Stuart Hall descreve as nações como “comunidades imaginadas” (Hall, 2003, p. 26) e, ao falar das nações caribenhas, o autor expõe a existência de aproximações culturais e históricas ao lado das quais fronteiras nacionais juridicamente definidas perdem substancialmente a nitidez.

Atento à complexidade dos efeitos da relação imbricada entre racismo e a dimensão colonial, Hall (2003) também registra a percepção de uma impossibilidade de reconexão ou refazimento do estado anterior à diáspora africana. É que o autor reconhece a experiência diaspórica como uma espécie de intervenção histórica irrevogável no elo com as sociedades, territórios e formas de vida que a antecederam. E, ainda se referindo a sociedades caribenhas, Stuart Hall tece considerações igualmente adequadas quando se tem em mente a sociedade brasileira, coloca a dominação-exploração colonial, a violência e o sistema de engenho na gênese da sociedade colonizada:

Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo –

dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi “violada” – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa “associação civil” foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe nasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial (Hall, 2003, p. 30)

O que assumo como contido no referencial afrodiaspórico é informado pelas contribuições de Stuart Hall (2003) e Luiza Bairos (1996). Assim, entendo que o que está contido compreende não apenas elementos do continente originário (África), suas sobrevivências e reinvenções, como também as criações construídas *em diáspora*, tais como a apropriação crítica de elementos e representações das culturas dominantes e sua rearticulação, subversão, ressignificação. A referência à conexão com o continente de origem neste trabalho leva em consideração a África enquanto composta por diferentes povos, etnias e culturas aproximadas pela experiência comum da escravização imposta pelos empreendimentos de expansão colonial oriundos da Europa (Barreto, 2005).

De acordo com Mignolo e Walsh (2018, p. 5), a decolonialidade não se trata de um novo paradigma, mas de uma “opção, ponto de vista, analítica, projeto, prática e *praxis*”.¹⁹ Não por outra razão, anuncia-se, desde já, que todos os aspectos que compõem o projeto decolonial apresentados neste trabalho dizem respeito a uma concepção *local*, que toma nota de práticas, ações e movimentos de denúncia e resistência à dominação colonial desde a *América Ladina*. Não há, vale dizer, qualquer pretensão de universalização ou naturalização das reflexões ora apresentadas.

As ações e conceitualizações de decolonialidade são múltiplas, contextuais e relacionais (Mignolo e Walsh, 2018). A própria temporalidade, dentro dessa perspectiva, assume novos contornos.²⁰ Tomar a temporalidade como algo exclusivamente linear, como o faz o historicismo, empirismo e positivismo europeus, de acordo com Maldonado-

¹⁹ Traduzido livremente do original: “(...) *It is a way, option, standpoint, analytic, project, practice and praxis*”.

²⁰ A noção de modernidade é concebida dentro de uma temporalidade que admite tão somente uma linha do tempo única, linear e cronológica, impondo a nomeação do momento imediatamente anterior como pré-moderno. É também dentro da lógica moderno/colonial que, de acordo com Mignolo e Walsh (2018), concebe-se o que sucede o pensamento moderno como pós-moderno. A decolonialidade não se apoia no que, dentro de uma perspectiva moderno/colonial, se conceberia como pré- ou pós-moderno, mas faz visível e assinala a existência do não-moderno, lançando luzes sobre a existência de temporalidade e modos de vida coexistentes, cuja aniquilação e encobrimento é esforço contínuo da modernidade/colonialidade.

Torres (2019), dificulta que se visibilize fenômenos que extrapolam essa lógica e interseccionam temporalidades, fenômenos que borram as linhas que separariam passado e presente. Como salienta Thula Pires, “desapegadas de narrativas lineares, evolucionistas e dualistas, opções decoloniais tentam pensar o futuro para além das ruínas e memórias da civilização ocidental e seus aliados internos” (Pires, 2019a, p. 291).

Mignolo e Walsh (2018) enfatizam que a colonialidade é constitutiva da modernidade, pelo que tais noções seriam indissociáveis. Não por outra razão, é frequente a utilização da expressão Modernidade/Colonialidade, congregando-as, a fim de designar a relação de interdependência entre tais noções. Atribui-se a emergência da Colonialidade/Modernidade e de seus padrões ao século XVI (Mignolo e Walsh, 2018). A decolonialidade surge concomitantemente ao nascimento da Modernidade/Colonialidade, em resposta, como colocam Mignolo e Walsh (2018, p. 4), “às promessas da modernidade e às realidades da colonialidade”. Vistas de modo não linear, mas dentro de uma temporalidade interseccionada, pode-se dizer que

(...) colonização e descolonização são a soma do visível e/ou dos eventos quantificáveis que aparecem dentro de um certo período de tempo, ambas fundamentalmente pertencentes a um momento do passado. A decolonialidade, como uma luta viva no meio de visões e maneiras competitivas de experienciar o tempo, o espaço e outras coordenadas básicas da subjetividade e sociabilidade humana, precisa de uma abordagem diferente (Maldonado-Torres, 2019, p. 29).

A noção de Modernidade adotada neste trabalho compreende a ordem global inaugurada a partir do empreendimento colonial realizado no território que fora nomeado pelos povos colonizadores como América Latina (Quijano, 1992). A colonização europeia sobre a África, a Ásia e a “América Latina”²¹ é um dos marcos históricos elencados por Oyěwùmí (2002, p. 1) para situar o período compreendido pela Modernidade. Para Oyěwùmí (2002), a Modernidade abarcaria o período relativo aos últimos cinco séculos, durante os quais salienta a ocorrência de eventos marcantes tais como: (i) o sequestro, tráfico e escravização de povos africanos e ameríndios; (ii) a colonização europeia sobre os continentes “americano”, africano e asiático; (iii) o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização; (iv) o estabelecimento dos Estados-nação; (v) o crescimento de disparidades regionais no sistema-mundo; e (vi) a emergência da raça e do gênero enquanto eixos fundamentais através dos quais houve a

²¹ Utilizo “América Latina”, entre aspas, porque estou a fazer referência à contribuição de Oyěwùmí (2002), que assim designa a região, sendo que neste trabalho me filio ao reposicionamento proposto por Lélia Gonzalez (1988b), a respeito do qual discorro na seção 1.3 deste capítulo.

exploração de pessoas e a estratificação de sociedades. Todos esses processos históricos convergem na produção de uma matriz de poder que favorece a emergência do capitalismo e é por ele implicada, que organiza as sociedades *ladinoamefricanas* em torno das categorias herdadas/impostas pela colonialidade/modernidade. (Cardoso, 2014).

Ademais do período temporal acima destacado, é necessário dizer que a Modernidade nomeia um conjunto de narrativas coerentes entre si e pertencentes a uma cosmologia específica: a versão Cristã Ocidental da humanidade, complementada por outras narrativas – ciência, progresso econômico, democracia política e, mais tarde, a globalização – que deslocariam a centralidade outrora atribuída à Deus para a Razão (Mignolo e Walsh, 2018). O domínio colonial europeu se desdobraria tanto sobre o tempo quanto sobre o espaço, como bem explicam Mignolo e Walsh:

Tal narrativa se originou durante o Renascimento Europeu, e se manifestou em duas trajetórias complementares. Uma trajetória narrou o re-nascimento da Europa, a *colonização do tempo* [grifo no original], e a invenção da Antiguidade e da Idade Média como os dois períodos sobre os quais o renascimento se fundou. Esta trajetória materializou a celebração explícita da história interna da Europa.

A outra trajetória foi a invenção do Novo Mundo e a *colonização do espaço* [grifo no original]. Na primeira trajetória, as narrativas de modernidade são regeneradas em uma apropriação não-linear do tempo que hoje é manifestada pelo prefixo *pós-*. A colonização do espaço e tempo não foram militares, financeiras, ou atividades político-estatais: foram conceituais, isto é, epistêmicas (Mignolo e Walsh, 2018, p. 139-140).

As citadas concepções – quais sejam, da Colonialidade enquanto constitutiva da Modernidade, da colonização do tempo e da colonização do espaço – trazem informam o olhar lançado sobre o modo sob o qual a violência opera. Destaca-se o entendimento de que a Modernidade não nasce de um processo isolado de ebulição intelectual interna da Europa e “voltado para dentro” com o Iluminismo, ao qual seguiria o colonialismo para exportá-la. Rejeita-se uma narrativa segundo a qual as características qualificadas como positivas e modernas descreveriam o interior da Europa para se afirmar que o colonialismo fora determinante da formação não só da Europa como da própria Modernidade (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016).

Assume-se que os conflitos de poder e os regimes de saber-poder não se restringem temporalmente ao período durante o qual a Colônia esteve sob vínculo jurídico-formal de subserviência à Metrópole, mas que se estendem no tempo e no espaço, ao longo do tecido social, conformando relações intersubjetivas e dos indivíduos com as instituições. A Colonialidade nomeia o destituído, a lógica e os processos de destituição da Modernidade

(Mignolo e Walsh, 2018), derivados da colonização (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016), designa um padrão mundial de poder (Quijano, 2005). Diz respeito ao que as narrativas da Modernidade ocultam, encobrem, disfarçam. Àquilo que se dito expressamente poderia contrastar com promessas e ilusões criadas pelas narrativas modernas. Por exemplo,

Não se pode dizer explicitamente que a escravidão é a exploração de seres humanos para o benefício de outros seres humanos. Não se pode dizer explicitamente que a guerra no Oriente Médio ou na Ásia Ocidental é para o controle do território e recursos naturais e não para a liberação ou bem-estar das pessoas. A escravidão foi justificada por narrativas que colocaram africanos como menos do que humanos para que pudessem ser tratados como animais (Mignolo e Walsh, 2018, p. 141).²²

De um lado, a narrativa dos colonizadores apresentaria territórios indígenas como “descobertos” e a imposição da dominação-exploração como um veículo de civilização dessas populações. A escravidão seria discursivamente justificada e significada positivamente, assumindo a qualidade de medida através da qual seres “sub-humanos” e “primitivos” poderiam ser disciplinados (Maldonado-Torres, 2019). Fazer dizível a colonialidade é fazer visíveis tais narrativas, pondo sob luzes uma história ostensivamente encoberta, silenciada.

A opção decolonial permite informar a análise a partir da perspectiva dos povos dominados-explorados quanto a violência e os processos de resistência, suscitando uma miríade de problemáticas que tencionam o direito. Como bem salienta Nelson Maldonado-Torres (2019), pôr em evidência a violência do colonialismo e os produtos que sobreviveram à ruptura do vínculo jurídico-formal entre Metrópole e Colônia traz impactos sobre as instituições modernas, uma vez que essas contra-narrativas põem em xeque as premissas que as sustentam e que justificam a ordem moderno/colonial.

Mignolo e Walsh (2018) explicam que a ideia de Modernidade ganharia notoriedade na segunda metade do século XX, acompanhada das noções motrizes “desenvolvimento” e “modernização”, assumindo o papel de um horizonte para o qual as nações deveriam rumar-se. Houve, para os autores, a atualização de movimentos históricos. O “desenvolvimento” substituiria as ideias de “progresso” e “missão civilizatória”, de modo que o que se conceberia como Modernidade no século XX estaria

²² Traduzido livremente do original: “It cannot be said explicitly that slavery is the exploitation of human beings for the benefit of other human beings. It cannot be said explicitly that the war in the Middle East or West Asia is for the control of territory and natural resources and not for the liberation or well-being of people. Slavery was justified via narratives that figured Africans as less than human so they could be treated like animals”.

associada de forma contínua aos acontecimentos dos quatro séculos anteriores. Daí porque é possível tomar como marco temporal inicial da modernidade momento anterior, retrocedendo até o empreendimento colonial e à produção das narrativas dele derivadas.

De acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), a partir do século XVI se constituiria o “eurocentrismo” ou “ocidentalismo”, descritos como o imaginário do dominante que autorizaria e legitimaria a dominação e exploração coloniais. Com base nesse imaginário seria instituído um paradigma à sombra do qual seriam relegados os “Outros” em um processo de negação: seriam os “Outros” aqueles tipificados como fora da religião Cristã, sem escrita, sem história e sem “desenvolvimento”, todos “desqualificados” e “primitivos” quando comparados à Europa (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016). Em relação aos “Outros”, a Europa intitular-se-ia “superior”, mais “desenvolvida” e, portanto, incumbida da missão civilizatória que justificaria moralmente todos os atos de tortura, genocídio, dominação e exploração cometidos nos séculos seguintes. Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 18) enfatizam que “ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades”.

Com vistas a evitar possíveis confusões conceituais, pertinente registrar a seguir a resumida distinção apresentada por Nelson Maldonado-Torres, tendo em vista os contornos que se dá aos termos “colonialismo” e “colonialidade”. Frise-se que, considerando que neste trabalho o marco temporal é a Modernidade – tomada como os cinco séculos subsequentes ao início do processo de colonização inaugurado com a “descoberta” do “continente americano” – o termo colonialismo deve ser lido aqui como implicitamente complementado pela noção de colonialismo moderno a que o autor se refere:

Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais (Maldonado-Torres, 2019, p. 35-36).

Vale destacar, noutro giro, que em diversos trabalhos acadêmicos e artísticos ora referenciados o termo “colonialismo” é utilizado no sentido de “colonialidade”, uma vez

que este último termo passou a ser utilizado somente a partir da década de 1990.²³ Deve-se ter em mente, portanto, que anuncio a distinção acima com finalidades didáticas e que os termos não devem ser concebidos como momentos cronologicamente sucessivos ou lidos dentro de uma lógica moderno/colonial que assume um determinado período temporal como a “superação” do anterior. A colonialidade nomeia explicitamente aspectos da dominação-exploração que extrapolam o controle do Estado e a subordinação jurídico-formal da Colônia para com a Metrópole. Tais aspectos são gestados na formação histórica dessa relação e, portanto, guardam com ela relação umbilical. Embora a colonialidade os nomeie especificamente, veja-se que falar em colonialismo, dentro dos contornos deste trabalho, não pressupõe a sua inexistência.

2.2.

A pluriversalidade decolonial como ponto de partida para processos de nomeação não universalizados

A abordagem decolonial não implica a persecução da invenção de novos conceitos abstratos e universais ou de um roteiro global para a emancipação de povos, mas a adoção de um olhar interessado em práticas, lutas e reivindicações que contestam a violência político-epistemológica da Modernidade (Mignolo e Walsh, 2018). Com efeito, é traço distintivo do pensamento decolonial a crítica à pretensão de universalidade de ficções euronocêntricas e a afirmação da impossibilidade de produção de práticas, conceitos e análises verdadeiramente universais.

Dito isto, saliento que a própria noção de decolonialidade que tomo neste trabalho é *local*, tendo como referência autores e autoras *amefricanas* e *amefricanos*, especialmente negras/negros.²⁴ De se notar que a decolonialidade se presta a provincializar não apenas as ficções euronocêntricas que se apresentam como

²³ Neste trabalho, quando me refiro a “colonialismo” enquanto sistema que compõe a matriz de poder o nomeio não em sentido estrito, mas com sentido que extrapola o vínculo jurídico-formal da relação colonial e se desdobra no tempo, no espaço e em múltiplos aspectos da vida, abrangendo a colonialidade. Assim é que, ao tratar do colonialismo enquanto elemento que compõe a matriz de poder, refiro-me não só ao projeto colonial-escravista mas a todos os seus traços continuidade, permanências e reinvenções.

²⁴ Como se verá em subcapítulo próprio, Lélia Gonzalez (1988b), ao apresentar a categoria político-cultural de *amefricanidade* no informa inicialmente que seriam consideradas *amefricanas* todas as pessoas brasileiras. O termo explicita e valoriza a descendência de *amefricanos* e *amefricanas* não só de povos africanos cujo traslado fora forçado para este continente como dos povos que aqui chegaram e se estabeleceram antes mesmo dos europeus, de modo que a autora utiliza o termo também para designar a *amefricanidade* de pessoas negras como explicitação da própria negritude (Gonzalez, 1988e; 1988f).

universalmente aplicáveis, mas toda forma de conhecimento que se pretenda universal (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016). Como bem coloca Thula Pires,

A rejeição a qualquer possibilidade de novos resumos universais e o compromisso com as mais variadas formas de ser, saber e bem viver fazem com que o pensamento decolonial ocupe um espaço privilegiado na desconstrução de estruturas racistas, patriarcais e heteronormativas, de forma a promover uma real convivência intercultural pluriversal (Pires, 2019a, p. 291)

A análise ora empreendida toma a “descoberta das Américas” como um importante marco histórico, a partir do qual houve o estabelecimento das bases estruturais da modernidade ocidental e de seu modelo “civilizatório”, bem como de uma ordem internacional de relações entre Estados-nação e que influiriam, ainda, sobre a própria compreensão a respeito dos significados compreendidos no termo “civilizado” (Maldonado-Torres, 2019). A partir desse evento e dos atos e fatos que o circundaram, não apenas foi instituída uma hierarquização entre sociedades e modos de vida no binômio “civilizado” *versus* “primitivo” ou “selvagem”, como também foram nomeados e consubstanciados conceitos e representações simbólicas que ainda hoje assumem centralidade, tais como as noções de progresso, soberania, sociedade civil, subjetividade, gênero e razão (Maldonado-Torres, 2019).

Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) explicam que no século XVI se consolidaria a conquista do território designado pelos colonizadores como “América” e o apogeu dos impérios Espanhol e Português, e que, a partir desse evento, consolidar-se-ia também um imaginário dominante que “inventaria” as classificações moderno/coloniais e os pilares organizadores do mundo ocidental. Esse processo seria totalizante, acompanhado do ocultamento e aniquilação de outras formas de apreender o mundo. A partir de então, conforme explicitam os autores, haveria a criação de uma economia em escala global e a emergência de um discurso de inferiorização de populações indígenas e povos africanos dentro de uma escala de humanidade:

Esse primeiro grande discurso que inventa, classifica e subalterniza o outro é também a primeira fronteira do nascente sistema mundo moderno/colonial. Do ponto de vista político-filosófico essa fronteira é estabelecida pelo princípio da “pureza de sangue” na península ibérica – que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus – e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca em torno dos “direitos dos povos”, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016, p. 18).

A colonização e a modernidade ocidental se introduziriam no mundo, após 1492, redefinindo as relações internacionais, que seriam constituídas sobre as profundas

desigualdades engendradas pelo empreendimento colonial (Hall, 2003, p. 32). Maldonado-Torres (2019) assinala que, a partir da “descoberta”, houve a emergência de uma revolução que se operaria nos campos epistemológico, ontológico e ético, moldando as ciências sociais modernas:

Esses níveis dialogam com as dimensões básicas da realidade que foram identificadas pelos teóricos decoloniais, artistas e ativistas como eixos fundamentais da colonialidade no mundo moderno: saber, poder e ser (Lander, 2000; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2000; Quijano, 1991, 2000; Wynter, 2003). O trabalho coletivo desses e de outros autores leva em consideração que, ao invés de conceber o colonialismo como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro. Isso leva a uma mudança no modo de se referir à modernidade ocidental: de modernidade simplesmente, como o oposto ao pré-moderno ou não moderno, para modernidade/colonialidade, em vez de simplesmente independência, que torna-se o principal objetivo da decolonialidade (Maldonado-Torres, 2019, p. 32).

O estabelecimento da hegemonia da cultura *euro-estadunidense*²⁵ ou euronorcentrismo (como tenho chamado), de acordo com a autora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2002), permitiu que o euronorcentrismo se solidificasse especialmente no campo da produção do conhecimento. A autora argumenta ter havido, com isso, também a racialização do conhecimento²⁶, sobretudo no campo da produção de conhecimento, de modo que os homens europeus – especialmente aqueles encontrados acima dos Montes Pireneus (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019) – se consagram detentores da produção do conhecimento válido.

A enunciação e apropriação desse lugar, com a concomitante exclusão daqueles não refletidos em um paradigma de humanidade, permitiu o enraizamento do privilégio masculino e branco na cultura da modernidade (Oyěwùmí, 2002). Não é outro o entendimento de Lélia Gonzalez (1988b), que vincula o processo de classificação racial

²⁵ Oyèrónké Oyěwùmí (2002) utiliza a expressão “*euro-american*”. Entendo que a melhor tradução do termo “*american*”, tendo em consideração o teor do artigo publicado pela autora e a coerência com as críticas por ela tecidas, para a língua portuguesa, seja “estadunidense” e não “americano(a)”, a fim de que não se confunda a referência ao Estados Unidos da América, país que também se posiciona como metrópole na dinâmica global, com uma generalização de todos os países dos continentes americanos.

²⁶ O processo de racialização da produção de conhecimento válido é demonstrado por Ramón Grosfoguel (2012), que traça uma genealogia do universalismo abstrato eurocêntrico partindo da filosofia cartesiana e passando pelas críticas de Kant, Hegel e Marx, registrando, de um lado, os reposicionamentos trazidos pelas críticas dos referidos pensadores, bem como, de outro, a permanência de um *locus* de enunciação branco, masculino, heterossexual e europeu e a construção e consolidação de um racismo epistêmico que consagra o pensamento Ocidental como a única epistemologia apta a acessar a possibilidade de produção de conhecimento universalmente válido. Conferir GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. **Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, Merced, Califórnia, v. 1, n. 3, p. 88-104, 2012.

com a hierarquização no campo da produção do conhecimento. De acordo com Cláudia Pons Cardoso, “disto decorre que a explicação epistemológica eurocêntrica conferiu ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do conhecimento válido, estruturando-o como dominante e inviabilizando, assim, outras experiências do conhecimento” (Cardoso, 2014, p. 971).

De acordo com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), o caráter universalista do pensamento eurocêntrico é ancorado na formulação cartesiana “penso, logo existo”, elaborada em 1637. De acordo com os autores,

Duas ideias são fundamentais no *Discurso do Método* de Descartes: o solipsismo e o dualismo corpo/mente. Não só a certeza do conhecimento objetivo e verdadeiro é gerada a partir de um monólogo interno, baseado na desconfiança perante as demais pessoas, mas há uma desvalorização das sensações e percepções como possíveis fontes de conhecimento válido. No momento da formulação do *Discurso do Método*, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações geopolíticas (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 11).

A partir dessa construção, há a desarticulação entre o “sujeito” e dois importantes elementos: (i) seu corpo concreto e (ii) o território em que estaria situado. Esta operação esvazia o “sujeito” de determinações espaciais e temporais, descontextualizando-o e permitindo-lhe posicionar-se no centro da produção do conhecimento (Grosfoguel, 2012). Trata-se de um processo de encobrimento de quem enuncia o conhecimento, revestindo-o de neutralidade ao fazer crer que o sujeito epistêmico é destituído de gênero, classe, raça, etnia, sexualidade, nacionalidade, espiritualidade, localização geopolítica dentro de uma dinâmica de poder (Grosfoguel, 2012, p. 89). De acordo com Ramón Grosfoguel (2012), o universalismo abstrato seria central para a consolidação do projeto colonial, vez que, encobrindo o *locus* epistêmico de enunciação, tornou possível a hegemonia global de um particularismo que se apresenta como destrinchado de corpo, espaço e tempo determinados. Concomitantemente, observa-se os já mencionados processos de colonização do espaço, das concepções temporais e a invenção de uma humanidade excludente.

O sujeito que se enuncia como pertencente ao campo do *ser* é contextualizado, corporificado, e, de acordo com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019) tem sua subjetividade vinculada ao processo de conquista, exploração e dominação imposta a povos africanos e ameríndios. O processo de estabelecimento e manutenção de relações coloniais fora sustentado na escravização e desumanização destes

povos. Isto, a negação de humanidade, servia ao propósito de consolidação da afirmação de humanidade – e de direitos – do homem europeu, cuja enunciada existência e capacidade para produção do conhecimento científico tinham como sombra a enunciação da não-humanidade e da não-possibilidade de produção de conhecimento científico por “outros”.

Como desenvolve Maldonado-Torres (2007), por trás do “(eu) penso” podemos ler que “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. (...) O “Penso, logo existo” não esconde somente que os “outros não pensam”, mas que os “outros não existem” ou não têm suficiente resistência ontológica, como menciona Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (Maldonado-Torres, 2007). A partir da elaboração cartesiana, fica clara a ligação entre o conhecimento e a existência. Em outras palavras, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida de outros (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 12).

Da formulação cartesiana, inaugurar-se-ia uma tradição eurocentrada²⁷ de cientificismo que mais do que ditar os termos da produção do conhecimento científico, regeria também outros campos fundamentais que organizam a vida em sociedade civil, como a economia, a política e a relação com a natureza, por exemplo. Durante os cinco séculos abrangidos no período moderno/colonial, os modelos eurocêntricos pretensamente universais, desincorporados, desinteressados e sem pertencimento a uma localização geopolítica específica, seriam importados pelos Estados colonizados, “(...) desconsiderando, dentro dessa lógica, qualquer possibilidade de projetos de emancipação elaborados pelos sujeitos que habitam a *zona do não ser*” (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 12).

Mais do que isso: é de se notar que a universalização de um particularismo aniquila a possibilidade de composição de noções fundamentais desde posições não ocupadas por aqueles que não integram aquela dimensão particular. Consiste em instrumento que, por excelência, é capaz de permanentemente reatualizar a escala de humanidade enquanto dissimuladamente nega a sua existência. À medida que categorias nomeadas exclusivamente pela *zona do ser* são universalizadas, encerra-se qualquer possibilidade de nomeação por aqueles que passam a habitar a *zona do não ser*, tornando esta cisão um modelo permanente e recalcado de ordenação da sociedade. Há que se manter em mente

²⁷ Utilizo a nomenclatura “eurocentrismo” para designar esse momento de emergência a universalização da perspectiva de parte dos europeus e “euronorcentrismo”, como já explicado em nota anterior, para nomear a incorporação da ascensão estadunidense como potência cultural no cenário global.

o fato de que o silenciamento das múltiplas cosmovisões não eurocêntricas se justificou na crença e na afirmação de sua inferioridade, de modo que, “estruturada na determinação de um modelo colonial, a construção dos Estados-nação acabou por reforçar a humanidade de uns em detrimento da de muitos outros” (Pires, 2019a, p. 291).

bell hooks (1995) visibiliza a sombra criada quando se lança luzes sobre o modelo euronorocêntrico – de caráter cisheteropatriarcal e racista – que logra impor a universalização de uma posição particular, dentro da própria sociedade estadunidense. Ao lado da afirmação da racionalidade do homem branco, especialmente no âmbito das dualidades razão-emoção e mente-corpo, há o afastamento de mulheres negras da ciência e sua aproximação da natureza. De acordo com a autora,

A imagem de natureza que se tornou importante no início do período moderno era a de um reino desregrado e caótico a ser submetido e governado, associava-se a mulher à natureza selvagem e incontrolável. As imagens da natureza e da mulher eram igualmente ambíguas. A ninfa virgem oferecia paz e serenidade e a mãe terra nutrição e fertilidade, mas a natureza também trazia pragas, fome e tempestades. Do mesmo modo era a mulher virgem e bruxa, o amante cortesão do Renascimento punha-a num pedestal, o inquisidor a queimava na fogueira. A bruxa símbolo da violência da natureza provocava tempestades, causava doenças, destruía colheitas, obstruía procriações e matava crianças. A mulher desregrada como a natureza caótica precisava ser controlada. Entre os grupos de mulheres assassinadas como bruxas na sociedade colonial americana, as negras têm sido historicamente vistas como encarnação de uma perigosa natureza feminina que deve ser governada. (hooks, 1995, p. 469).

É se de se enfatizar que o registro de hooks evidencia a racialidade que constitui as noções de gênero. Diante disso, ganha nitidez o vínculo constitutivo entre a invenção da raça e as ficções de gênero. Percebe-se que a centralidade e corporificação, no homem branco, de um dos polos das dualidades que caracterizam o pensamento moderno/colonial produz desdobramentos não duais, não binários, justamente por conta da pluralidade de desdobramentos que uma posição racial-genderizada acarreta. O registro da autora denota e contextualiza de forma concreta as reflexões que venho tecendo. E continua:

Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas só corpo sem mente. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as mulheres desregradadas deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro de negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representa-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas

representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. (hooks, 1995, p. 469).

Mignolo e Walsh (2018) frisam a noção de *decolonialidade pluriversal* ou *pluriversalidade decolonial* como o que se propõe em alternativa a adoção de ficções universais. Nesta perspectiva, não há a completa rejeição do pensamento europeu, como uma leitura apressada poderia insinuar, mas a compreensão de que aquele conhecimento que se pretende universal é, na realidade, situado e parte de uma *pluriversalidade* de possibilidades de produção de conhecimento. Desvela-se o encobrimento de um *locus* epistêmico específico e rompe-se com a pressuposição de que a adoção do modelo euronorocêntrico é premissa para a produção de conhecimento universalmente válido.

Com isso, a *decolonialidade pluriversal* incorpora o desejo de abrir espaço para reflexões desde diferentes espaços, geografias, contextos, experiências, subjetividades e cosmovisões, especialmente aquelas sob ingerência da diferença colonial (Mignolo e Walsh, 2018).

Essa perspectiva não significa a rejeição ou negação do pensamento Ocidental; de fato, o pensamento Ocidental é parte do pluriversal. O pensamento Ocidental e a civilização Ocidental estão em a maioria/todos nós, mas não significa a aceitação cega, também não significa a rendição às ficções Norte Atlânticas. Dentro do próprio pensamento Ocidental, tem sempre havido críticas internas, críticas eurocênicas ao eurocentrismo, por assim dizer (Mignolo e Walsh, 2018, p. 3).²⁸

É bem de ver que “transpor o legado da modernidade/colonialidade não significa negá-lo ou produzir sobre ele o mesmo esquecimento conferido aos saberes e às cosmovisões ameríndias e amefricanas, e sim retirá-lo da condição de absoluto, necessário e natural” (Pires, 2019a, p. 291). De se notar que a adoção do referencial decolonial não exclui a possibilidade de recurso ao conhecimento produzido no eixo

²⁸ Traduzido livremente do original: “Such perspective does not mean a rejection or negation of Western thought; in fact, Western thought is part of the pluriversal. Western thought and Western civilization are in most/all of us, but this does not mean a blind acceptance, nor does it mean a surrendering to North Atlantic fictions. Within Western thought itself, there have always been internal critiques, Eurocentric critiques of Eurocentrism, so to speak.”

Norte-Atlântico²⁹, quando pertinente, ou mesmo por autores e autoras abarcados pela crítica feminista decolonial e/ou afrodiaspórica, desde que reconhecidos, evidentemente, eventuais limites e necessárias contextualizações. O que contradiz a premissa de descolonização do conhecimento não é a localização geopolítica em que esse é produzido, mas a tentativa dissimulada de revesti-lo de neutralidade e desinteresse, de descontextualizá-lo e invisibilizar suas relações de pertencimento. Vale apontar o que afirma Nelson Maldonado-Torres:

Isso não significa que um número de ideias e práticas que usualmente consideramos “modernas” não fará parte dessa outra ordem mundial, bem como não significa que o que chamamos de modernidade eliminou tudo o que a própria modernidade no seu discurso autorreferido concebeu como diferente dela, como a filosofia antiga e uma variedade de ideias medievais. A diferença é que, enquanto a modernidade ocidental atingiu uma identidade ao inventar uma narrativa temporal e uma concepção de espacialidade que a fez parecer como o espaço privilegiado da civilização em oposição a outros tempos e espaços, a busca por uma outra ordem mundial é a luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente (Maldonado-Torres, 2019, p. 36)

A exposição de uma *pluriversalidade* não significa assumir a relativização absoluta em oposição dicotômica a uma suposta possibilidade de universalização. Elege-se como horizonte utópico “a diversidade epistêmica, sem o relativismo epistêmico”, de modo a viabilizar a “afirmação da existência e o conhecimento daqueles que foram apagados, invisibilizados e negados pela colonialidade” (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 16). Trata-se de uma denúncia a práticas de encobrimento de lugares de enunciação e da aniquilação que isto produz. Grosfoguel (2012) registra a presença de sua percepção no pensamento crítico de Aimé Césaire, já em meados da década de 1950.

²⁹ O uso das expressões “conhecimento hegemônico” e “conhecimento euronorcentrado” se inserem no léxico de produções críticas da colonialidade, do colonialismo e/ou da colonização, e que tem em conta – sendo assim designada ou não – a existência de um processo histórico de colonização no campo do conhecimento ou do que frequentemente é denominado *colonialidade do saber*. As produções designadas sob aquelas expressões refletiriam o padrão moderno/colonial do poder, privilegiando (em total ou alguma medida) a hegemonia cisheteropatriarcal branca na experiência do contexto histórico-cultural Norte-Atlântico. Por outro lado, vale dizer que não necessariamente o conhecimento produzido no contexto europeu ou estadunidense reproduzirá o racismo epistêmico ou não trará elementos passíveis de serem referenciados, mobilizados e ressignificados para tornar visíveis os encobrimentos da colonialidade/modernidade. Ainda, ressalte-se que o próprio reconhecimento do caráter provinciano de determinadas produções já reposiciona os termos em que com elas se dão quaisquer interlocuções. Como bem salientam Mignolo e Walsh (2018, p. 126), “eurocentrismo não é uma questão geográfica, mas epistêmica e estética”.

Grosfoguel (2012) cita a carta de demissão apresentada por Césaire ao Partido Comunista Francês, o trecho traduz o que se deve ter em memória ao conceber a noção de *pluriversalidade*:

Provincialismo? Absolutamente não. Não vou me confinar a um particularismo estreito. Mas também não pretendo me perder num universalismo desincorporado. Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares (Césaire, 1956 *apud* Grosfoguel, 2012, p. 95).

Conceber a *pluriversalidade* como possibilidade que emana da própria ordem do real torna inviável pressupor a existência de uma produção de conhecimento não situado, de abstrações não engajadas em corpos concretos. A universalidade abstrata significa a dissolução de toda particularidade dentro de uma concepção que se pretende universalizada. Com efeito, desvincular-se dos princípios, pressupostos e ficções assentados pela macronarrativa moderno-colonial é um dos desafios incorporados na decolonialidade (Mignolo e Walsh, 2018).

Não se trata aqui de pontuar o “nosso conhecimento” *versus* “o conhecimento deles” em dois amálgamas opostos homogeneizados, o que se pode inferir de todo o já exposto. Trata-se de romper com binarismos inventados não através da ressignificação de uma relação binária, mas pela visibilização de *entrelugares*, fronteiras, posicionalidades incapturáveis por uma lógica binária. Por posições fronteiriças refere-se não somente a fronteiras geográficas, mas raciais, sexuais, epistêmicas, religiosas, linguísticas, nacionais, dentre outras possíveis (Mignolo e Walsh, 2018, p. 112). Nas palavras de Bernardino-Costa e Grosfoguel,

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento (...)

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situado. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016, p. 19).

A compreensão dos processos de dominação que engendram sociedades pautadas pelo empreendimento colonial, como o é a sociedade brasileira, não cabe em uma

perspectiva que concebe a existência de uma única temporalidade. Especialmente tendo em conta práticas racistas e o racismo enquanto sistema de hierarquização social, admitir a *pluriversalidade* nos permite conceber a coexistência de temporalidades (Mignolo e Walsh, 2018). Isto é fundamental para compreender como grupos colonizados e outrora colonizados, como afirma Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 28), as experimentam “não como um passado que existe como um traço, mas sim como um presente vivo”. Como bem explica o autor,

Essa transformação do tempo em si, de um tempo histórico-cronológico para o que parece ser uma forma de temporalidade anacrônica por meio da qual grupos são expostos a lógicas e conflitos que são considerados como não mais existentes, é parte dos legados da colonização e um alvo central da crítica dos esforços decoloniais (Maldonado-Torres, 2019, p. 28)

Para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), o projeto decolonial afirma a existência como um ato de qualificação epistêmica, nomeando possibilidades de produção de conhecimento que não se situam na lógica cientificista-euronorcêntrica de pretensão de universalidade e desvinculação de uma localização geopolítica. É o que se deve ter em mente ao ler a produção de intelectuais negras que nos permite evidenciar a irracionalidade em perceber a violência como algo não-relacionado à imposição de força e que não se dê de forma atual, como uma categoria apta a ser revestida de neutralidade. Note: a violência é infligida sobre corpos e não há corpos não lidos dentro de uma racialidade ou gênero próprios. Todo corpo que participa da dinâmica da violência está inserido na matriz de poder e nela é dotado de posicionalidade específica. Vale aqui citar a análise de Stuart Hall, que afirma o seguinte:

Não é de surpreender que na famosa gravura de van de Straet que mostra o encontro da Europa com a América (c. 1600), Américo Vespúcio é a figura masculina dominante, cercado pela insígnia do poder, da ciência, do conhecimento e da religião: e a “América” é, como sempre, alegorizada como uma mulher, nua, numa rede, rodeada pelos emblemas de uma – ainda não violada – paisagem exótica (Hall, 2003, p. 31)

A defesa da pluriversalidade se inscreve, de um lado, no esforço de fazer visível a impossibilidade de aniquilar múltiplas iniquidades cuja instituição fora cristalizada pela ordem jurídica, e de outro, no de contribuir para a abertura de caminhos que viabilizem refundar as bases de nossa ordem social. De acordo com Thula Pires (2019a), os modelos constitucionais brasileiros, tomando como preocupações centrais problemáticas próprias da experiência euronorcêntrica – tais como a negação do modelo absolutista –

produziriam modelos de Estado e instituições incapazes de enfrentar as mazelas e heranças da ordem moderno/colonial. Com efeito,

Assumir o marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas de nossa autoimagem constitucional e negar a influência real do haitianismo (Queiroz, 2017) nos nossos processos constituintes, notadamente no período pós-independência (mas não apenas), significa manter o modelo colonial e fortalecer processos de colonialismo interno, extremamente elitistas e violadores da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território.

Os grupos que foram escravizados, submetidos a relações de servidão, expropriados de sua memória, forma de vida e dignidade são os mesmos que atualmente continuam sendo alvo das mais variadas formas de representação da violência de Estado e excluídos da representação política do Estado. Objetificados, desumanizados, infantilizados, docilizados, muitas são as expressões que denunciam o tratamento conferido aos que estão na *zona do não ser* (Fanon, 2008) pelo projeto moderno colonial, cujo legado permanece submetendo sempre os mesmos grupos a formas atualizadas de desrespeito e extermínio (Pires, 2019a, p. 290).

Diante disso, inegável a pertinência de contribuições trazidas pelos estudos decoloniais sobretudo aos estudos constitucionais e à Teoria do Estado. Está presente neste trabalho um olhar crítico – no sentido de indagar/questionar sobre o fundamento – às estruturas institucionais, contornos e substância atribuídos a direitos supostamente universalizados como a dignidade, a vida e a liberdade. Presente, também, a percepção de um processo de desqualificação e encobrimento de possibilidades não somente de informar tais noções com outros contornos e conteúdos substanciais como de eleição de outras proteções fundamentais (Pires, 2019a).

Busca-se adotar (e permanecer em), a despeito da constante pressão moderno/colonial de autoafirmar sua hegemonia, uma trilha de pensamento que subverte e não negocia com os fundamentos basilares de cunho racista moderno-coloniais a fim de olhar para a categoria “violência” deixando de atribuir centralidade a um modelo de humanidade excludente. Este esforço se inscreve em uma disputa que explora e tensiona as fronteiras político-epistêmicas do direito com vistas colaborar para a abertura de vias que permitam-nos estar menos sob o signo da ordem jurídica na condição de organizadora da violência e opressão e mais em vias de construir possibilidades de tutela que efetivamente limitem o poder porquanto exsurtem da experiência/resistência dos corpos violados/oprimidos. É que um sistema jurídico que se afirma como sustentáculo da liberdade, mas que cria e perpetua instituições e institutos que reiteram a dominação colonial, não pode se afirmar como verdadeiro dique de contenção do poder. Isto posto, assinala-se que se faz necessário contextualizar a eleição e nomeação de categorias de

direitos e noções fundamentais ao Direito com o desenvolvimento, aprimoramento e manutenção de estruturas de dominação impostas pela ordem moderno-colonial (Pires, 2017).

2.3.

Amefricanidade: reposicionando a abordagem feminista à luz da opção decolonial e do pensamento afrodiaspórico

A noção de *amefricanidade* é trazida à baila neste trabalho por apresentar uma compreensão da conformação do Brasil que redimensiona a participação das populações oprimidas e violentadas pelo regime de dominação colonial. É que

Tendo como um dos pontos de enfretamento o modelo moderno/colonial centrado na experiência europeia, a *amefricanidade* reposiciona o eixo de percepção sobre o legado da colonialidade. Atribuindo centralidade às resistências produzidas na zona do não-ser, lastreia politicamente os processos de formação da burocracia institucional brasileira, desenvolve categorias político-epistêmicas radicadas na cosmo-sensação afrodiaspórica e propõe um letramento imbricado entre raça, classe, gênero e sexualidade para o enfrentamento dos desafios concretos da hierarquizada realidade brasileira” (Pires, 2019b, p. 69-70).

Cabe salientar que a produção de Lélia Gonzalez (1984; 1988a; 1988b) se insere no marco teórico de estudos críticos à ordem moderno-colonial. Bem de ver, inclusive, que sua análise leva em consideração o desenvolvimento, dentre os séculos XV e XIX, de uma tradição etnocêntrica com a qual se consolidaria uma hegemonia cultural euronorcentrada através da desqualificação de saberes e manifestações culturais de povos tidos como “selvagens” sob o signo de “absurdas”, “supersticiosas” ou “exóticas” (Gonzalez, 1988b, p. 71). Afirma, ademais, a ascensão do racismo científico como uma forma de consolidação da superioridade eurocristã e a sua introdução em mecanismos de “racionalidade administrativa” das colônias (Gonzalez, 1988b).

Reconhece-se o pioneirismo de Gonzalez na crítica ao que se nomearia como colonialidade do saber – que exprime a dimensão da colonialidade no campo da produção do conhecimento – ante sua produção crítica à insuficiência de categorias analíticas das Ciências Sociais desde a experiência de opressão e *re-existência* de mulheres negras (Cardoso, 2014). A racialização do conhecimento e do modelo de superioridade branca eurocristã, de acordo com Gonzalez (1988b), proveriam o sustentáculo da violência colonial sobre pessoas negras e indígenas.

A autora costurara a categoria político-cultural de *amefricanidade* a partir de suas reflexões a respeito dos efeitos da articulação complexificada de racismo e sexismo (Gonzalez, 1984 e 1988b), bem como do olhar lançado sobre os pontos de aproximação da experiência em diáspora da população “afrodescendente” no contexto “latino-americano e caribenho”. De acordo com Lélia Gonzalez, a categoria político-cultural de *amefricanidade*:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural brasileira* tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). (Gonzalez, 1988b, p. 69)

A menção expressa ao reconhecimento de uma América Africana no processo de nomeação efetuado pela autora não importa no ocultamento da participação ameríndia na conformação das sociedades *ladinoamefricanas*. Com efeito, a reflexão a respeito dos processos de exclusão impostos a mulheres negras e indígenas na sociedade brasileira é especialmente presente no pensamento de Lélia Gonzalez (Cardoso, 2014), tendo a subordinação da população indígena à luz da questão racial e da colonização das Américas feito parte do processo de elaboração da categoria *amefricanidade* (Gonzalez, 1988a e 1988b). O panorama da violência contra mulheres indígenas, entretanto, foge ao escopo do presente trabalho, cujo levantamento a respeito dos processos de violência na *zona do não ser* teve como recorte a experiência de mulheres negras. Como bem explica Claudia Pons Cardoso (2014), a *amefricanidade* considera tanto a diáspora negra quanto o extermínio da população indígena, recuperando a resistência negra e indígena à violência da colonialidade como estratégia para desvelar a importância histórica desses grupos. Note-se que “a *amefricanidade* se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial” (Cardoso, 2014, p. 971).

Vale dizer que as contribuições de Lélia Gonzalez para a compreensão do evento racial não somente trazem um recorte de similitudes advindas da experiência em diáspora que permitem pensa-lo de forma amplificada. Incluem também o resgate a estratégias de luta e resistência de mulheres negras e indígenas como protagonistas históricas do enfrentamento à relação de dominação-exploração entre colonizadores e colonizados, além de atentar-se aos aspectos e efeitos psicológicos dessa relação (Cardoso, 2014).

Neste último ponto, verifica-se a influência do pensamento de Frantz Fanon nas publicações da autora assim como nas reflexões tecidas por Grada Kilomba (2019).

A categoria político-cultural de *amefricanidade* emerge do questionamento da latinidade brasileira (Gonzalez, 1984), sobretudo a partir das considerações de M.D. Magno (Gonzalez, 1988b). Para Lélia Gonzalez (1988b), a latinidade nas sociedades americanas se mostra irrisória, havendo preponderância de elementos ameríndios e africanos em sua constituição. Além de redimensionar a importância das culturas africana e ameríndia na produção das sociedades *ladinoamefricanas*, de acordo com Thula Pires, “(...) o termo ladino desessencializa essas matrizes culturais, ao pressupor um processo de aculturação e os desafios do “não lugar” que se apresentam na dificuldade de integração dessas heranças e sujeitos à sociedade colonial” (Pires, 2017, p. 6). Lélia Gonzalez (1988b) explica que não são *ladinoamefricanas* apenas as pessoas negras, mas toda a população brasileira. Entretanto, o racismo se manifesta na sociedade brasileira pela negação da importância visceral da África em sua constituição, impondo-se especialmente sobre aqueles cuja carne denuncia a existência da *ladinoamefricanidade* partilhada: as populações negra e ameríndia. Assim é que, no mesmo ano, Gonzalez (1988e; 1988f) explicaria que a *amefricanidade* nomeia todos os descendentes de africanos que chegaram à América antes mesmo da colonização europeia ou após o “descobrimento”.

O esforço constante em recalcar a importância afro-ameríndia é também negado, mistificando uma suposta democracia racial brasileira (Gonzalez, 1988a). Assim, evidencia a negação da importância visceral da participação afro-ameríndia na formação do povo brasileiro como expressão do racismo (Gonzalez, 1988b), bem como o esforço constante em recalcar esse processo de denegação. Ademais, designar a *América Ladina* nomeia a substancial participação africana na formação político-cultural brasileira, frequentemente invisibilizada por uma sociedade racista que almeja aniquilar até mesmo do inconsciente coletivo qualquer vestígio de negritude.

O racismo assume função especial e central na relação de dominação-exploração e na manutenção da higidez da colonialidade, desempenha o papel de provocar no sujeito colonizado a internalização da crença na “superioridade” do colonizador (Gonzalez, 1988b). Em sociedades de origem latina, de acordo com Lélia Gonzalez (1988b), prevalece o que a autora denominou *racismo por denegação*. Este se manifesta e revigora em teorias e práticas assimilacionistas, de miscigenação e de mistificação de relações raciais harmoniosas. De acordo com Ochy Curiel,

Em nossa região, ser mestiça responde a uma ideologia racista na construção do Estado-nação, é uma identidade dominante. A mestiçagem foi um dos mecanismos ideológicos para lograr uma nação homogênea, cujos referenciais legitimados eram uma herança fundamentalmente europeia, e de onde a genealogia indígena e africana desaparecem (...)

Uma das sequelas do colonialismo, não somente como administração colonial, senão como projeto inerente à modernidade, foi a maneira em que se constituíram as nações latino-americanas e caribenhas: a homogeneização foi a proposta nacional através da ideologia da mestiçagem, que aspirou ao europeu como forma de “melhorar a raça”. (Curiel, 2007, p. 97-98).

Em reflexão próxima à de Lélia Gonzalez, Stuart Hall registra a existência de uma experiência partilhada ao falar da formação cultural caribenha, sublinhando a enunciação explícita da participação europeia da constituição do inconsciente coletivo ao lado do encobrimento da negritude, que aqui aparece também como aquilo que se busca recalcar:

Na formação cultural caribenha, traces brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado: os traces negros, "africanos", escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre foram não-ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma "logica" diferente, sempre posicionados em termos de subordinação e marginalização (Hall, 2003, p. 42).

Hall (2003) reconhece no frequente uso do prefixo “afro” (como em cultura “afro-brasileira”, “afro-caribenha”, “afro-americana”, *etc.*) a sinalização linguística do funcionamento do processo de diáspora, a apropriação da “África” pela matriz de poder colonial de sorte que sua nomeação – e a concomitante atribuição de significado – é gerada pelo sistema de engenho do empreendimento colonial. Designa o dado racial que persevera ao genocídio, à eugenia, à assimilação, ao apagamento. Segundo o autor, “a razão para isso é que a “África” é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim” (Hall, 2003, p. 41).

A *amefricanidade* impacta o olhar lançado sobre e a compreensão da questão racial em nossa sociedade, opondo-se ao modelo exclusivo racista-colonialista (Cardoso, 2014). Quanto aos seus desdobramentos, veja-se que:

As implicações políticas e culturais da categoria amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte, Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de

Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, se modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (Gonzalez, 1988b, p. 76).

É interessante perceber que a proposição da categoria *amefricanidade* se reputa descolonizadora na medida em que não só rompe com uma definição eurocêntrica das sociedades *ladinoamefricanas* como logra romper também com efeitos do imperialismo estadunidense. Observando o histórico como movimento negro nos EUA, Gonzalez (1988b) chama atenção para designações como “Afro-american” (afroamericano) e “African-american” (africanoamericano) que são empregadas para nomear exclusiva e especificamente a população negra dos Estados Unidos da América. A autora pontua que tais designações ademais de reiterar a dominação estadunidense sobre os demais países do continente – uma vez que o país se auto-intitula “A América” em detrimento dos demais países americanos –, afirma somente a existência de negros naquele país, de modo que a presença negra no restante do continente é ignorada (Gonzalez, 1988b). Nesse sentido, rompe com o euronorcentrismo e denuncia uma linguagem racista nos termos utilizados para designar a população negra no continente americano, simultaneamente permitindo uma unidade designadora ao grupo. Permite a democratização da linguagem, designando a toda a população negra do continente como *amefrikana*.

Veja-se que a *amefricanidade* revela sua potência em duplo-valor: epistemológico e metodológico. Thula Pires nos fala a respeito do primeiro,

Com expressiva força epistêmica, a categoria da amefricanidade permite que grupos subalternizados pelo modelo moderno/colonial produzam, a partir de suas experiências e processos de resistência, conhecimentos e fazeres que desafiem os lugares sociais e as estruturas de poder próprias da colonialidade. Aberta às múltiplas formas de ser, estar e bem viver, desarruma as fronteiras que estabelecem o centro e a periferia, acessa os diversos rostos e corpos que compõem o mosaico da América Ladina e ajuda a compor uma noção de direitos humanos que consiga dar conta das múltiplas possibilidades de ser humano e estar na natureza (Pires, 2019a, p. 297).

Ainda do ponto de vista epistemológico, Claudia Pons Cardoso registra como a proposta de Lélia Gonzalez se alia a uma compreensão da matriz de poder colonial que assume a imbricação dos sistemas de hierarquização-organização social, uma vez que propõe a abordagem interligada de múltiplos sistemas de dominação (Cardoso, 2014). Quanto a seu valor metodológico, nas palavras de Lélia Gonzalez:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é mesmo em todas elas: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 1988b, p. 77).

A partir da categoria de *amefricanidade*, expurga-se a possibilidade de perceber a influência da experiência negra em diáspora – tanto no que concerne à opressão e à violência quanto aos processos de resistência e insurgência – como residual ou subsidiária em uma leitura feminista decolonial da violência contra mulheres. O contato com manifestações negras de outras regiões do continente, em especial a caribenha³⁰, permitiu que Gonzalez (1988b) identificasse marcas de africanização similares às já observadas pela autora no Brasil. Tais influências, contudo, de acordo com a autora, são frequentemente ocultadas pela ideologia do branqueamento, que minimizam sua importância ao classificá-las como “cultura popular” ou “folclore nacional” (Gonzalez, 1988b, p. 70).

A categoria *amefricanidade* computa as similaridades constitutivas das sociedades colonizadas no continente americano com a África, além de lançar luzes sobre o processo histórico de diáspora compartilhado e vivenciado pela população afrodescendente (Pires, 2017). Não se trata, vale dizer, de uma perspectiva totalizante que busca uma *essência* africana, mas de uma concepção que ao mesmo tempo ajuda a fazer visíveis elos remanescentes e busca registrar as vivências, resistências e reinterpretações construídas em *América*. Com efeito, para Cláudia Pons Cardoso (2014, p. 971)

A grande dificuldade está em falar sobre características comuns compartilhadas por formações políticas tão diferentes e, ao mesmo tempo, reivindicar a particularidade, a especificidade histórica, sem parecer estar enredada na contradição ou em explicações essencialistas. Para Avtar Brah, isso é possível, desde que o viés essencialista do

³⁰ Por região caribenha, a autora compreende a América Insular, a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul (Gonzalez, 1988b).

universalismo seja excluído, isto é, desde que ele seja entendido como produto histórico, “como característica comum derivada de uma experiência histórica variável e como tal sujeita a mudança histórica”. Assim se reconhece as características comuns, “através da acumulação de experiências similares (mas não idênticas) em diferentes contextos”.

Pertinente reproduzir, para elucidar em que termos se retoma a conexão de críticas e experiências compartilhadas de resistência, o seguinte apontamento de Stuart Hall:

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforçada na fornalha do panelão colonial. (Hall, 2003, p. 40)

Reconhece-se como expressões de uma experiência em comum na participação da conformação da *América Latina* similaridades linguísticas bem como culturais presentes na música, dança e sistemas de crenças, dentre outros elementos (Gonzalez, 1988b). Reconhece-se, ainda, a existência de um elo forjado pela compartilhada realidade de opressão racial, tal como a criatividade e inventividade no enfrentamento ao racismo e à violência colonial. Pensando na pluralidade de marcas que denotam a participação negra na construção cultural em medida que ultrapassa as fronteiras do Brasil é que a autora constatou a necessidade de uma categoria que permitisse olhar para essa experiência desde uma posição não limitada por amarras euronorcentradas (Gonzalez, 1988b). As contribuições de Gonzalez se inserem em um projeto intelectual que busca não apenas explicar a formação de uma matriz de dominação estruturada pelo racismo como também, através dessa compreensão, colaborar com a intervenção e transformação dessa realidade (Cardoso, 2014). As similaridades que emergem do contexto afrodiaspórico permitem estabelecer um recorte que compreenda o racismo e seus efeitos de forma que transcende limitações territoriais.

Lélia Gonzalez apresenta, ainda, duas questões fundamentais. A primeira delas, o apagamento das conquistas do movimento negro antirracista e sua contribuição para a luta política de mulheres (Gonzalez, 1988a). Ao tratar de feminismo e racismo, Gonzalez (1988a) destaca que o feminismo contribuiu para a formação de grupos e redes e para o desenvolvimento de uma “nova forma de ser mulher”, evidenciando as bases simbólicas e materiais da opressão que o patriarcado capitalista opera sobre os corpos femininos. Demonstrando o caráter político do mundo privado, o feminismo revela como questões relegadas a esse âmbito são perpassadas por relações de dominação/submissão. Explica

que a luta feminista teria viabilizado conquistas para o movimento LGBTQ+ e assinala que, por outro lado, seu caráter emancipatório não teria aproveitado à discriminação racial sofrida por mulheres. Em especial na sociedade estadunidense, atribui ao caráter emancipatório do movimento negro substancial contribuição para tornar viáveis as lutas feminista e “LGBT+” no país. Verifica, entretanto, ao analisar a teoria e prática do feminismo estadunidense, o encobrimento dessa relação e o esquecimento da questão racial, o que reputa tratar-se de manifestação do racismo por denegação. O ocultamento da questão racial, de acordo com Gonzalez (1988a), consiste em problemática recorrente nos movimentos feministas latino-americanos, mas não se trata de patologia particular a estes e sim às suas sociedades. Tal constatação advém da historicização e contextualização dessas lutas com aspectos particulares à colonização ibérica.

A segunda, a importância da língua como campo que visibiliza a influência da população afrodiáspórica na conformação das sociedades *ladinoamefricanas*. Neste último ponto, sua produção dialoga com as reflexões de Kilomba (2019), que problematiza a herança colonial tão presente na língua portuguesa e os efeitos perniciosos – sobretudo na *psique* – do silenciamento imposto às populações escravizadas. Bem se vê que o pensamento de Lélia Gonzalez traz contribuições-chave não apenas para auxiliar a traçar caminhos para processos de nomeação pluriversalizados como, nesse escopo, traz também a possibilidade de ressignificação do Direito a partir do esforço de refundar a sua relação com a linguagem. Diante disso, Thula Pires sugere o exercício de tradução em *pretuguês*:

Para ir além das disputas conceituais sobre a universalidade, particularidades ou potencialidades dos direitos humanos, é preciso reconhecer que direitos humanos são interpelados porque, de fato, a humanidade de pessoas é colocada em questão. Nessas conjunturas históricas e contemporâneas, direitos que tem como base de (des)qualificação a humanidade de pessoas, tomam força quando direitos políticos, sociais, econômicos, entre outros direitos do cidadão, não têm força prática. Por isso permanecem em um âmbito de disputa que não se resume a contestações dos purismos ético-filosóficos a que sujeitos subalternizados não têm acesso, por viverem vidas alienadas dos mecanismos formais de governar e de sua economia moral.

O exercício de traduzir os direitos humanos em pretuguês permite repensar essa disputa, inegavelmente política. Mobiliza a construção de meios para politizar o que está em jogo nessa humanidade a ser reivindicada, suas inclusões, exclusões e formas de (con)viver. Explicita os pré-requisitos dessa humanidade, uma des/re-construção de subjetividades na ordem da branquitude, masculinidade, eurocristianismo, etc. (Pires, 2017, p. 9).

A função colonial da língua é reconhecida neste trabalho, conquanto não seja seu tema central. É um nó cujo não desfazimento é particularmente caro quando as dinâmicas de poder são vistas desde o campo do Direito, que é fundamentalmente engessado pelas estruturas de dominação linguisticamente incorporadas. Destaca-se o apontamento de Mignolo e Walsh, que situa a questão linguística no projeto decolonial ao abordar o quão implicadas as ciências humanas estão na colonialidade:

O vocabulário de quaisquer das disciplinas existentes, palavras que denotam o campo de investigação ou que são conceitos que você usa para abordar o campo, tem duas dimensões semânticas. Você descobrirá, primeiro, que a maioria das palavras/conceitos que você está utilizando pertencem às línguas vernaculares e moderno/imperial europeias e que são derivadas do grego e do latim. Você descobrirá, secundamente, que a maioria, senão todas, as palavras/conceitos que você usa em sua disciplina e até na conversação diária foram traduzidas e redefinidas por volta dos séculos dezesseis e dezessete na Europa. O fato de que nenhuma das línguas civilizacionais existentes na época (mandarim, hindu, urdu, persa, árabe, russo, etc.) são relevantes em quaisquer das formações disciplinares confirma que o conhecimento eurocentrado se afirma ao mesmo tempo em que desqualifica o vocabulário (e lógica) de outras conhecidas práxis e conhecimentos e sistemas de crenças (Mignolo e Walsh, 2018, p. 113)³¹

Ao informar a reflexão que proponho acerca da violência com a noção de *amefricanidade*, incorpora-se ao trabalho uma perspectiva que assume a linguagem como mecanismo de poder. Com isso, permite-se imprimir a uma análise crítica do direito a percepção de que a língua, sendo carregadamente marcada pelo racismo, colabora para a sua perpetuação, sendo dissimulado o véu de neutralidade com o qual a forma jurídica esforça-se em vestir-se. Tal encobrimento serve ao propósito de obscurecer e cristalizar hierarquias racialmente determinadas. A linguagem, vale dizer, é por mim percebida não apenas como instrumento de descrição do mundo, mas apto a efetivamente nele intervir, inventar, criar, conformar, produzir substância (Kilomba, 2019). Nesse sentido, de se notar que as contribuições de Lélia Gonzalez (1988b; 1984) permitem implicar o direito, tendo como referência a experiência e produção afrodiaspórica no contexto

³¹ Traduzido livremente do original: “*The vocabulary of any of the existing disciplines, words that denote the field of investigation or are concepts you use to approach the field, have two semantic dimensions. You will find, first, that most of the words/concepts you are using belong to European modern/imperial and vernacular languages and they have been derived from Greek and Latin. You will find, secondly, that most, if not all, of the words/concepts you use in your discipline and even in everyday conversation were translated and redefined around the sixteenth and seventeenth centuries in Europe.*

The fact that none of the existing civilizational languages at the time (Mandarin, Hindi, Urdu, Persian, Arabic, Russian, etc.) are relevant in any of the disciplinary formations confirms that Eurocentered knowledge asserts itself at the same time that it disqualifies the vocabulary (and logic) of other knowing praxis and knowledge and belief systems.”.

ladinoamefricano, em relação aos processos de violência que recaíram – e recaem – sobre a *zona do não ser* (Pires, 2019b).

Além de romper com o colonialismo imperialista em termos epistêmicos ao autodefinir desde a *zona do não ser* a conformação *amefricana*, Lélia Gonzalez confronta o paradigma euronorocêntrico com o *pretuguês* (ou “pretoguês”). Emprega em sua produção acadêmica uma linguagem carregada dos padrões que marcam a oralidade e de influências das culturas escravizadas, considerada inapropriada para trabalhos acadêmicos por não se submeter a regras gramaticais. O uso subversivo da língua é em si uma forma de explicitar o euronorcentrismo enraizado no pacto fundamental que permite a comunicação, o intercâmbio e propagação de informações.

Aliás, foram marcas linguísticas um dos elementos que revelaram à autora um pano de fundo comum de experiências entre brasileiros e caribenhos. A autora observou que as marcas da africanização do português – o *pretuguês* – influenciaram também o inglês, o espanhol e o francês falados em outras regiões da *América Ladina*. Daí que é importante notar que a própria linguagem faz aparecer uma ascendência que se buscou recalcar com a universalização dos valores e crenças europeus, reforçando a validade da categoria de amefricanidade.

(...) chamo de “pretoguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos” e de “crioulos”, os nascidos no Brasil), é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha (...) Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêtricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc., que minimizam a importância da contribuição negra (Gonzalez, 1988b, p. 70).

O *pretuguês* nomeia os elementos linguísticos africanos presentes na língua falada no Brasil bem como coloca sob holofotes o preconceito racial linguístico na definição de nossa língua materna (Cardoso, 2014). Nesse sentido, faz uso subversivo e político da linguagem, demonstrando ativamente a potência que esse conjunto de signos guarda não apenas como instrumento descritivo mas também de construção do mundo e da realidade. Fazendo perceptível a desqualificação das marcas de africanização na língua como expressão do racismo, Gonzalez leciona:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é do que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os

erres dos infinitivos verbais, que condensa *você* em *cê*, o *está* em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez e juntamente com o abundo, provém de um tronco lingüístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal.

[...]. E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo. (Gonzalez, 1984, p. 238-239).

Na medida em que o vocabulário colonial obsta o reconhecimento de outras formas de ser e existir que não aquelas que informam o euronorcentrismo, afirma a linha divisória entre humanos e não humanos. A crítica de Gonzalez (1988b) não só faz visível o condicionamento colonial da língua e do vocabulário como traz um caminho para a ruptura com essa dimensão da colonialidade e uma repactuação pautada na possibilidade de restituição da fala violentamente silenciada pela branquidade. Não se propõe, com o *pretuguês*, negligenciar a participação ameríndia na conformação linguística, cultural e política da sociedade brasileira, ao revés, nele se incorpora o esforço de tecer possibilidades de nomeação pluriversalizadas.

Gonzalez (1988a) observou que a desconsideração do caráter multirracial e pluricultural das sociedades em que estariam inseridos fizera com que os feminismos *ladinoamefricanos* ficassem enfraquecidos, recaindo em um racionalismo universal abstrato que, generalizando a opressão da mulher, ocultara experiências concretas de mulheres não brancas³². Defende-se, neste trabalho, que a *amefricanidade* é uma categoria potente e útil a colaborar com o projeto feminista decolonial apresentado por Curiel (2014a). A partir das reflexões levantadas quando se põe em vista a reflexão de Gonzalez (1988b) a respeito da *amefricanidade*, postula-se informar a agenda feminista desde a experiência de opressão, luta e *re-existência* de mulheres negras *ladinoamefricanas*. E, ainda, a possibilidade de questionar de modo propositivo a universalização de uma perspectiva feminina branca.

³² Optou-se por utilizar a designação “mulheres não brancas” com vistas a explicitar que a hegemonia de uma racialidade específica se dera em detrimento não apenas de mulheres negras mas de todas as mulheres inscritas em outras racialidades, com especial destaque também, na região ladinoamefricana, às mulheres ameríndias.

Ressalte-se que, mais do que tomar como premissa a experiência de mulheres brancas, o que faz o ramo hegemônico dos estudos de gênero é partir da experiência europeia e estadunidense, universalizando-a. Por conta de estudos feministas, o gênero se tornou uma das mais importantes categorias analíticas no meio acadêmico para descrever o mundo e prescrever soluções. Ao demonstrar o caráter político de questões que, até então tidas como exclusivamente circunscritas à órbita da esfera privada, eram, na realidade, constituídas por uma desigualdade de gênero estrutural presente na sociedade, experiências e produções de mulheres euro-americanas forneceram conceitos, teorias e preocupações basilares de estudos de gênero (Oyěwùmí, 2002). Com efeito, mistificações como a da fragilidade feminina, da mulher como rainha do lar e como subproduto do homem são racialmente atravessadas, dizendo respeito a uma trajetória de posicionamento de mulheres brancas dentro dos sistemas de hierarquização social. Não integram uma narrativa originária de mulheres negras, cuja transgressão da barreira do espaço privado, que é a casa, para conquistar o mercado de trabalho, uma vez que há séculos já trabalhavam (Carneiro, 2001).

As críticas tecidas por Gonzalez (1988a) evidenciam a impossibilidade de se pensar o gênero separadamente da raça, especialmente no caso de mulheres negras cuja conscientização a respeito da opressão, segundo a autora, dá-se primeiramente pelo aspecto racial. O feminismo crítico latino-americano e caribenho, para Curiel (2014a, p. 328), está atento à “necessidade de construir uma prática política que considere a imbricação dos sistemas de dominação como o sexismo, o racismo, o heterossexismo e o capitalismo”. Há a percepção de que as variáveis classe, raça, gênero e sexualidade são mutuamente dependentes e constitutivas e a de que estão inscritas em uma matriz de poder. Em consonância, a proposta de Gonzalez (1988b) vem como uma forma de permitir (i) visibilizar, de forma transnacional, como a interação entre essas matrizes de dominação afeta a realidade de mulheres negras e ameríndias; (ii) resgatar uma identidade comum, não essencializada, a partir de experiências compartilhadas que recuperem estratégias de resistência.

3.

Matriz de poder

Abordo, neste capítulo, a complexificação das relações e das assimetrias de poder, expondo o que informa uma análise da posicionalidade de mulheres amefricanas nessas relações a partir de uma abordagem que se afasta de binarismos, dando ênfase à dimensão relacional de categorias e seus atravessamentos. A opção decolonial incorpora a este trabalho análises que criticam fortemente a instituição de padrões de normalidade e fazem visível a relação entre a colonialidade/modernidade e hierarquizações instituídas em torno das ideias de raça, gênero, classe e sexualidade a partir do processo de dominação colonial (Pires, 2019a). A visibilização das estruturas de hierarquização social não tem como finalidade em si mesma apenas lançar luzes sobre a opressão, mas abalar as premissas que sustentam a matriz de poder e converter o fazer visível a violência em reorganização e redistribuição de dinâmicas e de exercício de poder.

Aníbal Quijano (1992) assinala a emergência de um padrão moderno-colonial de poder – a Colonialidade – que, a partir do encontro colonial, se estabeleceu entre nações europeias e a *América*. Nesse padrão de poder, tanto raça quanto gênero adquirem papel substancial (Lugones, 2014a). Apontar a colonialidade é ter em que conta que os desdobramentos desse encontro se perpetuaram mesmo com a eliminação da relação jurídico-formal entre Colônia e Metrópole. A perspectiva de Quijano (2005) traz consigo o necessário aspecto racial da colonialidade, uma vez que o autor consigna o entrelaçamento histórico entre o colonialismo e o racismo. Dito padrão de poder se inscreve em um conglomerado de relações estruturais e de fluxos que constituem a matriz de poder colonial (Mignolo e Walsh, 2018).

3.1.

Hierarquização social, colonialidade e capitalismo

O processo de colonização produziu categorias representativas de discriminações sociais codificadas como raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais, fazendo com que, mesmo após a ruptura jurídico-formal do vínculo de muitas Colônias com a Metrópole europeia, a vasta maioria das populações exploradas correspondam justamente àquelas inicialmente racializadas no processo de conquista. Assim é que, de acordo com Quijano

(1992), a eliminação do vínculo formal não cessou a relação de dominação colonial. Para o autor,

Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas pela europeia, em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, ainda que sem dúvida em diferente intensidade e profundidade conforme o caso. Consiste, em primeiro lugar, em uma colonização do imaginário dos dominados. É dizer, atua na interiorização desse imaginário. Em uma medida, é parte dele (Quijano, 1992, p. 12).

A dominação colonial impôs a repressão sistemática de crenças, imagens, símbolos e conhecimentos dos colonizados, que foram objeto de técnicas de apagamento, apropriação e desqualificação. É de se notar, porém, que o regime de dominação foi além. Tratou de impor a relação de dominação sobre os modos de conhecer, de produção de conhecimento e perspectivas, visões de mundo e modos de significação, sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão das populações colonizadas (Quijano, 1992, p. 12). Houve o apagamento e desqualificação de processos de nomeação não euronocêntricos. Simultaneamente, houve a valorização e imposição dos conjuntos de práticas, padrões, crenças, imagens, símbolos, dos colonizadores, com vistas a aniquilar os demais modos de ser e existir no mundo.

A imposição estrutural dessa forma de poder se viabilizou pela repressão violenta das referências dos povos dominados, como forma de inviabilizar a produção cultural autônoma. Esta tecnologia se constituiu como um eficaz mecanismo de controle social e cultural que asseguraria a perpetuidade da relação, mesmo se porventura fosse suspensa a repressão explícita e ostensiva. O procedimento fora complexo, composto por múltiplas práticas de aniquilação da possibilidade de exercício de autonomia. Associada à repressão e ao apagamento das referências, cultura e símbolos ancestrais, os colonizadores criaram uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significações. Isto permitiu uma aparente “desracialização” de seus modos de compreender, ser e existir no mundo, conferindo-lhes uma aura de neutralidade e universalização, quando efetivamente era empregado o oposto.

Mais do que isso, a adoção do modelo produzido e imposto pelo colonizador se tornaria algo cuja reprodução seria desejada pelo colonizado. É que a cultura europeia se converteria em um caminho para acessar o poder:

A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial mas também poderia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. Enfim, para o

“desenvolvimento”. A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. (Quijano, 1992, p. 13).

A epidermização do racismo, forjada através da violência colonial, levaria a pessoa negra a introjetar uma suposta inferioridade e consagraria a crença na supremacia branca. Isto impulsionaria um processo segundo o qual seu pensar, o agir e o falar deveriam ser embranquecidos, até que, confrontada novamente com a definição externa – com o olhar do branco –, percebe que é impossível que assuma o lugar do colono através desse caminho, que reifica a opressão (Bernardino-Costa, 2016). Na *América Ladina*, ao processo de violência simbólica de apagamento do imaginário somou-se uma política de escravização, extermínio e demais processos de morte em vida impingidos a populações indígenas e africanas. Houve a desqualificação dessas culturas como primitivas, incivilizadas, “exóticas” (Gonzalez, 1988b).

Assim é que povos europeus lograram assentar com firmeza sua hegemonia: estabelecendo seus paradigmas e principais elementos de cognição como a norma para o desenvolvimento cultural, intelectual e artístico (Quijano, 1992). O paradigma de racionalidade europeu trata o processo de produção de conhecimento como uma relação sujeito-objeto simétrica à relação de propriedade. Ocorre que, diferente da relação de propriedade, que possui dimensão material e intersubjetiva, a produção de conhecimento se dá somente em uma dimensão intersubjetiva. Não ocorre, propriamente, entre um sujeito e um objeto, como o é na relação entre o indivíduo e sua propriedade. Nesse sentido, verifica-se o apagamento da existência do “outro” com quem se estabelece a relação como negação da totalidade social. É através desse paradigma que se torna possível omitir qualquer referência a outro “sujeito” fora do contexto europeu, dentro da prática colonial. Isto invisibiliza a estrutura colonial do poder, ocultando o fato de que a própria ideia de “Europa” e de “ocidente” se constituíram em relação a um “outro”, isto é, em uma relação intersubjetiva que identifica diferenças e as constitui como mecanismo de hierarquização.

Como salienta Quijano,

(...) para essa percepção “europeia” ou “ocidental” em plena formação, essas diferenças foram admitidas como desigualdades, no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: somente a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser ou abrigar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores, por natureza. Somente podem ser “objetos” de conhecimento e/ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se

estabeleceu e desde então se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto” (Quijano, 1992, p. 16).

Voltados os holofotes para a sociedade brasileira, ao lado da classificação racial como estrutura central de sustentação do modelo de sociedade organizado a partir da ordem colonial há também a classificação sexual (Cardoso, 2014). A rigidez dos modelos de hierarquização social que assentaram os princípios organizadores da célula zigótica da sociedade brasileira não deve ser ignorada. Com efeito,

As divisões bastante radicais entre seres humanos já existiam no Ocidente, tais como as diferenças entre cristãos e não cristãos, homens e mulheres, sujeitos saudáveis e leprosos, entre outras distinções. Entretanto, as divisões tenderam a ser limitadas e contidas pela ideia monoteísta de um Deus que criou todos e de uma Cadeia dos Seres que ligava a criação inteira entre si e o divino. A “descoberta” não só colocou em questão o caráter englobante da Escritura e dos Antigos – nenhum dos quais parece ter dito algo sobre a existência de tais terras – , como também erodiu o entendimento do universo em termos de uma Cadeia dos Seres, tendo Deus como sua cabeça (Maldonado-Torres, 2019, p. 37)

Gonzalez (1988b) chama atenção para o fato de que as sociedades ibéricas, em particular, ainda em momento pré-colonial, eram sociedades de castas caracterizadas pela designação de lugares sociais para seus membros, marcadas pela desigualdade e pelo violento controle político e social do “outro”. Ressalta que a dimensão racial já havia sido introduzida naquelas sociedades mesmo antes do empreendimento colonial, tendo em vista o histórico de lutas contra as invasões mouras, que eram predominantemente negras. Afinal, como bem explica Lélia Gonzalez,

A formação histórica de Espanha e Portugal se deu no decorrer de uma luta plurissecular (a Reconquista), contra a presença de invasores que se diferenciavam não só pela religião que professavam (Islã); afinal, as tropas que invadiram a Ibéria em 711 não só eram majoritariamente negras (6700 mouros para 300 árabes), como eram comandadas pelo negro general (“Gabel”) Tárik-bin-Ziad (...). Por outro lado, sabemos que não só os soldados como o ouro do reino negro de Ghana (África Ocidental) tiveram muito a ver com a conquista moura da Ibéria (ou Al-Andulus). Vale notar, ainda, que as duas últimas dinastias que governaram Al-Andulus procediam da África Ocidental: a dos Almorávidas e a dos Almôhadas. (...) Desnecessário dizer que, tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas (como, de resto, na França, Itália, etc.). Por aí se entende porque o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais (Gonzalez, 1988b, p. 73)

A expansão moura sobre a península ibérica expulsaria os visigodos – que dominavam a região até a invasão no ano 711 d.C. – para a região acima dos Montes

Pireneus – cordilheira na fronteira do que seriam a França e a Espanha – local em que estes se organizariam contra os inimigos negros (Gonzalez, 1988c). Esse processo, explica a autora, guarda relação com o evento racial que se instalaria a partir das “Grandes Navegações”, com a invenção do mito da superioridade branca. Aduz, nesse sentido, que a constituição do racismo antinegro tem relação umbilical com a presença moura na península ibérica (1988c). Veja-se que

Essa luta contra os mouros é uma luta racial, de um lado, e religiosa, do outro; como também, econômica. Portugal e Espanha, que surgem como Estado, a partir da “reconquista”, eles trazem uma grande experiência no que diz respeito às relações da terra. São sociedades hierárquicas: o conceito de igualdade não pode existir dentro de uma concepção hierárquica. (...)

Essas sociedades se constituem como hierárquicas e, inclusive no século XVI, durante a união entre Portugal e Espanha (1580-1640), o Rei estabelece uma lei que obriga as pessoas a obedecerem ao tratamento nominal, de acordo com a categoria de cada um (Gonzalez, 1988c, 2018, p. 359).

Gonzalez (1988a) ressalta que a dimensão racial assumiu relevante papel ideológico nas lutas da Reconquista, conformando a organização social das sociedades de Espanha e Portugal, que viriam a colonizar a América Latina. Herdeira da sociedade ibérica, a sociedade brasileira se constituiria a partir de uma hierarquização racial que asseguraria a superioridade branca e manteria negros, indígenas e “mestiços” em condições de subordinação. Para tanto, uma das tecnologias utilizadas foi a ideologia do branqueamento (Hofbauer, 2006), que com seus efeitos de subordinação – fragmentação da identidade étnica e produção do desejo de embranquecer – consolidaria o mito da superioridade branca (Gonzalez, 1988b). A força do branqueamento na década de 1930 como elemento-chave do mito da democracia racial desvela a violência sexual contra mulheres negras como constitutiva das bases da identidade nacional. No Brasil, a justificativa da suposta existência de uma sociedade de relações raciais harmoniosas estava calcada, originalmente e antes de tudo, na violação sexual de mulheres negras por uma minoria masculina branca dominante (Gonzalez, 1981a).

A consagração do racismo no Brasil ocorre com ainda maior vigor no pós-abolição, diante do fortalecimento do racismo científico e da difusão de suas premissas como matriz interpretativa do desenvolvimento nacional. Tais interpretações, que ganhariam substancial notoriedade da década de 1930, constituiriam a base de uma série de políticas públicas que contribuiriam para o agravamento das desigualdades na sociedade brasileira (Theodoro, 2008; Vainer, 1990). A codificação das raças foi o pontapé inicial do que viria a constituir um aglomerado de estudos científicos e políticas públicas que se

retroalimentariam e fundamentariam a discriminação racial, naturalizando o tratamento dispar a indivíduos pertencentes a grupos distintos em razão da sua raça, etnia ou cor de pele (Hofbauer, 2006). A invenção da ficção racial permitiria “reconceber” e gerir a humanidade em termos biológicos (Lugones, 2014a)

A permanência das estruturas coloniais de hierarquização social produz uma espécie de coexistência de temporalidades que a colonialidade busca encobrir. A rígida hierarquização social das sociedades ibéricas, fundamentalmente baseada na classificação racial e sexual, fazia com que todos os membros do tecido social ocupassem uma posição determinada (Gonzalez, 1988b). As sociedades *ladinoamefricanas* sofisticaram as estruturas que asseguravam as posições assumidas por indivíduos em hierarquias sociais e, assim, garantiram também a perpetuação de relações assimétricas de poder. Isto passou pelo desenvolvimento de tecnologias de controle que incutiram processos de subjetivação e internalização de uma inferioridade/superioridade racial e sexualmente balizada. Nesse sentido,

Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade de brancos enquanto grupo dominante (DaMatta, 1984). A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “no Brasil não existe racismo porque o negro reconhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor (Gonzalez, 1988b, p. 73)

A gradação racial é apontada por Gonzalez como derivada do racismo por denegação sofisticado pelas sociedades do continente americano, realidade que reafirma a branquidade como racialidade suprema e coloca as demais no espectro da “outridade” (Gonzalez, 1988c). A colonização foi acompanhada da ressignificação moderna da noção de “raça”, que passa a operar no centro de um sistema de classificação de hierarquização social que mistifica a supremacia dos brancos. Em vista disso, tem-se a colonização como marco inicial de um processo sociopolítico de organização racial das sociedades que integraram tal relação. Para Aníbal Quijano, é a classificação racial a pedra-de-toque da colonialidade ou colonialidade do poder, por ele elucidada nos seguintes termos:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e à

escala societal. Se origina e mundializa a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).³³

A constituição da América Latina, para Quijano (2000), permitiu a mundialização do emergente poder capitalista e a instituição de seu centro hegemônico em zonas que se identificariam posteriormente como Europa. Identifica a medição, quantificação e externalização ou objetivação do cognoscível como necessidades cognitivas do sistema capitalista vinculadas ao objetivo de controlar a relação entre as pessoas e a natureza, sobretudo relativas aos recursos necessários à produção e interessantes para o capital. Sob esse mesmo prisma, houve a naturalização das experiências históricas, identidades e relações forjadas dentro da colonialidade e uma determinada distribuição geocultural do poder capitalista no globo.

Mais do que elaborado em um contexto de estabelecimento de uma relação de dominação colonial entre Europa e *América*, o paradigma de racionalidade europeu se constitui como parte de uma estrutura de poder que implica a dominação colonial europeia sobre outros continentes. A perspectiva euronocêntrica, vale dizer, não se limita ao ponto de vista europeu, mas está a impregnar um modelo de produção de conhecimento que naturaliza tanto a experiência de pessoas quanto dito padrão de poder (Quijano, 2000).

Esse paradigma é constituído concomitantemente ao processo de estruturação de relações sociais com o capital e com Estados-nação (Quijano, 1992, p. 17) e das relações de dominação colonial. Afinal, como coloca Mariah Rafaela Silva (2019, p. 10), “é o capitalismo quem estabelece os meios e as conjunturas de uma história universal”. De acordo com Quijano (2000), o capitalismo é um sistema econômico de escala global, pautado na exploração e na acumulação de excedentes de capital, que opera sob uma lógica eurocêntrica organizada à luz da colonialidade do poder e da modernidade. Historicamente pensado, o poder de que se fala consiste em um espaço e miríade de relações sociais de exploração, dominação e conflito articuladas em torno de âmbitos da existência social (Quijano, 2000). Como explica María Lugones,

(...) o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos quatro âmbitos básicos da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos (Lugones, 2014a, p. 58).

³³ Traduzido por mim do original “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 social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.”.

É percebido enquanto manifestação em macrorrelações até microrrelações capilares, mas sempre em atualidade/exercício. Não é possível definir ou determinar o poder como algo que se remove cirurgicamente e se vislumbra de maneira isolada, o poder é atual, historicizado, manifesta-se nas relações sociais. O que chamo de poder não se refere a uma instituição específica ou à própria estrutura – a matriz – que o organiza e distribui, não falo de uma potência ou de uma característica natural de determinados corpos. Falo de uma posição específica, de uma situação estratégica, em determinada ordem social. Em inspiração foucaultiana, Fátima Lima explica que o poder é trabalhado na sua relação com a produção dos saberes:

Assim, concomitante ao conjunto de saberes que começaram a se efetivar na ordem burguesa, o poder passou a ser entendido como um agente que se produz e se dilui capilarmente nas práticas, configurando-se na relação saber-poder; na qual os mecanismos de poder intervêm materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e se situando também no âmbito do corpo social, penetrando na vida cotidiana (Lima, 2018, p. 24).

A ideia de poder e a de que estaríamos inscritos em uma temporalidade linear-evolutiva foram utilizadas para a produção do mundo moderno-colonial com base na invenção de uma humanidade excludente. Aníbal Quijano explica que

Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, no eurocentrismo se foi afirmando a mitológica ideia de que Europa era pré-existente a esse padrão de poder, que já antes era um centro mundial do capitalismo que colonizou ao resto do mundo e elaborou por sua conta e desde dentro a modernidade e a racionalidade. E que nessa qualidade Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho liberal, unidirecional e contínuo da espécie. Se consolidou assim, junto com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (Quijano, 2000, 343-344).

Nos termos em que concebida, a colonialidade nos impõe ter em conta o capitalismo³⁴ como vetor que integra a matriz de poder como padrão de controle do trabalho (Quijano, 2000). Não se parte de uma perspectiva que confere homogeneidade histórica ao trabalho, pelo contrário, o autor salienta a coexistência e a coarticulação de variadas formas de trabalho – como a escravidão, a servidão, a pequena produção

³⁴ O capitalismo é definido por Aníbal Quijano como “a articulação estrutural de todas as formas historicamente conhecidas de controle do trabalho ou exploração, a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, o trabalho assalariado, e a reciprocidade, submetidas à hegemonia da relação capital-salário” (Quijano, 2000, p. 349).

mercantil, a reciprocidade e o trabalho assalariado – como presentes em distintos momentos históricos. De acordo com Lélia Gonzalez,

Em termos de formação econômica, coexistem no Brasil três processos qualitativamente distintos de acumulação: capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista. Cabe ao capital monopolista a hegemonia sobre os demais, dadas as articulações entre os três setores (formas pré-capitalistas de exploração de mão de obra; capitalismo competitivo e capitalismo monopolista, com seus respectivos mercados de trabalho). Vale notar, entretanto, que tais setores funcionam com uma autonomia relativa apesar de, para o sistema como um todo, qualquer problema surgido num deles, pode afetar e ameaçar a totalidade do sistema. Tal tipo de coexistência, por um lado, demonstra que esse desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. E, em termos de superpopulação relativa, é importante ressaltar que ocorre na constituição desse sistema não somente um exército industrial de reserva, mas uma *massa marginal crescente*, em face do mercado de trabalho do setor hegemônico (Nun: 1978). Ora, na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo tríplice de discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho (Gonzalez, 1981a, 2018, p. 42).

A massa marginal do excerto supra, de acordo com a autora, é majoritariamente negra (Gonzalez, 1979, 2018). Lélia Gonzalez, inclusive, conecta as forças que convergem para que a população negra configure a maioria daqueles em ocupações precárias em termos trabalhistas ou em situação de desemprego com a violência policial. A ocupação laboral é culturalmente vista como uma espécie de escudo a levantar pelo povo negro contra a criminalização que o acompanha. Afirma que, para a força policial, “todo negro é um marginal até prova em contrário” (Gonzalez, 1979, 2018, p. 79). Para ela, a codificação das diferenças raciais e sexuais são as substancialmente condicionantes da posição que pessoas negras e não-brancas assumirão no interior das relações de produção e distribuição (Gonzalez, 1980). Chama atenção para uma não conclusão no sentido da equivalência desses modos de discriminação, pontuando objetivamente as dinâmicas de privilégio/opressão distribuídas entre mulheres brancas e negras, sob as quais estas últimas quedam-se em desvantagem (Gonzalez, 1981b).

Quijano (2000) afirma o capitalismo como padrão de organização das relações de poder que traz implicações para múltiplas ordens de relações intersubjetivas, inclusive aquelas que se desdobram a partir da diferença sexual³⁵. De se notar que perceber o capitalismo como um eixo da matriz de poder colonial não pressupõe afirmar a sua

³⁵ A “diferença sexual” é uma formação imaginária, segundo Ochy Curiel (2014b), que utiliza a natureza para justificar a inferiorização política, econômica e ideológica de mulheres em construções que não guardam qualquer vínculo com aspectos biológicos da anatomia humana.

supremacia. Reconhece-se não apenas que nesse espectro coexistem múltiplas formas de trabalho articuladas com o capital, mas que a relação capital-trabalho não é o único eixo que implica relações de poder ou mesmo da economia, tendo substancial importância os sistemas que produzem hierarquias em torno da raça, do gênero e da sexualidade.

A distribuição do poder ao longo do tecido social não provém exclusivamente das relações de trabalho ou a elas se reduz. A análise de Gonzalez (1981a) aliada à de Quijano (2000) permite fazer visível, além da questão da diferença sexual, a incisão da “raça” em análises a respeito do trabalho, tenha-se em mente o trabalho doméstico ou não, assalariado ou não. A dimensão de gênero é introduzida na compreensão que Quijano (1992, 2000 e 2005) traz a respeito da colonialidade também a partir da crítica de María Lugones (2014a), que defende que o autor “pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos políticos” (Lugones, 2014a, p. 58), acatando uma perspectiva capitalista e eurocentrada a respeito da referida categoria.

A explicitação do capitalismo como um dos sistemas de hierarquização social que compõem a matriz de poder se dá pelo reconhecimento do vínculo histórico entre as articulações raciais e cisheteropatriarcais no campo das relações econômicas. Noutro giro, a própria compreensão da constituição do cisheteropatriarcado racista do sistema casa grande/senzala, as expressões da escravidão no Brasil colonial e hoje, questões raciais e de política sexual, têm subjacentes uma lógica economicamente orientada (Mignolo e Walsh, 2018). A construção de Quijano, vale dizer, pressupõe a inseparabilidade do processo de racialização dos povos oprimidos e escravizados e da emergência da exploração capitalista como globalmente hegemônica (Lugones, 2014b).

Gonzalez analisa o funcionamento e as estruturas do sistema capitalista brasileiro sob o prisma racial, identificando a permanência de estruturas produtivas que antecederiam a formação do capitalismo associada à formação de um contingente populacional marginalizado predominantemente negro que, com a abolição da escravatura, é empurrado do centro da produção econômica para a periferia do capital (Barreto, 2018). Argumenta-se ainda que do encontro entre racismo e capitalismo emerge o privilégio racial que produz privilégios para brancos de múltiplas classes sociais, de modo que “o capitalista branco se beneficia da exploração da mão de obra negra, enquanto os brancos sem propriedade também se beneficiam do racismo com recompensas materiais e simbólicas” (Barreto, 2018, p. 18). A dimensão de gênero não é ignorada enquanto racialmente imbricada, tendo Gonzalez (1981a) analisado como a exigência de

“boa aparência” milita em favor da empregabilidade de mulheres brancas e marginaliza as que se afastam da branquidade em maior proporção tanto quanto mais denunciem a *amefricanidade*.

Gonzalez (1988a) reconhece o capitalismo como instância imbricada no que chama “patriarcado racista”, nomeando a necessidade de utilização de uma lente que visibilize o aspecto racial do privilégio masculino. A autora observa que a hierarquização social que se desdobra do capitalismo enquanto sistema que define posicionalidades na matriz de poder produz efeitos que são recebidos de forma diferenciada em diversos setores sociais. Aponta que

Por outro lado, o Movimento Negro (MN) – e falemos do caso brasileiro ao explicitar a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder, desmascara as estruturas de dominação de uma sociedade e de um estado que veem como natural o fato de que quatro quintos da força de trabalho negra sejam mantidas aprisionadas em uma espécie de cinturão socioeconômico que lhes “oferece e oportunidade” de trabalho manual e não qualificado. Não é necessário dizer que para o mesmo trabalho exercido por brancos, os rendimentos são sempre menores para trabalhadores negros de qualquer categoria profissional (principalmente nas de maior qualificação). Enquanto isso, a apropriação lucrativa da produção cultural afro-brasileira também é vista como “natural” (Gonzalez, 1988a, p. 10).

Mais do que resíduo da herança escravocrata e colonial brasileiras, o racismo é dimensão estruturante das relações econômicas atuais, sendo constantemente reproduzido e reinventado. As atualizações das experiências e práticas racialmente discriminatórias resgatam consensos firmados sobre a desumanização de corpos negros, atualizando-os. Historicamente, a experiência da negritude vem sendo reduzida à escravidão e às situações em que pessoas negras não figuram como sujeito, com o apagamento reiterado de práticas de resistência e contribuições emancipatórias através de movimentos sociais.

Minha reflexão a respeito dos sistemas que compõem o que denomino *matriz de poder colonial* parte do empreendimento colonial e, mais especificamente, toma a *plantation* como laboratório e unidade celular zigótica das relações de poder na sociedade brasileira. A relação constitutiva do racismo no que emergiria como padrão de poder capitalista é explicada por Mariah Rafaela Silva,

O sistema de *plantation* inaugura um modo de dominação que ultrapassa os domínios imagináveis da violência e da crueldade até então conhecidas. A dobra ao infinito dessa violência ocorre justamente porque o que é dominado e explorado não é apenas o território da colônia, o que em si só já seria terrível, mas todas as instâncias materiais e imateriais das pessoas negras e nativas escravizadas. A “mais-valia” desse processo é justamente o que é possível explorar: no modelo colonial tanto os espaços geográficos, quanto os “espaços” cognitivos,

psicológicos e subjetivos são exploráveis. É nesse sentido que o colonialismo é um modo de dominação multidimensional, nele tudo vira *commodity*, tudo adquire valor ao mesmo tempo em que “tudo” está passível de “explodir” em linhas de fuga desejantes (Silva, 2019, p. 15).

Existe uma multiplicidade de sistemas que definem posicionalidades na matriz de poder colonial, de sorte que as classificações sociais são heterogêneas e vetorizadas por múltiplas categorias. Para Aníbal Quijano,

Desde América, no capitalismo mundial, colonial/moderno, as pessoas se classificam e são classificadas segundo três linhas diferentes, mas articuladas em uma estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, raça e gênero. (...) E em torno de dois eixos centrais: o controle da produção de recursos de sobrevivência social e o controle da reprodução biológica da espécie. O primeiro implica o controle da força de trabalho, dos recursos e produtos do trabalho, o que inclui os recursos “naturais” e se institucionaliza como “propriedade”. O segundo, implica o controle do sexo e de seus produtos (prazer e descendência), em função da “propriedade”. A “raça” foi incorporada no capitalismo eurocentrado em função de ambos os eixos (Quijano, 2000, p. 369).

Com efeito, raça, gênero e trabalho foram importantes vetores classificadores e hierarquizantes de sociedades colonizadas que, no presente, seguem ordenando a sociedade brasileira (Ballestrin, 2017). Ampliando-se o olhar em torno de tais categorias, é possível perceber a existência dos sistemas que as produzem enquanto centro organizador de hierarquias socialmente operantes. Dentro da literatura decolonial, entende-se que tais vetores foram centrais para a identificação e classificação dos povos envolvidos na relação de exploração-dominação-conflito colonial (Ballestrin, 2017). Ao lado disso, a perspectiva historicizada permite compreendê-los enquanto estruturantes.

Com o processo de colonização dos continentes americano e africano houve a convergência de dois processos políticos específicos. Um deles consistiu na codificação das diferenças entre colonizadores e colonizados. Este processo culminou na noção de raça hoje utilizada no Brasil, baseada na vinculação do fenótipo a um conjunto de práticas culturalmente estabelecidas para determinar o lugar dos corpos na sociedade. Paralelamente, articulou-se uma distribuição do trabalho, envolvendo a transposição de mão de obra africana para as colônias americanas (o tráfico negreiro), escravizada com base no desenvolvimento da noção de raça, que seria moldada com vistas a justificar uma suposta inferioridade natural de certos indivíduos em relação a outros (Quijano, 2005).

Dessa forma, a noção de raça passou a integrar um sistema de relações de poder, de controle do trabalho e dos corpos que viria a integrar grande parte do mundo ocidental, e seria ressignificada para fazer referência a diferenças fenotípicas. A raça tornou-se o

principal critério de determinação de lugares sociais, organizando o trabalho e a (im)possibilidade de acesso a uma ampla gama de bens da vida. Sobretudo na *América Latina*, a ideia de raça foi utilizada para legitimar relações de dominação necessárias ao projeto de colonização pretendido. Da própria definição apresentada por Quijano (2000) a respeito da colonialidade, tem-se que a invenção da raça como categoria mental da modernidade e do racismo servem como princípios organizadores e estruturantes das múltiplas hierarquias de poder que compõem a matriz de poder colonial.

A colonialidade do poder é tida como o que estrutura divisões raciais que alocam privilégios e ônus a sujeitos específicos na organização do trabalho e na produção do conhecimento, atualizando a relação de dominação-exploração colonial (Quijano, 2005). Em uma perspectiva que articula as noções de *zona do ser* e do *não ser* e de colonialidade do poder, percebe-se a produção de uma série de efeitos perniciosos, como explica Oliveira (2018, p. 55-56):

Tem-se, assim, uma situação em que a colonialidade do poder se expressa não apenas pela negação da autodeterminação dos povos do continente latino-americano, mas também da negação da própria subjetividade dos povos deste continente, imersos em uma condição de subalternização pela classificação racial que lhe interdita o ingresso na dimensão da esfera pública racional. Por isso, a colonialidade do poder também se manifesta pela restrição da democracia, do estatuto dos direitos civis e humanos, enfim, restringe a ordem social da Modernidade aos povos brancos.

O colonialismo introduziu desde a gênese uma dinâmica socioeconômica orientada por marcadores raciais e de gênero (Ballestrin, 2013). Historicamente, fez com que o nascimento da sociedade brasileira se desse sob a dominação direta, política, social e cultural imposta pelos colonizadores europeus aos povos colonizados e por eles fixados na *zona do não ser*. A estrutura jurídico-formal administrativa teria originalmente uma relação umbilical com a combinação de interesses de classes dominantes, articulando as instâncias de poder em desprivilégio às pessoas colonizadas. Dentro da *matriz de poder*, a menção à colonialidade designa a estrutura colonial do poder e bebe da descrição de Frantz Fanon a respeito do colonialismo. Para ele, “(...) o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (Fanon, 1968, p. 46).

3.2.

A imbricação como ferramenta analítica do feminismo decolonial

O feminismo decolonial, de que falamos, mais do que envolver o esforço de descolonização do feminismo, traz uma proposta autônoma que assume, na esteira de trabalhos decoloniais, a América Latina como mapa de referência. Parto de uma perspectiva feminista decolonial *amefricanizada* (Cardoso, 2014) e, portanto, tomo a *América Latina*, com tudo o que a renomeação traz, como referência. Note que a *amefricanidade* é perspectiva epistemológica que permite a construção de um modelo de feminismo que conte com o protagonismo de experiências que emergem tanto da diáspora negra quanto do extermínio da população indígena, recuperando histórias de resistência dessas mulheres contra violências geradas pela colonialidade.

Existe um diálogo direto entre a perspectiva feminista decolonial e a constatação de que se deve levar em consideração a comunicação entre a construção da noção de raça e formulações eurocêntricas-patriarcais e o modo como essas informam a colonialidade (Ballestrin, 2017). O presente trabalho busca suscitar as implicações jurídico-políticas de um olhar lançado sobre a violência contra mulheres que parta de contribuições fornecidas pelo arcabouço teórico dos pensamentos feminista decolonial e afrodiaspórico. Pretende-se adentrar no debate à luz das formas de violência denunciadas por mulheres situadas na *zona do não ser*, avaliando e explicitando eventuais problematizações e reconfigurações que possam emergir desse movimento.

O feminismo decolonial assume como necessária a construção de uma prática política que considere a imbricação dos sistemas organizadores de hierarquias sociais (Curiel, 2014a), os quais nomeio adiante como componentes da matriz de poder. Há, com o feminismo decolonial, algumas percepções. A primeira delas diz respeito a existência de uma inter-relação fundamental entre as estruturas que geram posicionalidades no mundo. Tais estruturas se organizam em torno de variáveis como a classe, a raça, o gênero e a sexualidade. A segunda consiste na percepção de que as engrenagens que engendram tais posicionalidades são mutuamente dependentes e constitutivas entre si. Por fim, postula-se que ditas posicionalidades estão inscritas em uma matriz de poder, cuja compreensão se faz necessária.

Segundo Ochy Curiel (2009), a descolonização do feminismo passa pela ruptura com a crença em uma origem euronocêntrica da luta de mulheres, que a toma como fruto do Iluminismo e da Revolução Francesa. Trata-se, neste ponto, de um conceito amplo de descolonização, que se configura a partir de críticas feministas antirracistas, e deságua no que chamamos neste trabalho de “feminismo decolonial”. A autora explica que, em sentido mais restrito, a descolonização aludiria aos processos de libertação e

independência de povos e territórios específicos submetidos à dominação colonial em nível político, econômico e social (Curiel, 2009).³⁶ Mas aquilo a que nos referimos como “descolonização do feminismo” é um processo que ultrapassa a concepção restrita. Nos termos em que postos por Curiel (2009), a descolonização do feminismo pressupõe a sua historicização. Para a autora afrodominicana, há que se tomar a luta de mulheres na Europa Ocidental e nos Estados Unidos como movimentos situados em espaço e tempo determinados. Ochy Curiel (2009) identifica o conceito de feminismo como o movimento composto por toda luta de mulheres que se opõe ao patriarcado.

Desse modo, não seria possível afirmar uma origem do feminismo em um espaço e tempo fixos e se torna necessário traçar uma genealogia das lutas de mulheres em diversos espaços e épocas distintos. Nesse sentido, é apresentada uma proposta tanto epistemológica quanto política com vistas a

(...) explicitar e compartilhar posições críticas e também as propostas de várias feministas da região de que viemos da autonomia e da radicalidade, que articulamos em nossa proposta uma perspectiva que articula raça, etnia, classe e sexualidade como pilares centrais de nossa política situada em uma região particular (Curiel, 2009, p. 2).

A proposta é resumida nos seguintes termos:

A descolonização para nós trata-se de uma posição política que atravessa o pensamento e a ação individual e coletiva, nossos imaginários, nossos corpos, nossas sexualidades, nossas formas de agir e ser no mundo e que cria uma espécie de “resistência”³⁷ intelectual, de práticas sociais e da construção de pensamento próprio de acordo com experiências concretas. (Curiel, 2009, p. 3).³⁸

Nesse sentido é que Curiel (2014a) afirma que o feminismo decolonial propõe mais do que reconhecer a existência de um modelo de dominação histórica, cultural e política, estabelecida em virtude da colonização europeia e da presença da colonialidade no imaginário social, entre Estados-nação. Mas que, fundamentalmente, o feminismo decolonial, volta sua atenção ao que sujeitos e *sujeitas* são submetidos frente a processos culturais e políticos derivados do capitalismo, da colonização europeia com seus

³⁶ Ochy Curiel (2009; 2014a) menciona especificamente os processos de independência ocorridos entre 1783 e 1900 no continente americano, entre 1920 e 1945, relacionadas ao surgimento de um número de Estados independentes no Oriente Médio, e entre 1945 e 1970, que estruturaram unidades independentes no continente africano e em importantes áreas do continente asiático, do Pacífico e do Caribe.

³⁷ No original utiliza-se “cimarronaje” entre aspas para designar o sentido não literal do termo que, originalmente, corresponde ao uso da fuga por pessoas escravizadas como forma de resistência à escravidão e ao sistema colonial.

³⁸ Traduzido do original: *La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas.*

processos de racialização e sexualização-genderização de corpos, bem como da heterossexualidade compulsória. Insurge-se contra os processos de legitimação do pensamento universal-abstrato, a naturalização e institucionalização de práticas de subordinação.

Considerando que a decolonialidade intervém diretamente nos modos de compreender a experiência *ladinoamefricana*, nos encarregando de realizar uma releitura da história, filosofia e epistemologia que nos atravessam (Curiel, 2016), o feminismo decolonial se apresenta como uma proposta transformadora radical produzida “desde a nossa experiência” (Curiel, 2014a, p. 325). Esse modo de construção teórica não se dá a partir de narrativas individualizadas e isoladas, mas, ao revés, é elaborado tendo como base uma experiência compartilhada, uma posição comum que essas mulheres partilham dentro de um contexto geopolítico determinado. Deve-se ter em conta o conteúdo e a perspectiva epistemológica que emergem da relação entre a experiência compartilhada de mulheres situadas em múltiplas posicionalidades na matriz de poder, a sociedade em que vivem e as teorias que interpretam essas experiências, a partir do olhar dessas próprias mulheres. Desta feita, é possível afirmar que a descolonização de que fala Curiel (2009) remete a construção de uma teoria feminista desde a experiência de mulheres *amefricanas* (Gonzalez, 1988a;1988b; Curiel, 2007).

O feminismo decolonial traz consigo o compromisso de investigação das bases de construção do mundo moderno-colonial, da forma como a raça, gênero e sexualidade convergem e habilitam a emergência do capitalismo. Propõe uma releitura da história da *América Ladina* que perceba as estruturas que organizam as distribuições sexuais, raciais, sociais e heterossexuais do poder. Questiona-se o discurso jurídico que, ainda que supostamente reconheça e prometa proteger a diversidade racial e sexual, presta-se eminentemente a sustentar um modelo democrático despreocupado com a erradicação de desigualdades e que reifica um paradigma branco, masculino, heterossexual e cristão de humanidade (Curiel, 2016).

Outra importante característica do feminismo decolonial é a ruptura com uma concepção dicotômica entre teoria e prática ou ação política. O binarismo teoria-prática distingue o que se convencionou como “conhecimento puro” do que se chamou de “conhecimento político”, estabelece uma divisão entre teoria e política, negando que ambas seriam uma forma de discurso e atribuindo uma superioridade a teoria em relação ao que se entende como prática, política ou ativismo. O feminismo decolonial pressupõe a superação dessa hierarquização, potencializando as possibilidades de elaboração de

teorizações que emergem das práticas, da experiência e das formas de resistência criadas por mulheres *amefricanas* (Curiel, 2009).³⁹ Com efeito, o feminismo decolonial denuncia a dependência ideológica impostas às nações colonizadas a partir dessa cisão binária que reserva aos países do eixo euronorocêntrico a produção da “teoria”, desqualificando o conhecimento produzindo em *América* e em África (Curiel, 2016).

Mais do que romper com o binarismo teoria-prática/academia-ativismo, o feminismo decolonial postula a ruptura com a própria lógica binária. Como explicam Gill e Pires (2019), o binarismo se configura a partir do modelo do encontro dialético entre forças opostas e inconciliáveis, gerando posições dicotômicas e cujo sentido é estabelecido de modo interdependente. O modelo binário de compreensão da realidade universaliza a episteme euronorocêntrica e institui as dualidades que organizam as hierarquias de humanidade. Mariah Rafaela Silva (2019, p. 4) afirma a binariedade como “um traço fundamentalmente metafísico que busca nos modelos ocidentais de *ontologização biológica dos sujeitos*, as pragmáticas de constituição social, política e cultural”. Categoriza, sob critérios raciais e biologizantes, os corpos em humanos e não humanos. Institui o corpo masculino, branco, sem deficiências, cisheteronormativo como dominador, racional, com alma, *humano*.

Luciana Ballestrin elucida o lugar de importância que assume, dentro da literatura decolonial, a ruptura com a lógica binária, uma vez que esta é um dos sustentáculos do modelo moderno-colonial:

A negação da humanidade das pessoas colonizadas e escravizadas desde o encontro colonial/moderno teria sido possível através da construção dos pensamentos binários que passaram a regular a modernidade ocidental – natureza/cultura; barbárie/civilização; corpo/razão; negro/branco; homem/mulher. Este raciocínio – trabalhado pela antropologia estruturalista e base da crítica pós-estrutural e desconstrutivista – é o que permite a grande parte dos autores decoloniais explicar a brutalidade e a violência com que foram tratados indígenas, mulheres e escravizados desde o encontro colonial/moderno (Ballestrin, 2017, p. 1047).

A “questão de gênero” é introduzida na dinâmica social pela colonialidade/modernidade sob o binarismo homem/mulher, ocultando uma série de hierarquias que intervêm em tais posições. Note-se, ademais, que a concepção binária acerca do gênero se esforça em ocultar seus conteúdos imaginados sob justificativas

³⁹ O termo *amefricanas* é aqui utilizado para chamar à superfície a histórica experiência de luta e re-existência de mulheres africanas, *amefricanas* e ameríndias, como modo de carregar politicamente a nomeação com a ampla bagagem de subversão de ferramentas coloniais e invenção de novos possíveis da ascendência que a categoria político-cultural de *amefricanidade* registra.

biologizantes. O feminismo decolonial advoga que a imposição de um modelo binário de gênero é constitutiva da modernidade na mesma medida em que colonialidade fora constitutiva da construção desse sistema moderno de gênero (Ballestrin, 2017). Gênero e raça são concebidos, portanto, como constructos que estruturam a invenção da ordem moderno-colonial e que engendram a distribuição de poder nas sociedades sob ela concebidas. Afinal, “falar de gênero é falar das categorizações de humanidade” (Gill e Pires, 2019, p. 276).

A interpretação de relações de dominação a partir de uma ótica binária, de acordo com Gill e Pires (2019), reencena a dialética hegeliana senhor/escravo. As autoras explicam que tal método de análise abstrai movimentos e dinâmicas históricas, produzindo concepções de liberdade, autonomia e subjetividade que reproduzem os termos que instituem hierarquias de humanidade e, por conseguinte, reproduzem esta condição para a participação nos pactos políticos que sustentam os modelos de governança da modernidade. Referindo-se especificamente ao cânone do pensamento feminista ocidental e à centralização do patriarcado como sistema de hierarquização social, Gill e Pires (2019) demonstram como algumas pessoas sequer poderiam estar inscritas no polo de oposição à subjugação sob prisma binário, o que não é contabilizado por críticas produzidas dentro de binarismos.

Há, neste método, a impossibilidade de se lidar com processos incomensuráveis, eis que a perspectiva binária totaliza sujeitos. Quando se atribui centralidade ao patriarcado, se está a conceber a dominação a partir de posições fixas de “homem” e “mulher”, em que de um lado se tem o detentor do poder, opressor, com acesso ao espaço público, e de outro o oprimido, confinado ao espaço privado, despoderado. O que se percebe é que, nesta lógica, desde que se ocupe uma dentre estas duas posições fixas e totalizantes, é possível combater a opressão, mesmo desde a posição do opressor (Gill e Pires, 2019). Há o mútuo reconhecimento da humanidade dos sujeitos que integram essa relação, conquanto se reconheça uma desigualdade entre as partes. No entanto, as práticas de desumanização e as hierarquias de humanidade historicamente concebidas não autorizam que determinados corpos – a maioria do planeta – ocupe lugar de força e exerça tensão nessa dialética. (Gill e Pires, 2019). Essa perspectiva oculta a existência de relações de poder que operam sob a incidência de múltiplas hierarquias imbricadas entre si e que (des)qualificam a humanidade de pessoas, impedindo-as de integrar uma das posições nessa dialética. É como avalia Fanon (2008), ao afirmar que o homem negro não tem

resistência ontológica diante do homem branco. Andrea Gill e Thula Pires falam com todas as letras:

Para colocar mais concretamente, falar de gênero em termos de homem/mulher, falar de raça em termos de branco/preto, falar de classe em termos de rico/pobre, falar de capacidade em termos de sem deficiências/com deficiência, falar de sexualidade em termos de heterossexual/homossexual e por assim em diante pode ser um meio de reivindicar “as ferramentas do senhor”, como Audre Lorde (1983) uma vez pontuou, mas a mulherista completou, ‘as ferramentas do senhor jamais desmantelarão a casa do senhor’ (Gill e Pires, 2019, p. 284).

A adoção da abordagem sugerida por Curiel (2014a) implica o reconhecimento da existência de uma dominação histórica, econômica, política e cultural exercida pela Europa sobre outros povos e territórios. Cumpre, dentro dessa perspectiva, considerar o impacto produzido no imaginário social pela articulação entre o capitalismo, o colonialismo e os processos de racialização e sexualização-genderização⁴⁰ das relações sociais instituídos dentro de uma dinâmica de heterossexualidade compulsória. Há que se quedar explícita a criação de uma relação que gerou a subordinação de corpos colonizados frente aos processos culturais produzidos na imbricação desses sistemas de dominação.

Para Curiel (2007), a ideia de imbricação de opressões deve ser o ponto de partida de uma análise feminista que se pretenda efetivamente emancipadora. Debruço-me sobre a questão da “violência contra mulheres” partindo da premissa de que os sistemas de hierarquização social são concatenados, encadeados e articulados de maneira complexamente imbricada, resultando em uma matriz de poder. É a síntese que exsurge da relação de constituição mútua entre tais sistemas condiciona a vida em sociedade, regendo as relações sociais (Curiel, 2007). Ao conceber a matriz de poder tendo em conta a noção de imbricação se está a incorporar a crítica de Aimé Césaire (1978) quanto a necessidade de tomar em consideração o racismo e o colonialismo como estruturantes da modernidade ocidental.

O feminismo decolonial postula a adoção de uma perspectiva feminista historicizada, propondo que se tome como “feminista” toda luta de mulheres que se opõe ao cisheteropatriarcado racista e reputando necessário que se visibilize a luta e história de uma miríade de experiências de ser mulher. Para Ochy Curiel,

⁴⁰ Falo em “processos de sexualização-genderização” porque, como se verá em subcapítulo próprio, diante da organização do mundo em *zona do ser* e *zona do não ser* houve a instituição de gênero – “homem” e “mulher” dentro de uma racialidade específica – a branca – enquanto aqueles excluídos da *zona do ser* – como pessoas negras e indígenas – foram sexualizados – como “macho” e “fêmea”. Exporei também, mais adiante, como o “gênero” – “homem” e “mulher” – é, na realidade, a universalização da validade de uma identidade de gênero específica – a cisgênera – como norma e se vincula a um regime que torna compulsório um determinado modelo de exploração do desejo – a heterossexualidade – para fins de ordenação social.

Estas propostas críticas do feminismo latino-americano e caribenho são posições de oposição ao feminismo iluminista, branco, heterossexual, institucional e estatal, mas sobretudo um feminismo que se pensa e repensa a si mesmo na necessidade de construir uma prática política que considere a imbricação dos sistemas de dominação como o sexismo, racismo, heterossexualidade e o capitalismo, porque considerar esta “*matriz de dominação*” como bem denominou a afroamericana Hill Collins (Collins, 1999) é o que dá ao feminismo um sentido radical (Curiel, 2009, p. 3).⁴¹

Na linha do que ensinam Gill e Pires (2019), a imbricação se revela um método que viabiliza a compreensão das estruturas e dos termos estruturantes do processo de hierarquização de humanidades a partir da raça e sua cisão em *zona do ser* e *zona do não ser*, que informam as categorias “gênero”, “sexualidade” e “classe”. Desvinculo-me de perspectivas que partam de uma concepção naturalizada e não-histórica e privilegio leituras historicizadas não apenas das configurações de nosso tecido social como das próprias posicionalidades nele ocupadas. Desprendo-me de uma teorização universal-abstrata que assume o poder como derivado de algo anterior à organização social e a-histórico. Para Quijano,

A pergunta pertinente indaga acerca do que produz, permite ou determina semelhante campo de relações e lhe outorga o caráter e o comportamento de uma totalidade histórica específica e determinada. E como a experiência de América e do atual mundo capitalista mostra, em cada caso, o que em primeira instância gera as condições para essa articulação é a capacidade que um grupo logra obter ou encontrar para impor-se sobre os demais e articular sob seu controle, em uma nova estrutura social, suas histórias heterogêneas (Quijano, 2000, p. 348).

A violência é introduzida nesse esquema para permitir o seu funcionamento, uma vez que não há efetivamente uma submissão natural da heterogeneidade à narrativa que se pretende universal. Produz as instâncias de autoridade que atuam de maneira coercitiva, na permanente tensão que é o esforço de comprimir as múltiplas formas de ser em contornos maniqueístas de uma ordem que opera em binarismos. É da ordem da modernidade a existência de um padrão de poder que impõe um modelo de organização da vida em categorias atômicas e dicotômicas, homogêneas e separáveis (Lugones, 2014b). O feminismo decolonial trabalha com interações, com a dimensão relacional das categorias que organizam hierarquias sociais. Assim, em vez de se pensar no encontro de

⁴¹ Traduzido por mim do original: *Estas propuestas críticas del feminismo latinoamericano y caribeño son posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterossexual, institucional y estatal, pero sobre todo un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta “matriz de dominación” como bien la denominó la afroamericana Hill Collins (Collins, 1999) es lo que da al feminismo un sentido radical.*

diferentes sistemas hierarquizadores para visibilizar, em sua interseção, formas específicas de opressão, olha-se para a interação entre esses de modo que transborda as categorias modernas e compreende os sistemas na medida em que constituem múltiplas instâncias de opressão e também de privilégios, concomitantemente.

Vale dizer que Curiel (2013) reconhece que os feminismos, em suas diversas vertentes, têm colaborado ao questionar o patriarcado, a divisão sexual do trabalho e a naturalização de categorias como “homem”, “mulher” e “sexo”. Mas salienta o caráter pioneiro de feministas lésbicas e negras que propuseram, desde sua experiência, a articulação de sistemas de opressão fazendo, à luz deles, visíveis distintas relações de poder. Destaco o pioneirismo do Coletivo *Combahee River*, uma organização feminista negra e lésbica ativa na cidade de Boston (EUA) entre os anos de 1974 e 1980, que, em seu Manifesto, no ano de 1977, afirmou o seguinte:

Somos um coletivo de feministas negras que se reúne desde 1974. Durante esse período, estivemos envolvidas no processo de definição e esclarecimento de nossa política, enquanto realizávamos trabalhos políticos dentro de nosso próprio grupo e em parceria com outras organizações e movimentos progressistas. A declaração mais genérica de nossa política atual é a de que estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas (Coletivo Combahee River, 2019, p. 197)

É importante assinalar que a percepção registrada em seu manifesto pelo Coletivo do *Combahee River* se dá a partir da experiência vivida por mulheres negras, empobrecidas, lésbicas, que se viram assimetricamente expropriadas de poder mesmo quando compartilhando trincheiras com outros grupos oprimidos na luta por equidade social. O documento nos informa sua conexão com movimentos negros de liberação estadunidenses das décadas de sessenta e setenta do século XX. E, também, faz-nos refletir a respeito da cumplicidade que grupos que são, em alguma medida, marginalizados, mas que, em outro, gozam de privilégios, guardam com a higidez da matriz de poder. As mulheres do Coletivo assinalaram que em virtude de sua desilusão com os movimentos negros de liberação e com a esquerda branca masculina, viram-se compelidas a traçar políticas e estratégicas que se diferenciavam daquelas elaboradas por mulheres brancas, ao contabilizar o racismo, e daquelas estabelecidas por homens brancos e negros, por contabilizar a dominação masculina (Coletivo *Combahee River*, 2019).

Afastando-se das posturas reformistas de grupos prejudicados por assimetrias de poder mas que buscavam conservar privilégios, as mulheres do Coletivo *Combahee River*

percebiam a necessidade de aniquilar a matriz de poder por completo. Percebiam, astutamente, que a violência nela intrínseca é a desumanização. Além disso, desde a experiência de opressão podiam enxergar a inseparabilidade dos sistemas de hierarquização social. Dão aula sobre o compromisso com a aniquilação da matriz de poder, uma vez que seguem adotando como prática política a oposição inclusive às formas de opressão impostas aos grupos que a elas se opunham e que conservavam privilégios. O Coletivo *Combahee River* não interpretava a realidade sob uma lógica categorial e declaradamente não se opunha à matriz de poder em apenas uma ou duas frentes, mas aos múltiplos sistemas de hierarquização social. Afirmava o seguinte:

Nós rejeitamos pedestais, reinados e caminhar dez passos atrás. Sermos reconhecidas como humanas, horizontalmente, é suficiente. Acreditamos que a política sexual sob o patriarcado é tão pervasiva nas vidas das mulheres negras quanto são as políticas de raça e classe. Inclusive, achamos difícil a separação de raça, classe e opressão sexual, porque em nossas vidas elas são em geral sentidas simultaneamente. Sabemos que existe uma opressão racial-sexual que não é nem exclusivamente racial nem exclusivamente sexual: por exemplo, as histórias de estupros de mulheres negras por homens brancos como arma de repressão política. (Coletivo Combahee River, 2019)

Qualquer que seja a nomenclatura utilizada – simultaneidade de opressões ou imbricação –, é bem de ver que, como bem pontua Curiel (2007), desde a década de setenta do século passado, mesmo sem expressamente falar na “colonialidade”, mulheres feministas “racializadas”⁴², negras e indígenas produziram análises aprofundadas quanto à complexidade da matriz de poder colonial. Fizeram isso sem deixar de notar a inseparabilidade de sistemas como o capitalismo, o racismo e o heteropatriarcado. E é esta concepção que me importa frisar como lente analítica. Definiram esta percepção como o ponto de partida para traçar estratégias e políticas de enfrentamento à opressão.

Curiel (2009) vem se posicionando no sentido de enxergar a raça, a classe e a homossexualidade compulsória como imposições estabelecidas desde a relação de dominação/exploração/conflito colonial e que se estenderam como instâncias organizadoras da vida para além da ruptura do vínculo jurídico-formal entre Colônia e Metrópole. De acordo com a autora, a interrelação de categorias permite compreender como, por exemplo, através da instituição do modelo de família nuclear se produz

⁴² O adjetivo “racializadas” aqui não é empregado para afirmar a branquidade como racialidade não nomeada, mas porque Curiel faz referência também a racialização, por exemplo, de mulheres chicanas, “latinas”, na sociedade estadunidense, abrindo a chave para designar corpos que são marcados socialmente como “racializados” frente à autoproclamação da branquidade no lugar de racialidade não nomeada.

normativas que condicionam a plena cidadania de mulheres a um regime de heterossexualidade compulsória (Curiel, 2014b).

Parte-se de uma noção de imbricação de opressões, segundo a qual se postula que as condicionantes produtoras de inequidade social não podem ser plenamente compreendidas a partir de um aparato singular de dominação, tendo em vista que esses sistemas guardam relações profundas e operam de maneira conjunta. Com efeito,

Compreender a imbricação de opressões não se trata de colocar categorias que conformam uma somatória de experiências, ou uma interseção de categorias analíticas (CRENSHAW, 1993), se trata de entender como estas tem atravessado historicamente nossa região desde o colonialismo até a colonialidade contemporânea e como se tem expressado em certos sujeitos que não têm tido privilégios de raça, classe, sexo e sexualidade, como são as mulheres negras, indígenas e camponesas da região (Curiel, 2016, p. 80).⁴³

Gill e Pires (2019) advogam que há que se considerar que a instituição de uma linha de humanidade trouxe implicações tais como a genderização de corpos brancos – em “homens” e “mulheres” – e a sexualização de corpos negros – em “machos” e “fêmeas”. A relação de dominação/conflito/exploração colonial, sobretudo encarnada na escravização de africanos, africanas e afrodescendentes, precisa ser levada em consideração. Assim é que mais do que interseccionar eixos de opressão há que se ter uma análise que compreende a existência de uma linha que transversaliza as hierarquizações sociais. Tal transversalidade é defendida pelas autoras uma vez que, quando operamos variáveis isoladas, conjugando-as ou opondo-as, limitamos o imaginário político e a amplitude da lente empregada para registrar as violências e desigualdades das sociedades subjugadas na colonialidade.

A imperiosa necessidade de um letramento imbricado das dinâmicas que eclodem no seio da matriz de poder colonial se faz presente pela profunda articulação entre os sistemas de hierarquização social e a intervenção que suas múltiplas categorias realizam mutuamente entre si. Como salienta María Lugones, as dinâmicas de gênero atravessadas pela colonialidade desaguam implicações raciais, em um regime de heterossexualidade compulsória e em questões de dimorfismo sexual. Com efeito,

Não é necessário que as relações sociais estejam organizadas em termos de gênero, nem sequer as relações que se considerem sexuais. Mas a

⁴³ Traduzido do original: *Comprender la imbricación de las opresiones no se trata de colocar categorías que conforman una sumatoria de experiencias, o una intersección de categorías analíticas (CRENSHAW, 1993), se trata de entender cómo estas han atravesado históricamente nuestra región desde el colonialismo hasta al colonialidad contemporánea y como se ha expresado en ciertos sujetos que no han tenido privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad, como son las mujeres negras, indígenas y campesinas de la región.*

organização sexual em termos de gênero não tem por quê ser heterossexual ou patriarcal. [...] Entender os rasgos historicamente específicos da organização do gênero no sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para uma compreensão da organização diferencial do gênero em termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico, o heterossexualismo, como o patriarcado são característicos do que chamo o lado claro/visível da organização colonial/moderna de gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, o heterossexualismo e o patriarcado estão inscritos [...] hegemonicamente no significado mesmo do gênero (Lugones, 2014a, p. 59).

Diante disso, entendo que os sistemas de hierarquização social – capitalismo, racismo e cisheteropatriarcado – devem ser concebidos à luz da colonialidade. Além disso, tais sistemas, assim como as variáveis a eles correlatas – raça, classe, gênero e sexualidade – são concebidos como mutuamente dependentes porquanto inscritos e constitutivos uns dos outros. Ao complexo de relações e à articulação imbricada dos respectivos sistemas de hierarquização social chama-se *matriz de poder*. O poder é aqui entendido como o campo em que determinadas ações definem o modo de operação/ação de outras ações. Todos os sistemas que compõem a matriz de poder que se sobrepõe ao tecido social brasileiro são atravessados pela colonialidade.

Ao introduzir a ideia de imbricação de opressões, Ochy Curiel (2016) traz à baila uma abordagem do “gênero” implicada pelos processos que constituíram a *América Latina*. Postula que as dinâmicas de poder sejam lidas enquanto forjadas desde uma relação de dominação/conflito colonial de nossas sociedades com as europeias e dos regimes escravocratas e genocidas que as originaram. Concebe-se a práticas de dominação enquanto situadas em um complexo de relações de poder instituídas a partir de uma ideia de humanidade/não-humanidade construída e imposta na ordem moderno-colonial (Gill e Pires, 2019).

3.3.

Matriz de poder, matriz de dominação, interseccionalidade e imbricação: elucidações necessárias

A *matriz de poder* é como nomeio o tecido composto pelos múltiplos sistemas de hierarquização social que operam nas relações de dominação/opressão, organizando a violência e distribuindo o poder de modo assimétrico nas relações sociais. Tais sistemas se articulam-se de modo complexo, sendo mutuamente constitutivos e absolutamente indissociáveis. Os sistemas sob evidência neste trabalho são o capitalismo, o racismo e

cisheteropatriarcado. Há que se notar que toda violência é exercida sobre seres inseridos nesse tecido e atravessados pelos sistemas que o estruturam, e não sobre indivíduos abstratos, atingindo-os enquanto seres sociais e conscientes que são (Almeida, 2001). O que cada um dos sistemas faz, em colaboração, é instituir hierarquias que organizam a sociedade a partir de suas categorias centrais. O que proponho como a matriz de poder não é uma abstração das relações sociais, mas uma lente que nos auxilie a enxergar as condições em que se dão as dinâmicas de poder e violência. Trata-se de uma proposta com o fito de nos auxiliar a analisar o problema da violência contra mulheres para além de lógicas categoriais.

Cumpre-me explicitar, desde que já, que o que chamo de *matriz de poder* não é sinônimo de matriz de dominação. A matriz de dominação, de acordo com Patrícia Hill Collins (2000), diz respeito aos domínios de atuação do poder. Em duas de suas obras, *Black Feminist Thought* (2000) e *Intersectionality* (2016) – tendo esta última sido escrita em coautoria com Sirma Bilge –, os domínios de atuação do poder discriminados são quatro: estrutural, disciplinar, hegemônico/cultural e interpessoal. A matriz de dominação alude, portanto, aos domínios do poder em que a subordinação interseccional pode se fazer presente (Collins, 2000) e não a um complexo de sistemas que produzem hierarquias sociais imbricados entre si.

Em *Black Feminist Thought*, Patrícia Hill Collins (2000) se preocupa em demonstrar que a noção de matriz de dominação não se confunde com o conceito de interseccionalidade, embora esteja com ele correlacionada. Para ela, a interseccionalidade é uma ferramenta analítica que mobiliza diferentes categorias relativas a formas particulares de opressão de maneira concomitante, lançando luzes sobre como tais categorias podem ser utilizadas conjuntamente para visibilizar a produção de injustiça social sobre pessoas que são afetadas por mais de um eixo de opressão. Sua utilidade se verifica na possibilidade de visibilizar a interconexão entre sistemas de opressão, lançando luzes sobre “formas particulares de opressões interseccionais” (Collins, 2000, p. 18). A partir dela, intelectuais e ativistas negras aduziram a impossibilidade de reduzir a opressão a um tipo fundamental e a necessidade de levar em consideração a cooperação entre sistemas como o racismo e o cisheteropatriarcado, por exemplo, na produção de formas específicas de opressão. De acordo com Collins (2000), o poder, enquanto dominação, é organizado e opera através de “opressões interseccionais”.

Por outro lado, a matriz de dominação se relacionaria à forma como os eixos interseccionais de opressão estão organizados e se manifestam. Descreve o modelo

organizado com o qual “opressões interseccionais se originam, desenvolvem e estão contidas” (Collins, 2000, p. 227). Assim, “independentemente das intersecções particulares envolvidas, os domínios estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal no poder reaparecem através de diferentes formas de opressão” (Collins, 2000, p. 18). São os domínios do poder, caracterizados por práticas sociais, que compõem a matriz de dominação. E são nestes domínios, os âmbitos/arenas em que o poder atua, que, segundo a autora, opressões de raça, classe, gênero, sexualidade e nação estarão, de forma concreta, se constituindo mutuamente (Collins, 2000). O enfoque reside, portanto, não na forma da opressão, no sistema que a produz, mas nas práticas concretas que organizam a sociedade em termos que reifiquem e mantenham a higidez da estrutura de poder. Vale dizer que elucidar que matriz de poder não é sinônimo de matriz de dominação não significa que rejeito esta concepção, pelo contrário, entendo que são construções complementares entre si.⁴⁴

Seria um equívoco tomar a matriz de dominação desenhada por Patrícia Hill Collins como uma abstração universal das relações de poder. A matriz de dominação é uma ferramenta que precisa ser historicizada e contextualizada dentro de determinado campo de referência. Como frisa a autora,

Todos os contextos de dominação incorporam alguma combinação de opressões interseccionais, e existe considerável variação de uma matriz de dominação para a próxima quanto a como a opressão e o ativismo estarão organizados. Por exemplo, como feministas senegalesas (Imam et al. 1997), feministas negras americanas (Guy-Sheftall 1995b), e feministas negras britânicas todas apontam, instituições sociais no Senegal, nos Estados Unidos e no Reino Unido refletem opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade. Ainda assim relações dentro destes três Estados-nação diferem: a Dominação é estruturada diferentemente no Senegal, nos Estados Unidos e no Reino Unido (Collins, 2000, p. 228).

O domínio estrutural do poder cuida de como determinada instituição ou centro de poder está organizada ou estruturada. Collins e Bilge (2016) partem da premissa de que a interseccionalidade comporta a complexidade advinda da interseção entre classe, gênero, raça e nação, de modo que moldam a institucionalização e a organização de uma série de instâncias da sociedade. O domínio estrutural, portanto, diz respeito às formas de discriminação, violência ou opressão institucionalizadas, que se estruturam a partir de

⁴⁴ Digo isto, evidentemente, desde que contabilizadas as considerações que trago a respeito da interseccionalidade, da função colonial da linguagem e de todas as razões apresentadas adiante, que justificam porque evito termos como “interconexão”, “interseção” e “intercruzamento”, dentre outros, que podem levar a uma leitura que pressupõe a separabilidade dos sistemas de hierarquização.

sistemas de hierarquização. O reconhecimento do domínio estrutural da matriz de dominação nos informa da impossibilidade de reconfigurar relações de poder sem que se realize transformações sociais profundas e em larga escala. É neste domínio que a autora insere o direito (Collins, 2000).

O domínio disciplinador trata de uma outra maneira de organização do poder, qual seja, da materialização de normas que conformam sujeitos, das rotinas e procedimentos empregados por organizações e instituições centrais como escolas, indústrias, bancos, hospitais, por exemplo (Collins e Bilge, 2016). Trata-se de uma arena cujo modo de controle reside em hierarquias burocráticas e em técnicas de vigilância, procedimentos e políticas que assumem feição de “neutralidade” e “padrão”, ocultando as estruturas de poder que as condicionam.

A esfera cultural/hegemônica cuida das justificativas que sustentam a faceta disciplinar do poder (Collins e Bilge, 2016). Enquanto os domínios estrutural e disciplinar trabalham através de práticas sistêmicas, o domínio hegemônico lida com as justificativas ideológicas e culturais das instituições e suas práticas de disciplina e controle de corpos e grupos sociais. Com efeito, “ao manipular ideologia e cultura, o domínio hegemônico age como um elo entre instituições sociais (domínio estrutural), suas práticas organizacionais (domínio disciplinar), e o nível das interações interpessoais diárias (domínio interpessoal)” (Collins, 2000, p. 284). O que ocorre é que os grupos sociais dominantes produzem consensos sociais que se encrustam no imaginário nacional e autorizam que se perpetue sua concentração de poder, mantendo outros grupos sociais em condições de opressão. Sua importância reside justamente no fato de que, ao construir o imaginário social, o domínio hegemônico manipula as ideias, imagens, símbolos e ideologias dominantes, justificando a configuração de outras arenas da matriz de dominação.

O domínio interpessoal de poder visibiliza como o poder atua na vida das pessoas e na forma como se inter-relacionam, explicitando quem recebe vantagens e quem recebe desvantagens em interações sociais (Collins e Bilge, 2016). Com efeito, o olhar atento a como diferenças sociais podem se traduzir em vantagens ou desvantagens para os partícipes de uma relação pode revelar que determinadas relações interpessoais não se dão em plano de igualdade.⁴⁵ Vale dizer, essas facetas da mesma entidade – poder – se entrecruzam, fazendo com que ela se manifeste de diferentes formas, graus e contextos.

⁴⁵ À luz do pensamento de Frantz Fanon (2008), compreendo que sequer se dão no mesmo plano.

Unidas, produzem forma – matriz de dominação – que enquadra uma série de relações e práticas de subordinação e violência em aparentes pretensões de validade, mascarando hierarquias sociais. Reconhecer a existência desses domínios em que os sistemas de distribuição de poder operam nos auxilia em indagar naturalizações que justificam as formas e modos das relações sociais, bem como a investigar os consensos que conferem a tais premissas o status do que é naturalizado.

De acordo com autora, as relações de poder se dão de maneira complexificada, uma vez que os domínios do poder não são independentes, mas mutuamente constitutivos, e cooperam para produzir padrões de dominação. Collins (2000) cita como exemplos casos em que as instituições funcionam para negar o acesso de mulheres negras à educação e a postos de trabalho (domínio estrutural), tendo como fundamento consensos sociais a respeito de mulheres negras introduzidos no imaginário comum (domínio hegemônico ou cultural). São aplicadas técnicas de controle sobre seus corpos (domínio disciplinar) que atravessam diretamente e produzem desvantagens em suas relações interpessoais (domínio interpessoal). Assim é que a vida cotidiana traz o desafio de resistir à violência imposta em relações de poder que se manifestam de modo multifacetado, em múltiplas arenas. Em síntese, “o domínio estrutural organiza a opressão, enquanto o domínio disciplinar a administra. O domínio hegemônico a justifica, e o domínio interpessoal influencia a experiência vivida diariamente e a consciência individual que segue” (Collins, 2000, p. 276).

Para além de conceituar e distinguir o que é matriz de poder e o que é matriz de dominação, devo tecer algumas considerações quanto a interseccionalidade e a minha opção por uma abordagem a partir da imbricação. O termo interseccionalidade vem recebendo crescente notoriedade no meio acadêmico, especialmente em áreas de estudo interdisciplinares, e foi utilizado por Kimberlé Crenshaw para trabalhar questões relativas a políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas⁴⁶. Levando em consideração não só o sentido original como as incorporações que seu uso vem recebendo em projetos intelectuais e políticos, Collins e Bilge explicam o que é interseccionalidade nas seguintes palavras:

⁴⁶ Optou-se por descrever o trabalho da autora como a respeito de mulheres não brancas, pois, embora seu principal enfoque em *Mapping the margins: Intersectionality, Indentity Politics, and violence against Women of Color* dê conta do relacionamento interseccional entre questões de discriminação de gênero e relativas ao racismo, trabalhando muitos exemplos direcionados às mulheres negras, a autora também traz à baila informações a respeito de mulheres asiáticas e latino-americanas nos Estados Unidos, comunidades que não se confundem com a primeira à luz de particularidades intrínsecas a esses subgrupos de mulheres.

Interseccionalidade é um modo de compreender e analisar a complexidade no mundo, nas pessoas e nas experiências humanas. Os eventos e condições da vida social, política e do ser raramente podem ser entendidos como formados por um único fator. Geralmente, são formados por muitos fatores em formas variadas e que se influenciam mutuamente. No que se refere a inequidade social, a vida das pessoas e a organização do poder em uma determinada sociedade são melhor entendidos como formados não por um eixo singular de divisão, seja ele raça, gênero ou classe, mas por muitos eixos que trabalham em conjunto e influenciam uns aos outros. Interseccionalidade enquanto ferramenta analítica dá as pessoas melhor acesso a complexidade do mundo e de si mesmas (Collins e Bilge, 2016, p. 2)

Patrícia Hill Collins (2017) chama atenção para uma tradução acadêmica imperfeita da ideia de interseccionalidade, que desconsidera sua relação com as políticas feministas negras dos anos 1960 e 1970 nos EUA. Salienta que, por se tratar de uma ferramenta forjada justamente fora dos corredores de instituições, deve ser compreendida e manuseada sempre em conexão com os movimentos que a forjaram. Nos moldes em que surgiu, a interseccionalidade veio a oferecer uma forma distinta de análise, não exclusivamente circunscrita à luta feminista ou contra a discriminação racial, com vistas a visibilizar condições particulares de violência sofridas por mulheres não brancas.

Assim é que a ideia de *interseção* nos remete não só a união de dois “sistemas de opressão” distintos – racismo e patriarcado, no caso – que se sobreporiam e criariam uma opressão especificamente sofrida por mulheres negras, que são desfavorecidas por ambos. Mas também porque o pensamento que postulava o relacionamento/entrecruzamento de opressões e uma ideia de que a liberdade seria indivisível viria da posição de mulheres negras, um grupo que efetivamente figurava na interseção de dois conjuntos: grupos feministas e grupos antirracistas. A ideia de interseccionalidade, portanto, seria elaborada também como ferramenta que estrategicamente permitisse diferentes movimentos sociais a trabalharem juntos e a conferir visibilidade às agendas de grupos invisibilizados no seio desses mesmos movimentos.

O que Collins (2017) nos narra é que a emergência do termo e sua legitimação na academia se daria justamente com o afastamento em relação a sua origem nos movimentos sociais e eleição de um ponto de origem quando sua existência é nomeada academicamente. O artigo da advogada, feminista negra e teórica crítica da temática racial, Kimberlé Crenshaw (1991), intitulado *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*, é comumente citado como o momento em que o termo foi cunhado. Na esteira de identificar e combater o que faz com que exista uma tradição no trato da temática racial que centralize a experiência de homens

negros e no trato da questão de gênero que centralize a experiência de mulheres brancas, Crenshaw (1991) demonstrou de maneira consistente como mulheres não brancas eram sistematicamente e particularmente desfavorecidas. A autora aduziria a insuficiência de uma abordagem mono-categórica, incapaz de registrar situações de discriminação sofridas por mulheres negras quando não sofridas também por homens negros ou mulheres brancas. Afastaria, com a interseccionalidade, a lógica binária moderno-colonial, buscando tornar visível e compreensível a existência de posições sociais perpassadas por múltiplos “eixos de opressão”.

É necessário destacar alguns pontos dos termos em que Crenshaw (1991 e 2002) insere o debate sobre interseccionalidade nos âmbitos acadêmico e jurídico. Para a autora, os indivíduos sob as superposições desses eixos sofrem uma experiência qualitativa e quantitativamente singular de opressão e violência. A interseccionalidade funcionaria então como uma lente multifocal congregando aspectos que dificilmente seriam visibilizados com a adoção de uma única perspectiva – como a do gênero, da raça ou da classe – apenas isoladamente. Ainda, a autora argumenta que a não adoção de uma abordagem interseccional poderia gerar duas ordens de problemas: a sobreinclusão ou a subinclusão (Crenshaw, 2002).

A sobreinclusão é caracterizada quando o problema de um subgrupo é definido como um problema do grupo em geral, segundo a autora. Em tais casos, ocorre de determinada violência ser definida como um problema de gênero, por exemplo, sem que se reconheça o papel que a discriminação racial ou outra estrutura de dominação tenha também desempenhado. Como bem argumenta Crenshaw, “o problema dessa abordagem é que a gama total de problemas, simultaneamente produtos da subordinação de raça e de gênero, escapa de análises efetivas” (Crenshaw, 2002, p. 175). Na subinclusão, por outro lado, os problemas de parcela do grupo não são reconhecidos como problemas do grupo em virtude da experiência dessa parcela não ser partilhada pelos membros dominantes do grupo. Situações de subinclusão podem ocorrer na análise da violência contra a mulher quando determinada parcela das mulheres enfrenta um problema que não é eleito como uma questão de gênero por não integrar a experiência das mulheres dos grupos dominantes, por exemplo (Crenshaw, 2002).

Diante disso, cumpre-me tecer algumas considerações e ressalvas. Ao nomear a *matriz de poder* não pressuponho a necessidade de combinar e articular categorias para visibilizar grupos e evitar problemas de sobreinclusão ou subinclusão. Por *matriz de poder* refiro-me a uma máquina cisheteropatriarcal-racista, capitalista e eurocentrada, que

organiza violentamente a sociedade, distribuindo o poder de modo assimétrico. E que, com isso, conforma subjetividades de todos os corpos inseridos nessa máquina. Falar da imbricação dos sistemas que a compõem é perceber que deles derivam hierarquizações que produzem múltiplas ordens de subjetividades, distribuindo ônus e privilégios de modo desproporcional; acumulando recursos e capitais de um lado por meio da expropriação destes mesmos recursos e capitais de outro.

Note que não se trata aqui de ter que articular raça e gênero, por exemplo, para visibilizar formas de opressão sofridas na interseção dessas categorias, porque mobilizar o racismo e cisheteropatriarcado é expor que tais sistemas implicam homens e mulheres brancas, homens e mulheres negras, sejam ou não pessoas cisgêneras, lésbicas, gays e tantas outras conformações quanto a ordem do real possibilitar. Construí-la a partir da ideia de imbricação atende a uma posição descolonizadora que preconiza não que se busque equiparar status mas aniquilar o sistema de privilégios. Não se trata de considerar que a categoria gênero visibiliza mulher, que a categoria raça visibiliza o negro, mas de considerar como a matriz de poder produz ordens de subjetividades e busca encerrá-las em uma perspectiva binária de mundo. Haja vista que a matriz de poder nomeia a imbricação do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado à luz da colonialidade, abordar a violência contra mulheres, por exemplo, deixa também de se referir a um problema lido sob a lógica identidade/diferença e pautado na gramática da inclusão.

Uma questão que surge com a abordagem interseccional – ou com olhares que pressupõem a necessidade de entrecruzamento de categorias – consiste justamente em dificultar a visibilidade (de) ou potencialmente se ocultar a inseparabilidade e o grau de articulação existente entre os sistemas de hierarquização social. Nesse sentido, enquanto ferramenta analítica, nos moldes em que apresentada por Crenshaw (1991 e 2002), parece pressupor a separabilidade dos sistemas e a existência de pontos de contato entre eles.⁴⁷ Ao falar da interseccionalidade, María Lugones (2014a) inclusive chama atenção para que, uma vez unidos os eixos que demonstram a invisibilização de mulheres negras a partir da uma concepção excludente das noções de “mulher” e “negro”, haja o

⁴⁷ Trata-se de uma leitura que o próprio nome, que denota a necessidade de interseccionar, parece incutir. No entanto, compreendo que o termo não carrega em si, necessariamente, tal pressuposição. É possível que se nomeie por “interseccionalidade” o caráter indissociável de categorias como a raça e o gênero e não uma articulação de lentes distintas para visibilizar opressões ou privilégios. É possível que estudos assim o fazem sem sequer utilizar os termos “interseccionalidade” ou “imbricação”. Não se trata aqui de disputar um termo, mas de, com atenção à função colonial da língua e sua capacidade de criar e intervir no real, colaborar para o avanço das perspectivas esposadas. Mas do esforço de contribuir para a luta de extirpar vestígios da modernidade/colonialidade que se enrustam na língua e na produção do conhecimento.

afastamento da lógica categorial que opera selecionando sempre os grupos mais dominantes dentro dos respectivos grupos sociais, com vistas a evitar análises que reiterem a separabilidade das categorias referenciadas e o pensamento categorial.

Posto o problema, é bem de ver a não extirpação por completo do pensamento moderno-colonial, não obstante o distanciamento em relação aos binarismos. Andrea Gill e Thula Pires observam que o trabalho de Crenshaw é exitoso ao demonstrar que a experiência de mulheres brancas e homens negros não pode ser o único ponto de partida para debater “racismo” e “sexismo”, complementando criticamente nas seguintes palavras:

E (não *mas*), sua proposição intelectual e política talvez melhor sirva para intervir dentro das estruturas jurídico-normativas e linguagens predicadas em uma noção abstrata de sujeito ou noção de individualidade refletida na imagem do homem branco e suas narcísicas normas e padrões sociais, políticos, econômicos e culturais. Isto é, funciona com/em as categorias hegemônicas herdadas (...)

Para acessar e restaurar as conexões quebradas pela modernidade, categorias que jamais foram inicialmente separadas para depois serem interseccionadas, nós precisamos cultivar imaginários e sensibilidades que percebem aquilo que excede, que é informado mas não explicado pelas categorias do pensamento científico moderno, como um todo (Gill e Pires, 2019, p. 287).

Diante disso, Gill e Pires (2019) aduzem que inscrever o debate em termos de identidade/diferença se mostra insuficiente para complexificar as posições e produções de subjetividade que derivam da matriz de poder e não traduzem uma ruptura com a colonialidade/modernidade. As autoras salientam que trabalhar com categorias eurocentradas engloba uma série de renúncias e limites inscritos nos termos em que essas categorias foram herdadas e que, portanto, existe a premente necessidade de, caso se opte por com elas trabalhar, fazê-lo de modo historicizado, como postula o feminismo decolonial. Trata-se, para Gill e Pires (2019, p. 288), de “repensar a relação entre lugar, pensamento político e ação, para entender processos históricos em e além de suas classificações hegemônicas”. Ressalva-se, inclusive, que os termos em que a interseccionalidade é apresentada por Collins (2000) se aproxima de nossa perspectiva. A despeito de falar em “opressões interseccionais”, sua leitura parece buscar transcender uma perspectiva que pressuponha a separabilidade de estruturas de poder e a necessidade de congrega-las para visibilizar opressões específicas em alguns momentos. É o caso do seguinte trecho:

As complexidades das experiências de grupos de mulheres africano-americanas desfiavam hierarquias simples que rotineiramente rotulam homens brancos como opressores globais. Ao revés, raça, gênero,

classe, cidadania, sexualidade e idade conformam a localização de qualquer grupo social na matriz de dominação transnacional. Essas localizações por seu turno enquadram a participação do grupo em uma ampla gama de atividades. Porque grupos ocupando diferentes posições exibem variáveis expressões de poder, eles têm padrões de participação distintos na conformação de dominação e resistência (Collins, 2000, p. 245).

Vale dizer que não é somente Collins como também outros expoentes do feminismo negro – como Angela Davis e bell hooks – que optam por fazer uma leitura complexificada das relações de poder na sociedade estadunidense, realizando análises historicizadas das condições de mulheres negras no país e os processos de dominação violentamente engendrados contra seus corpos (Gill e Pires, 2019).

A forma como somos correntemente lecionadas a manusear a interseccionalidade nos direciona a lançar uma lupa sobre situações de opressão. Limitar o olhar às opressões é algo que, ao longo da pesquisa, se mostrou um comportamento a evitar. Busco, por outro lado, que a metodologia consista em partir das situações discriminatórias para visibilizar as dinâmicas que distribuem opressão/privilegio, a fim de compreender as relações constitutivas do cisheteropatriarcado racista. Embora recorra à expressão “opressões interseccionais” com frequência, Patrícia Hill Collins problematiza o ato de voltar os holofotes e encerrar a perspectiva apenas na opressão. Afirma que

Opressão é repleta de tais contradições porque a abordagem falha em reconhecer que uma matriz de dominação contém poucas puras vítimas ou opressores. Cada indivíduo obtém uma quantidade de ônus e privilégio dos múltiplos sistemas de opressão do tecido em que vive (Collins, 2000, p. 287)

Vale dizer, ainda, que não se está a esvaziar a potência da interseccionalidade, mas apenas a assinalar que esta reside, sobretudo, em um caminho que busca efetivar a justiça social por meio de teorias e práticas *inclusivas*, lidando com políticas públicas sobre ou subinclusivas. De acordo com Gill e Pires,

Por concentrar muito de seus esforços sob a gramática de identidade/diferença, vestígios do pensamento binário, ela rearranja o espaço possível para disputa, compondo uma série de estratégias analíticas e políticas das quais nós não temos o luxo de desistir. E, a necessidade de retrabalhar os termos do debate, as categorias e formas de perceber e viver no mundo que acompanham, não devem ser impedidas pelo anseio de institucionalizar métodos interseccionais com academias ocidentalizadas ao redor do mundo. A necessidade de retrabalhar os termos do debate fazem que, para além de identificações/diferenciações, nós trabalhemos com estruturas de relação de poder cujas normas narcisistas, padrões e pactos informam relações institucionais e intersubjetivas de modos que desmentem o binário como uma lógica unitária de supremacia mais do que a diáde apresentada (Gil e Pires, 2019, p. 289).

Nomear a matriz de poder nos presentes termos, ter como referência a *América Ladina* e sob luzes, especialmente, a sociedade brasileira, deriva do reconhecimento de a contextualização e a posição geopolítica impacta as relações estabelecidas com/ao redor das categorias hegemônicas e as reconfigurações produzidas sobre/ao redor delas (Gill e Pires, 2019). Mais do que ter em vista transcender teorias ou agendas políticas, Gill e Pires demonstram que se trata de um permanente processo de disputa que se refere a questionarmos o que nos serve e em que medida. Isto se verifica sobretudo quando se assume a potência dos processos de autoavaliação e autodefinição (Collins, 2016), pensados em tais circunstâncias.

Não se deixa de reconhecer a existência de múltiplos caminhos e ferramentas para responder às categorias, normas e termos que herdamos enquanto sociedade colonizada. A depender do momento, do propósito e das circunstâncias, algumas estratégias estarão mais acessíveis e mobilizáveis do que outras. Noutro giro, importante perceber que uma vez visível e compreendida a matriz de poder, abrem-se caminhos para além de políticas de identidade/diferença (Gill e Pires, 2019). Há uma modificação nas próprias questões colocadas sobre a mesa. A pergunta central passa a ser como lidar com essa imbricação de sistemas que impõe modelos de (des)qualificação e hierarquização de humanidade, que só permite a intelecção do real sob categorias atomizáveis e dicotômicas. Antes de procedimentos operados sob uma lógica de identidade/diferença, toda a atenção se volta aos pactos políticos que posicionam normas e padrões que privilegiam uns ao custo de outros e para os mecanismos de dominação que a condicionam (Gill e Pires, 2019).

3.4.

Dimensionando o cisheteropatriarcado racista

Os sistemas de hierarquização que compõem a matriz de poder derivam de processos de longo prazo nos quais a disputa pelo controle de âmbitos básicos da existência social resultou em um modelo de distribuição de poder (Quijano, 2000). O poder se torna visível nas relações de exploração/dominação e conflito e as “posicionalidades” a que me refiro aludem aos lugares e papeis designados aos corpos dentro das dinâmicas de relações que girarão em torno do gênero, da raça, do trabalho, da sexualidade.

3.4.1.

Racializando construções de “gênero”

As ficções de gênero assumem, na ordem moderno-colonial, a função de instituir e fundamentar a imposição de práticas de dominação, organizadas em torno da categoria “gênero”, sobre os corpos “genderizados” pela ordem moderno-colonial. O processo de “genderização” passa então a interpretar socialmente determinados corpos como “fêmeas” e “mulheres”. Trata-se de um processo que estabelece uma ordem categorial binária para distribuir o poder e organizar a violência nas relações sociais. María Lugones (2014a, p. 65) leciona que “a associação colonial entre anatomia e gênero é parte da oposição binária e hierárquica, central para a dominação das fêmeas introduzida pela colônia” e que, nesse esquema, “as mulheres são definidas em relação aos homens, a norma”.

Vigoyas (2004) registra que, até o final do século XVIII, a literatura médica pouco diferenciava biologicamente corpos femininos e masculinos. Acreditava-se que os órgãos sexuais de ambos eram idênticos, com a diferença que nos corpos masculinos a genitália seria externa enquanto os órgãos femininos seriam internos. Tratava-se do modelo de “sexo único” (Lugones, 2014a; Vigoyas, 2004), segundo o qual o corpo feminino consistia em uma versão deficiente do corpo masculino. Posteriormente, o modelo seria abandonado, assumindo centralidade a “diferença sexual”, que produziria corpos distintos. Isto seria então utilizado para justificar e sexualizar-genderizar as ideias já produzidas a respeito de mulheres, atrelando fundamentos biológicos a invenções culturalmente concebidas.

María Lugones (2014a) explica que o registro da ausência do pênis e o processo de genderização que transformaria corpos femininos em “mulheres” é o mesmo que destituiu esses corpos do poder. A autora chama atenção para o fato de que, mais do que produzir a inferiorização de mulheres, a introdução desse sistema de hierarquização pela colonialidade/modernidade serviu para aniquilar modelos de organização e sociedade que estabeleciam outros parâmetros para administrar os recursos e produtos do sexo enquanto diferença biológica. Com efeito, todo o debate que aqui se busca travar guarda relação com a noção de humanidade imposta pela modernidade ocidental, cujo embrião é formado a partir de teorizações científicas que identificou populações escravizadas como não-humanas. De acordo com Curiel (2016, p. 81), “as fêmeas e machos colonizados não eram

mulheres nem homens, nem eram consideradas humanas e isto tem efeitos até hoje sobre populações particularmente racializadas”.

A aplicação de uma interpretação euronorcêntrica a respeito do gênero é problemática para sociedades outrora colonizadas como a brasileira pois a colonialidade impôs o letramento das ficções de gênero que conhecemos, atravessando a sua constituição. Como explica Claudia de Lima Costa,

A missão civilizatória do cristianismo se concentrou na transformação do não humano colonizado em homem e mulher. O humano feminino colonizado não foi somente racializado mas também reinventado pela missão civilizatória como mulher por meio dos códigos de gênero ocidentais (Costa, 2014, p. 931)

Trata-se aqui de buscar ler o gênero não como uma componente estática e central dos dramas que circunscrevem as variadas formas de violência contra mulheres. Mas de, noutro giro, resistir a paradigmas euronorcêntricos e a noções de humanidade excludentes. Assim, rasuro possíveis enclausuramentos em uma lógica binária e concebo as ficções de gênero em aspecto relacional: em constante tensão e sendo atravessadas pelos múltiplos sistemas de hierarquização que compõem a matriz de poder. A importância da colonialidade na origem de múltiplas subjetivações femininas também é ressaltada por Luciana Ballestrin:

Quando o corpo e o sexo unem-se nas representações colonialistas, orientalistas e etnocêntricas de uma forma geral, o gênero feminino pode ser fantasiado como a cultura europeia (LOOMBA, 2005) e como os nomes continentais colonizados pela Europa: África, Ásia e América (Walter MIGNOLO, 2005). O imaginário erótico e sensual do colonialismo, envolvendo sedução e desejo na dimensão sexual da empreitada colonial pela posse e pela conquista, criou as representações da ameríndia despudorada, da oriental exótica, da africana ferosa (Ballestrin, 2017, p. 1038)

A colonialidade produz ficções de gênero racializadas. Isto não apenas quando se trata de mulheres ameríndias, orientais e africanas, como cita expressamente Ballestrin, mas também no que diz respeito a mulheres brancas e europeias. Estas foram representadas no imaginário colonial como passivas sexualmente, mental e fisicamente frágeis e inaptas ao trabalho, em oposição àquelas, que se distanciavam da linha de humanidade (Lugones, 2014a). O processo histórico de subjetivação de mulheres brancas como física e mentalmente frágeis ou sexualmente passivas não diz respeito à subjetivação de mulheres negras e ameríndias. Estas últimas, por seu turno, diferentemente das primeiras, não informaram a construção do que consistiria na ideia hegemônica de feminilidade.

A historiadora Raquel de Andrade Barreto (2005) aborda os impactos produzidos por consensos sociais formulados a respeito do feminino na sociedade brasileira, evidenciando sua parcialidade e manifestação assimétrica. A partir da pesquisa da autora, que mergulha nas produções de Lélia Gonzalez e Angela Davis, fica visível a racialidade na construção do mito da fragilidade feminina, que relegava mulheres brancas ao confinamento no espaço privado – a casa – e censurava-lhes o mercado de trabalho remunerado. Essa experiência, objeto de prioridade e ainda priorizada na agenda feminista, diz respeito a uma constituição específica do ser “mulher”.

É que, como explica Raquel Barreto (2005), a mulher negra não seria contemplada pelo mito da fragilidade feminina tanto na escravidão quanto após o expurgo dessa figura jurídica da ordem constitucional brasileira. De acordo com a autora, isto se deve ao fato de que o conceito de feminilidade estaria relacionado à brancura e à pureza, noções historicamente dissociadas da representação social de mulheres negras. Segundo Gonzalez (1988a), em particular na sociedade brasileira, a inclinação eurocêntrica do movimento feminista guarda relação com mecanismos de opressão racial decorrentes do racismo no país, como o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento da população. A raça é elemento central constitutivo das hierarquias de gênero no país, inclusive porque a ordem escravocrata instaurada fora intrinsecamente cisheteropatriarcal e a relação familiar da Casa Grande sustentada pela exploração racial – e sexual – de pessoas escravizadas. É expressão da articulação dos sistemas de opressão a universalização de uma cultura particular para o conjunto das mulheres sem que se considere todas as implicações de existirem mulheres que habitam a *zona do ser* e outras relegadas à *zona do não ser*. É que esse processo de universalização decorre do negligenciamento da resistência histórica e da memória cultural ancestral de mulheres não brancas (Carneiro, 2001).

Merecem destaque as palavras de Carneiro (2001, p.5)

O poeta negro Aimé Césaire disse que “as duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal”. A utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta.

Considerando que a violência é instrumento da matriz de poder na produção das subjetividades, ela introjeta a permissividade tanto nos intermediários quanto na vítima da violência. É a autorização sistemática conferida aos homens para usem de todos os artifícios e métodos inventáveis para assegurar a manutenção e consolidação de uma organização social fundamentada na dominação e exploração de corpos femininos. A matriz de poder fornece ao homem uma série de razões de plausibilidade que fazem com que a ação seja lida não como uma violência, mas como uma consequência possível do contexto dos fatos ou das próprias escolhas da mulher. Essas razões de plausibilidade são uma série de afirmações que exsurtem de consensos sociais cuja desconstrução tem sido tarefa contínua do movimento de mulheres.

De acordo com hooks (1982), o distanciamento da imagem de mulheres brancas como pecadoras e sexualizadas para a sua consagração como moças virtuosas é concomitante à exploração sexual de mulheres negras, assim como a assunção por aquelas de uma função primordial de maternidade e a construção de redes de prostituição. A imbricação entre racismo e cisheteropatriarcado, no contexto colonial, acarretou para mulheres negras escravizadas múltiplas imposições de ônus sociais e de formas particulares de violação. A própria exploração escravocrata se constituiu de maneira particular na relação de dominação-exploração das mulheres escravizadas, tendo os senhores, de acordo com Nascimento (1978) adotado como prática a prostituição como modo de obtenção de renda. A construção de uma sociedade em que as relações raciais consagrariam a objetificação de mulheres negras as alocaram em posição específica da *zona do não ser* especialmente relacionada a exploração sexual, como denunciado pelo Manifesto das Mulheres Negras⁴⁸:

(...) as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como ‘o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira.’ Mas se a qualidade do ‘produto’ é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso (Nascimento, 1978, p. 61-62).

Como nos ensina bell hooks (1982), o processo de idealização da mulher branca é simultâneo à violação e brutalização sexual de mulheres negras, o que nos permite perceber as intervenções do racismo no cisheteropatriarcado para forjar subjetividades e intersubjetividades distintas. Não é dizer que o racismo deve ser tido em conta para

⁴⁸ O Manifesto das Mulheres Negras foi apresentado ao Congresso das Mulheres Brasileiras realizado na Associação Brasileira de Imprensa em 2 de julho de 1975 (Nascimento, 1978).

compreender como mulheres negras são afetadas por modalidades não racializadas de violência contra mulheres, mas que a imbricação entre racismo e cisheteropatriarcado posicionou homens e mulheres, brancas e negras, em dinâmicas relacionais distintas na matriz de poder, em que os sistemas de dominação operam de forma articulada produz múltiplos resultados.

Racismo não foi de forma alguma a causa única de muitos atos de violência cruéis e sádicos perpetrados por homens brancos contra mulheres negras escravizadas. O profundo ódio à mulher que havia sido embutido na psique do colonizador branco pela ideologia patriarcal e ensinamentos religiosos anti-mulher ambos motivaram e sancionaram a brutalidade masculina branca contra mulheres negras (hooks, 1982, p. 32).

Sueli Carneiro (2001) também denuncia que mistificações como a da fragilidade feminina, da mulher como rainha do lar e como subproduto do homem não integram uma narrativa originária de mulheres negras, que nunca precisaram transgredir as barreiras do espaço privado, que é a casa, para conquistar o mercado de trabalho, porque há séculos já trabalhavam. De acordo com Carneiro (2001, p. 1)

Mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras.

A despeito dessa diferença histórica, conforme expõe María Lugones (2014a), os “estudos de gênero” que se fizeram hegemônicos privilegiaram uma agenda focada na desconstrução da imagem da mulher como frágil, sexualmente passiva e limitada ao espaço privado. Deixaram de explicitar que tais questões seriam prioritárias sob um prisma racializado – branco –, vez que denotam as principais construções que destituem mulheres brancas e burguesas de poder em face da dominação masculina. Deixaram também de produzir uma análise a respeito da inseparabilidade das dinâmicas de gênero, classe, sexualidade com a racialização de corpos. A universalização dessas construções em nome de uma solidariedade feminina em prol da erradicação das formas de violência e opressão contra mulheres gerou efetivo ocultamento do vínculo entre a dominação instituída no processo de genderização de corpos e a invenção da raça e do racismo.

Daí porque não se pode perder de vista que a colonialidade suprime a heterogeneidade de *sujeitos*, essencializando posições sociais e subjetividades. Luciana Ballestrin afirma que a representação das mulheres que habitam a *zona do não ser* pelo feminismo hegemônico – no que menciona as matrizes liberal, radical e marxista euronorcêntricas – é realizada de forma achatada. Para a autora, o feminismo branco euro-

estadunidense as enxerga como racializadas, empobrecidas, vítimas da violência masculina e colonial, sem escolaridade, em contraposição a uma autoimagem da mulher consciente, sexualmente liberada, moderna e no comando de seu próprio corpo e sexualidade. Esse processo decorre da aplicação de um olhar universalista euronorcêntrico que toma as mulheres das sociedades colonizadas como objeto de estudo, as inferioriza e infantiliza. Cuida-se do pleno funcionamento da matriz de poder, o que nos impõe estarmos atentas as diferentes posicionalidades assumidas por mulheres nas dinâmicas de hierarquização social.

Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) reflete a respeito da preocupação deferida a corpos “sexuados” e “genderizados” em detrimento de reflexões que o concebem à luz de políticas de racialização e empobrecimento dos povos em nosso continente. Referindo-se especificamente ao debate feminista na América Latina, ela afirma que há uma origem branca, heteronormativa e burguesa do movimento na região (Espinosa Miñoso, 2009, p. 43). E prossegue assinalando a importância deste dado, que é evidenciar a influência – e a produção de uma desigualdade geocultural que gerou certo grau de dependência ideológica – de teorias feministas euronorcêntricas. A partir da análise da autora, se assenta a urgência do encontro da opção decolonial com a agenda feminista:

Assim, a colonialidade das práticas discursivas dos feminismos hegemônicos no terceiro mundo, ou na América Latina pelo menos, não restringe somente a uma reprodução das estratégias de construção das Outras do feminismo do continente: mulheres afrodescendentes, indígenas, lésbicas, operárias, trabalhadoras do sexo, camponesas, pobres; os efeitos da colonização discursiva dos feminismos ocidentais implicaria uma colonialidade intrínseca aos discursos produzidos pelos feminismos latino-americanos de modo tal que esta deixa de ser um atributo exclusivo dos feminismos de primeiro mundo (Espinosa Miñoso, 2009, p. 45).

É verdade que o movimento de mulheres auferiu importantes conquistas. Lélia Gonzalez (1988a) nomeia algumas delas: contribuiu para a formação de grupos e redes voltados ao desenvolvimento de apoio a mulheres vítimas de violência masculina; lograram evidenciar uma série de pilares simbólicos e materiais que sustentam a dominação masculina-capitalista sobre corpos femininos; demonstrando o caráter político do mundo privado em análises que percebiam as dinâmicas desse âmbito à luz de relações de dominação/submissão.

No entanto, ao construir uma agenda que privilegiava a experiência histórica de mulheres brancas, esse movimento fez com que mulheres negras e indígenas precisassem lutar para integrar no ideário e na agenda do movimento uma diversidade de perspectivas

étnicas, raciais, culturais, religiosas, de classe e relativas a sexualidade (Carneiro, 2001). Houve e segue havendo um esforço no sentido de reconfigurar a perspectiva hegemônica no ramo dos “estudos de gênero” de modo que a categoria possa contemplar também as mulheres que estão na *zona do não ser*.

Em sintonia com as análises de Barreto (2005) e Carneiro (2001) a respeito da sociedade brasileira, bell hooks (1982) aborda o tema ao tratar da sociedade estadunidense. A autora registra a não identificação de mulheres negras com a representação da “feminilidade” como uma das razões pelas quais elas não teriam, inicialmente, se engajado em protestos feministas brancos naquele país, uma vez que a “feminilidade” não seria por elas interpretada como um aspecto relevante de sua identidade. Por outro lado, a autora também afirma que as mulheres negras estadunidenses, no século XIX, de modo diverso, já haviam se conscientizado de que a luta por liberdade era indivisível e que, portanto, não deveria se fragmentar nas lutas por equidade racial e pelos direitos humanos de mulheres. Sua defesa contra a alegação de que seu envolvimento na luta pelos direitos de mulheres prejudicaria o movimento por equidade racial era a afirmação de que a emancipação de mulheres negras beneficiaria a todas as pessoas negras.

Lugones (2014a) problematiza a indiferença do homem subalternizado em relação à violência praticada contra mulheres de cor à luz da articulação entre as dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade. Isto porque esses homens e mulheres não brancos compartilham formas de opressão com frequência, sendo desprivilegiados pela dominação racial e pela colonialidade do poder. O que a autora percebe é que a indiferença de homens negros à parcela de opressão por eles não compartilhada com mulheres negras advém do funcionamento da matriz de poder. A parcela de privilégio por eles auferida, que torna permissível o emprego da violência e de formas de dominação masculina sobre as mulheres negras, produz nestes indivíduos, embora sujeitos oprimidos, algum grau de cumplicidade com a matriz de poder. Tomar a opressão como lugar de privilégio epistêmico e como mola aglutinadora de movimentos por direitos se mostra falho ou insuficiente. É necessário ter em conta a dinâmica completa opressão/privilégio, perceber a existência de uma distribuição assimétrica de poder e não esquecer que a liberdade tem como aspecto intrínseco a indivisibilidade. A experiência da opressão racial não é homogênea, como propõe uma leitura colonial, mas há uma distribuição heterogênea de opressão e violência também na *zona do não ser*.

Ainda que se considere que mulheres negras compartilham em alguma medida posicionalidades de opressão com homens negros – em virtude do racismo – e com mulheres brancas – em virtude do cisheteropatriarcado, existem proteções invocadas por relações pautadas na partilha de privilégio que são sintomáticas do modo de operação das relações na matriz de poder. Para visibilizar o que me refiro, destaco a narrativa de bell hooks quanto a disputas pela ampliação do sufrágio nos Estados Unidos:

Anteriormente ao apoio masculino branco ao sufrágio para homens negros, ativistas mulheres brancas haviam acreditado que aliar-se a ativistas políticos negros avançaria a sua causa, mas quando se tornou aparente que homens negros poderiam ter o voto enquanto elas permaneceriam privadas de direitos, a solidariedade política com pessoas negras foi esquecida e elas instaram homens brancos a permitir a solidariedade racial a ofuscar seus planos de apoiar o sufrágio negro masculino (hooks, 1982, p. 3).⁴⁹

A dinâmica de forças entre grupos que partilhavam de dinâmicas de opressão distintas, cujas agendas desfavoreciam mulheres negras, teve como resposta a percepção da necessidade não de políticas de aliança pautadas em privilégios mas da imperatividade de uma oposição aos múltiplos sistemas de hierarquização postos em evidência⁵⁰:

Embora muitos homens negros ativistas políticos simpatizassem com a defesa da causa dos direitos das mulheres, eles não estavam dispostos a perder sua própria chance a ganhar o voto. Mulheres negras foram colocadas em um dilema; apoiar o sufrágio feminino implicaria que elas estavam se aliando a ativistas mulheres brancas que haviam publicamente revelado seu racismo, mas apoiar apenas o sufrágio negro masculino seria endossar uma ordem social patriarcal que não lhes garantiria qualquer voz política. As mulheres negras mais radicais demandaram que todos os homens negros e que todas as mulheres recebessem o direito ao voto. Sojourner Truth foi a mulher negra mais franca nesta questão. Ela discutiu publicamente em favor do direito ao voto para mulheres e enfatizou que sem esse direito mulheres negras precisariam se submeter à vontade de homens negros (hooks, 1982, p. 3).

Em *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism*, bell hooks (1982) explicita como discursivamente os termos “homem”, “mulher” e “negros” são utilizados de forma a representar especificamente homens brancos, mulheres brancas e homens negros,

⁴⁹ Traduzido livremente por mim do original: “Prior to white male support of suffrage for black men, white women activists had believed it would further their cause to ally themselves with black political activists, but when it seemed black men might get the vote while they remained disenfranchised, political solidarity with black people was forgotten and they urged white men to allow racial solidarity to overshadow their plans to support black male suffrage”.

⁵⁰ Válido apontar que esta resposta não partiu da ampla maioria das mulheres negras naquele momento histórico. De acordo com bell hooks (1982), a maioria das mulheres negras aliou-se aos homens negros, poucas aliaram-se ao feminismo branco e houve, ainda, aquelas, acima enfatizadas, que se posicionaram vocalmente contra a opressão em ambas as frentes: racial e de gênero.

suprimindo – ou deliberadamente deixando de reconhecer – a existência de mulheres negras. E assevera:

Muito frequentemente na história do movimento de mulheres se pressupôs que se poderia ser liberta do pensamento sexista simplesmente adotando a retórica feminista apropriada; foi ademais pressuposto que identificar-se como oprimido liberaria alguém de ser o opressor. Em grande medida, tal pensamento impediu feministas brancas de compreender e superar suas próprias atitudes racistas-sexistas contra mulheres negras (hooks, 1982, p. 9).

A cisão entre *zona do ser* e *zona do não ser* traz implicações sobre o olhar lançado sobre a “violência contra mulheres”, evidencia que a sua leitura pela ordem social e jurídica pode se dar sob gramáticas distintas. bell hooks (1982) testemunha a inseparabilidade de gênero e raça a partir de sua própria experiência enquanto mulher negra na sociedade estadunidense:

Do início do meu envolvimento com o movimento de mulheres fui provocada por liberacionistas brancas que insistiam que raça e sexo eram duas questões separadas. Minha experiência de vida me mostrara que as duas questões eram inseparáveis, que no momento do meu nascimento, dois fatores determinaram meu destino, meu nascimento como negra e meu nascimento como mulher (hooks, 1982, p. 12)

Lélia Gonzalez (1988a) leciona que a constituição da noção de “mulher” deriva, antes de tudo, da racialidade, percebendo a dimensão racial como constitutiva da opressão imposta pelo cisheteropatriarcado. Ocorre que o cisheteropatriarcado não se dissocia do racismo, ambos concomitantemente conformam, instituem e impõem papéis a serem desempenhados e lugares a serem ocupados dentro de uma dinâmica que não é apenas racializada ou apenas genderizada. Operando conjuntamente, o cisheteropatriarcado racista determina o que é *ser mulher*, *quem* é mulher, em que termos mulheres brancas e não brancas estarão inseridas no tecido social, quais posições devem ocupar e em quais posições serão toleradas.

De acordo com Mara Viveros Vigoyas (2004), mulheres brancas e negras não foram inscritas, na ordem moderno-colonial, sob a mesma rubrica:

Em vez disso, elas foram constituídas racial e sexualmente em uma instituição – a escravidão – que as excluía da cultura definida como a circulação de signos através do sistema matrimonial, e produzia grupos inteiros de pessoas como propriedade alienável. Se bem que mulheres brancas eram intercambiadas em um sistema de sexo/gênero que as oprimia, as mulheres negras (e os homens) *pertenciam* aos homens (e mulheres) brancos. Para algumas das feministas “de cor”, os esforços por utilizar conceitos de gêneros ocidentais para caracterizar as mulheres “do Terceiro Mundo” terminavam muitas vezes em reproduções acríticas do discurso orientalista, racista e colonialista (Vigoyas, 2004, p. 179).

Existem distinções fundamentais quanto a forma com que os corpos femininos de racialidades distintas serão inscritos na matriz de poder. As fêmeas que teriam sua racialidade instituída como fora da norma, quedando-se abaixo da linha de humanidade, seriam submetidas a um processo de inferiorização que extrapolaria a aproximação do feminino com a natureza e a infantilização da mulher. Como explica María Lugones (2014a), seriam introduzidas na ordem social na qualidade de seres inferiores *animalizados*, símiles à mulher, haja vista que a condição de mulher – humana – era exclusivamente branca. O processo de genderização comum a mulheres brancas e não brancas é atravessado pelas hierarquias sociais de raça e de classe, o que impede que historicamente se construa uma experiência universal de “ser mulher”. No entanto, o que faz o ramo hegemônico dos estudos de gênero é universalizar a experiência de mulheres brancas na categoria “mulher”.

Atenta à necessidade inserir a opção decolonial no debate feminista da região *ladinoamefricana*, Yuderlys Espinosa Miñoso (2009) salienta também a necessidade de investigar a produção de posicionalidades em contextos específicos de poder, afastando-se de perspectivas que universalizam a “condição de mulher”. María Lugones (2014a) nos fala sobre como a posicionalidade de mulheres burguesas brancas na matriz de poder colonial é, também, caracterizada pela inseparabilidade dos sistemas de hierarquização que a compõem. Na análise da autora, fica evidente como seu lugar de poder é estabelecido em termos que reifiquem o capitalismo cisheteropatriarcal racista, simultaneamente negando-lhes acesso equânime ao poder acessado pelos corpos masculinos e maximizando a opressão imposta sobre corpos femininos que não gozem de privilégios raciais e de classe:

A pureza e a passividade sexual são características cruciais das fêmeas brancas que as reprodutoras da classe e da posição racial e colonial de homens brancos burgueses. Mas tão importante como sua função reprodutora da propriedade e da raça é que mulheres burguesas brancas são excluídas da esfera de autoridade coletiva, da produção do conhecimento e quase toda possibilidade de controle sobre os meios de produção. [...] O sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado sobre a produção, na qual se inclui a produção do conhecimento, e sobre a autoridade coletiva. [...] As mulheres burguesas brancas são circunscritas nesta redução de suas personas e poderes através do acesso sexual obrigatório (Lugones, 2014a, p. 71).

Trata-se aqui de perceber que existem atravessamentos que produzem hierarquias sobre corpos femininos para além do patriarcado, ainda que se acatasse a hipótese de este operar isoladamente considerado. Mesmo que se parta das diferenças sexuais para refletir

quanto a opressão sofrida por mulheres, há que se notar o estabelecimento de posicionalidades distintas de diferentes mulheres na matriz de poder colonial. Daí a importância de se romper com lógicas categoriais, binárias. Não é possível traçar estratégias de emancipação em relação ao patriarcado sem olhar para privilégios brancos, cisgênero e heterossexuais, desde que se almeje que tais estratégias resultem em efetiva erradicação da opressão e discriminação.

Como visto anteriormente, ao caracterizarmos *matriz de poder* e *matriz de dominação*, assumo um olhar que se volta para a dimensão relacional de categorias e para as lógicas de dominação que se desdobram das estruturas de poder. Reputo necessário registrar, assim, que a matriz de poder opera não somente mediante a imposição violenta de ficções de gênero. Seu funcionamento é mantido por negociações complexas de poder que ocorrem intragrupos que partilham privilégios. A cumplicidade de mulheres brancas burguesas na *América Ladina* maximiza a violência epistêmica desferida sobre aquelas que não partilham de privilégios raciais e de classe diante da colonização discursiva do feminismo hegemônico. Estas são constituídas como as “Outras” em uma interpretação monolítica de mulheres *amefricanas*, tendo sua existência, opressão, necessidades, lutas e agenciamentos não reconhecidos (Espinosa Miñoso, 2009). São ainda mais afastadas dos centros de poder pela assunção de uma postura, por mulheres brancas burguesas, que reifica a matriz de poder colonial e, à medida que as permite ter mais poder do que as mulheres que auxilia a oprimir, consolida sua posição de inferioridade ante a dominação masculina branca cisheteropatriarcal.

Mais do que resíduo da herança escravocrata e colonial brasileiras, o racismo é dimensão estruturante das relações econômicas atuais, sendo constantemente reproduzido e reinventado. As atualizações das experiências e práticas racialmente discriminatórias resgatam consensos firmados sobre a desumanização de corpos negros, atualizando-os. Não é por coincidência que Carneiro (1993) denuncia que a sociedade brasileira é mais receptiva às pautas de uma agenda feminista que privilegie mulheres brancas em relação às pautas do movimento negro e de reivindicações de mulheres negras. Para Gonzalez (1988a), o negligenciamento dos aspectos raciais que constituem o ser mulher nas sociedades *ladinoamefricanas* é refletido também no movimento feminista branco e hegemônico construído dentro dessas sociedades. Isto porque a imbricação de sistemas hierarquizadores busca confinar mulheres negras em posições piores dentro da ordem social.

Gonzalez (1981a) aborda como esse processo oculta também a exploração da mulher negra pela mulher branca. A experiência de mulheres negras, já desde o colonialismo, passava pela produção de múltipla opressão advinda do sistema cisheteropatriarcal racista. A violência que lhe era imposta não se dava apenas em relação a corpos masculinos, além do que, sua energia vital, mais do que sustentar seu corpo, fora sistematicamente expropriada para garantir a manutenção do padrão das relações assimétricas de poder configuradas pela ordem moderno-colonial:

E a mulher negra, qual a sua situação enquanto escrava? Em termos populacionais, sabe-se que o elemento masculino, sobretudo na região das minas, foi predominante entre a escravaria. Entretanto, o sistema não suavizou o trabalho dessa mulher. Encontramo-la também nas duas categorias de Freitas: a trabalhadora do eito e a mucama. E o que percebemos é que, em ambas as situações, coube-lhe a tarefa de doação de força moral para seu homem, seus filhos ou seus irmãos de cativo. (...)

Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa grande: lavar, passar, cozinhar, ficar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isto sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho pesado na casa grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos, etc. quase mortos de fome e cansaço (Gonzalez, 1981a, p. 38-39)

Ao contrário do que comumente se acusa, a visibilização de privilégios raciais ou de outra sorte não gera cisões na luta de políticas, mas é o único caminho possível para a emancipação de todas as mulheres. Como bem coloca Patrícia Hill Collins (2000), a dominação faz com que todos os indivíduos e grupos dominados substituam ideias e modos de conhecimento próprios por aqueles impostos pelo dominador, hegemônicos e que fundamentam uma série de práticas sociais que reificam a matriz de poder e a subordinação feminina. Cita Audre Lorde que nos diz, portanto, que “o verdadeiro foco da mudança revolucionária nunca é meramente as situações opressivas das quais buscamos escapar, mas aquela parte do opressor que está plantada profundamente em cada um de nós” (Lorde, 1984 *apud* Collins, 2000, p. 287). Não há caminho para a emancipação que não passe pelo reconhecimento de privilégios, de todas as formas de opressão e pelo compromisso com a sua aniquilação. Collins (2000) salienta a potência do pensamento de Audre Lorde, eis que, se por um lado as pessoas têm facilidade em perceber a vitimização a que estão submetidas, por outro, dificilmente conseguem enxergar em que medida produzem ou colaboram com a opressão.

Percebendo o caráter imbricado dos sistemas produtores de hierarquias sociais, Lélia Gonzalez argumenta que o compromisso feminista, para que internamente coerente, pressupõe também a luta antirracista, haja vista que está a se opor a um modelo de opressão capitalista cisheteropatriarcal-racista (Gonzalez, 1988a). Explica:

Tratar, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem articulá-la com seu correspondente nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas.

(...)

É importante insistir que no quadro das profundas desigualdades raciais existentes no continente, se inscreve, e muito bem articulada, a desigualdade sexual. Trata-se de uma discriminação em dobro para com as mulheres não brancas da região: amefricanas e ameríndias. O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afrolatinoamericano (Gonzalez, 1988a, p. 4 e 8).

Do excerto deslindam algumas reflexões. O reconhecimento de um sistema capitalista patriarcal-racista se alinha ao nosso desenho de uma matriz de poder composta por sistemas de hierarquização imbricados entre si. A autora também percebe a presença da colonialidade, não nomeada, que encobre a violência, a opressão e as linhas de força que a permite materializar-se. Cabe ainda elucidar que a Gonzalez (1988a) recorre às noções de *sexo* e *sexismo* não para reiterar uma abordagem que circunscreve a diferença sexual a termos biológicos. Diferente disto, a autora o faz para assinalar o reconhecimento das assimetrias de poder que derivam das diferenças biológicas reais e também as imaginadas. Assim, ainda que se questione que Lélia Gonzalez não operaria o “gênero” nos termos “em que entendemos atualmente” (Cardoso, 2014) é de se notar que, a despeito de trazer uma perspectiva que contabiliza diferenças biológicas, a noção de diferença sexual trabalhada pela autora não percebe o sexo como categoria exclusivamente biológica mas também como uma construção social e cultural (Cardoso, 2014).

Como explica Mara Viveros Vigoyas (2004), essa “diferença sexual” é produzida por um processo de “des-historicização” e universalização, de naturalização e “biologização” de invenções modernas em torno das ideias de “homem” e “mulher”. Lugones (2014a) colabora trazendo a constatação de que as ficções de gênero geradas

dentro da matriz de poder colonial são inseparáveis da dimensão racial, bem como comporta múltiplos aspectos. Rejeita, nesse sentido, acepções de gênero “hiperbiologizadas” e que naturalizem o dimorfismo sexual, a heterossexualidade e uma distribuição cisheteropatriarcal do poder.

Mais do que materializar o que Gonzalez denominou como racismo por denegação, o ocultamento da questão racial e da experiência de opressão sofrida especialmente por mulheres não brancas pelo feminismo hegemônico⁵¹ desvela um processo de assunção de premissas que eliminam possibilidades de modelos de sociedade e construção de mundos não euronocêntricos. Esta crítica advém sobretudo do trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002), autora nigeriana que demonstra como a universalização da experiência de opressão patriarcal especificamente sofrida por mulheres brancas pelo feminismo hegemônico inviabiliza que se leve em consideração modelos de sociedade e organização familiar não euronocêntricos. O modelo hegemônico de família, importante ter em mente, é estruturado de modo a facilitar ou obstruir determinados projetos de sociedade (Gill e Pires, 2019).

Oyěwùmí (2002) problematiza a noção de “gênero” e questiona o modelo nuclear de família a partir de epistemologias e experiências culturais africanas, tomando como caso de análise a sociedade Yorubá pré-colonial. O trabalho de Oyěwùmí (2002) expõe que a família tradicional na sociedade Yorubá pré-colonial não tem suas hierarquias internas estabelecidas com fulcro no gênero de seus integrantes, de modo que os centros de poder na família, portanto, não residem em um gênero específico. O princípio organizador na família Yorubá é antiguidade baseada na idade relativa. Diferente do “gênero”, que é rígido e estático na colonialidade/modernidade, a família Yorubá se organiza em torno de um princípio fluido e dinâmico de hierarquização, permitindo que a hierarquia seja estabelecida de forma difusa e relacional. A autora ressalta que, enquanto que o modelo *euro-americano* de família é baseado na unidade conjugal, o modelo da África Ocidental (que inclui a sociedade Yorubá) adota um sistema muito mais complexo que leva em consideração ainda a linhagem consanguínea.

Logrando demonstrar que (i) o gênero é eminentemente uma construção sociocultural e que (ii) em grande medida a arquitetura dos estudos de gênero parte da

⁵¹ Toma-se como feminismo hegemônico aquele que desconsidera, na linha do que descreve Bairros (1995), atravessamentos do racismo, da heterossexualidade compulsória e do capitalismo, por exemplo, favorecendo a construção de discursos e práticas orientados a privilegiar a agenda de mulheres brancas, heterossexuais e de classe média ou alta.

experiência de mulheres brancas europeias e estadunidenses, Oyěwùmí (2002) questiona a centralidade do gênero como um modelo para explicar a subordinação e a opressão sobre mulheres de maneira global. Isto, aduz, universaliza tanto a categoria “mulher” quanto a sua subordinação. Diante disso, a autora indaga:

Por que o gênero? Em que medida a análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? Feministas teorizam bem as situações de quais mulheres? E de que grupo particular de mulheres? Em que medida isso facilita os anseios de mulheres e seu desejo de se compreender mais claramente? (Oyěwùmí, 2002, p. 1).

Oyěwùmí (2002) argumenta que atribuir centralidade ao gênero beneficia particularmente o interesse político de mulheres brancas, indo ao encontro de teóricas que aduzem a impossibilidade de pensar a opressão de gênero de forma dissociada da raça. A autora partilha da ideia de que a diretriz mais adequada é evidenciar múltiplas formas/sistemas de opressão e o modo pelo qual se articulam, visibilizando desigualdades de raça, gênero e classe, sem que se deixe de levar em consideração modelos globais de estratificação social, dentre os quais nomeia o “imperialismo” e o “colonialismo”.

Em sua análise, Oyěwùmí (2002) critica a universalização de conceitos como “mulher”, “gênero” e “irmandade”, promovida pelo feminismo branco, eis que elaborados a partir de uma concepção nuclear de família. Aponta que tais noções são historicizadas e cunhadas a partir de experiências específicas, não fazendo sentido em determinados contextos. Além disso, problematiza como a lógica do feminismo branco inviabiliza que se conceba uma noção de maternidade dissociada do vínculo com o patriarca.

A autora demonstra que a família nuclear não só é uma experiência configurada institucional e espacialmente como é, por excelência, centrada no gênero, em uma perspectiva que naturaliza a branquidade como racialidade não nomeada. Trata-se de uma unidade conjugal cujo modelo promove o gênero como categoria natural e central diante da inexistência de outras variáveis que a atravessem. Nesse modelo, o homem figura como o provedor e a mulher é responsável pelo cuidado. A divisão de trabalho na família nuclear, inclusive, desenvolveria trajetórias psicológicas distintas para filhos e filhas, produzindo, portanto, uma sociedade estruturada sobre as ficções de gênero. Oyěwùmí (2002) historiciza o modelo nuclear de família e o coloca como instituição da modernidade/colonialidade ao expor que se trata de um modelo alienígena à determinadas organizações familiares africanas.

A pesquisa de Oyèrónké Oyěwùmí (2002) é importante também porque, na medida em que demonstra a existência de um modelo pré-colonial de sociedade que não toma o gênero como categoria de hierarquização social nos moldes em que estabelecido pela ordem moderno-colonial, auxilia na compreensão do alcance brutal do cisheteropatriarcado racista. Isto é, ao ponto de reduzir a ficção de gênero aos termos que permitem modos de dominação de corpos femininos, submetê-los ao controle do sexo, seus recursos e produtos. Tudo isso em uma dinâmica que concomitantemente, ao genderizar, racializou corpos femininos, assinalando-lhes funções no sistema produtivo e em órgãos fundamentais deste e da organização social, como o é a instituição “família nuclear patriarcal branca”. Toda a produção crítica da autora nigeriana, que emergiu de sua pesquisa sobre a sociedade Yorubá pré-colonial, nos permite enxergar como essa estrutura de dominação se desdobra também na divisão do trabalho, na conformação de subjetividades e em múltiplos campos da vida social (Lugones, 2014a).

O trabalho de Oyěwùmí (2002) explica como o feminismo hegemônico se reporta exclusivamente à experiência histórica de mulheres brancas: ao representar a sociedade através da família nuclear, o letramento da opressão se dá na rubrica da dicotomia público/privado e senhor/servo. A família nuclear coloca a mulher branca no isolamento da casa e identifica “mulher” como a esposa do patriarca, em um modelo em que a relação constitutiva da identidade da mulher branca é o matrimônio, uma relação contratual. E, uma vez que, nesse modelo, a mulher é necessariamente a esposa do patriarca, fica em evidência a sexualidade como categoria organizadora da vida.⁵² Sob a hegemonia do modelo nuclear de família não se concebe a existência da mãe de modo independente dos laços sexuais com o pai: mães são, antes de tudo, esposas. É somente nesse paradigma que faz sentido a ideia de “mãe solteira”.

A nos demonstrar a possibilidade de modelos diversos, Oyěwùmí (2002) ensina que sob uma perspectiva africana é impossível conceber a ideia de “mãe solteira”. Isto porque, na cosmovisão por ela referenciada, a maternidade é necessariamente uma relação com a prole, não descrevendo ou estando circunscrita ao vínculo sexual com um homem. E, em nossa sociedade moderno/colonial, porque mulheres brancas são concebidas como esposas e atividades relacionadas à maternidade – como procriar e amamentar – entram

⁵² O modelo de família nuclear, lido enquanto hegemônico através da modernidade/colonialidade, faz visível também em que medida a sexualidade opera como instância organizadora fundamental para a economia e participa da distribuição de privilégios nesse âmbito. Vale salientar que o regime de heterossexualidade compulsória favorecera a emergência do capitalismo (Vigoyas, 2004).

no cálculo da divisão sexual do trabalho sob rubrica própria. Entender a relevância dessa instituição permite entender também como o “empoderamento” de mulheres brancas tem implicado a exploração de mulheres negras, como já acima tratado, quando conquistado em cumplicidade com a matriz de poder.

A *amefricanização* do feminismo permite a formulação de uma identidade comum que, superando barreiras geográficas nos continentes americanos, não recai nas universalizações euro-estadunidenses. Ao resgatar experiências e trajetórias de lutas e resistências, abre espaço para que se possa pensar a relação de gênero fora da “norma” que estudos de gênero centrados no modelo euronorcêntrico universalizam. É de se ver que a proposta consiste em caminho criativo que escapa da dependência intelectual euronorcêntrica, postulando um movimento de autodefinição histórico-cultural coletiva de mulheres negras e ameríndias que não se submete ao binarismo teoria-prática. Vale dizer também que, ao contrário do que uma leitura sumária e rasa poderia indicar, o encontro entre a *amefricanidade* e o feminismo decolonial não sugere a conclusão de que todas as mulheres *ladinoamefricanas* partilham de um passado homogêneo e sentem igualmente as diversas opressões. Pelo contrário, o esforço em desenhar a matriz de poder colonial se insere em justamente declarar a existência de injustiças e desigualdades estruturais que aproximam e distanciam experiências femininas e que foram historicamente construídas e consolidadas.

3.4.2.

Heterossexualidade compulsória e cissexismo: prefixando cis-hetero-patriarcado

Curiel (2007) coloca que tanto quanto a escravização fora fundamental para a emergência do capitalismo, a sujeição de mulheres através da imposição de um regime de heterossexualidade compulsória o é para o patriarcado. Patrícia Hill Collins (2000) nomeia a heterossexualidade compulsória como uma das estruturas de poder que se desdobram nos termos de sua matriz de dominação. Salienta, inclusive, que se de um lado se tem em conta que tal sistema constrói a sexualidade de “machos” e “fêmeas” negras, de outro, há que se ver também que as imagens de controle e os processos de dominação/violência sexual impostos sobre mulheres negras foram/são constitutivas da construção das práticas de subordinação sexual e de gênero impostas sobre mulheres

brancas. Leio a sexualidade como inscrita em dinâmicas de poder que instituíram um modelo hegemônico de sexualidade. Levando em consideração os marcos histórico-culturais que favoreceram a emergência desse modelo – a heterossexualidade – vê-se que ele desempenha função específica na emergência da colonialidade enquanto padrão capitalista de poder (Vigoyas, 2004; Quijano, 2000).

À luz das contribuições de Curiel (2007), toma-se a instituição do regime de heterossexualidade compulsória tendo como referência a *América Ladina* e a imposição de relações de dominação entre os africanos escravizados, os ameríndios e os colonizadores europeus. Dentro dessa perspectiva, lê-se as sexualidades que dissidem do regime obrigatório como ato de resistência. Isto pode informar leituras quanto a formas de violência particularmente desferidas contra corpos lésbicos, considerada a violência como instrumento de manutenção da higidez da matriz de poder colonial. Argumenta, por exemplo, que a existência e a experiência histórica de mulheres lésbicas devem ser significadas enquanto posição de oposição ao conteúdo das ficções de gênero que produzem dominação de todas as mulheres, tais como a maternidade, a obrigatoriedade de contrair matrimônio e a de satisfazer desejos masculinos (Curiel, 2014a).

Curiel (2014b) explica que, até o século XIX, a sexualidade era vista à luz do saber teológico e em termos de reprodução da espécie. Começaria a ser estudada por áreas como a medicina, a psiquiatria e a psicologia com fins de normalização, patologização e prescrição. Nesse ínterim, foi o modelo heterossexual estabelecido como paradigma e foram patologizadas as formas que dele dissidiam. A heterossexualidade se converteria em pré-condição da existência humana (Vigoyas, 2004). A naturalização das características do grupo colonizador/dominador é notada por Serano com enfoque na sexualidade:

Há cinquenta anos, a homossexualidade era quase que universalmente vista como não natural, imoral, ilegítima, etc. Nessa época, as pessoas falavam regularmente sobre “homossexuais”, mas ninguém falava sobre “heterossexuais”. Em certo sentido, não existiam “heterossexuais” – todas aquelas pessoas que não praticavam sexo com pessoas de mesmo sexo eram consideradas simplesmente como “normais” (Serano *apud* Vergueiro, 2012, p. 4)⁵³

Opto por ameaçar a hegemonia cisheteronormativa e não a acatar, com vistas a deslegitimar as práticas sociais e diagramas que alocam poder e violência e que buscam aniquilar os corpos que a ela manifestam irreverência. Trata-se de deslegitimar os pactos que autorizam a marginalização da população negra, indígena, LGBT+, que patologizam

⁵³ Cita-se Serano *apud* Vergueiro eis que não foi possível ter acesso direto ao trabalho de Serano.

corpos transgressores. Rejeita-se a concepção de que sexo e gênero possuiriam um vínculo a-histórico em sua relação de significação mútua (Bonassi *et al*, 2015)

Ochy Curiel (2007) explicita como o pensamento de feministas negras e lésbicas permitiram a compreensão de que a heterossexualidade compulsória opera, de fato, como regime político, articulando-se à dominação patriarcal na opressão de mulheres e, portanto, sendo dela indissociável. A autora leciona que a heterossexualidade se institui não apenas como compulsória dentro de uma gama de diversidade sexual, mas como uma instituição social complexa que a partir de uma ideologia de diferença sexual cria duas classes – “homens” e “mulheres” – distribuindo o poder assimetricamente. Com isso, permite que os homens se apropriem da força de trabalho material, emocional, sexual e simbólica das mulheres (Curiel, 2013). Afirma que a sociedade fora instituída e imaginada a partir de uma lógica heterossexual, legitimando-a e assegurando-a por distintas instituições como a família, o direito, os discursos e a ciência.

A heterossexualidade seria instituída como obrigatória para as mulheres, o que se expressou historicamente em práticas como o cinturão de castidade, a idealização do amor e do matrimônio heterossexual, além da imposição de força física sobre as mulheres e do controle de sua consciência (Curiel, 2014b). Curiel (2013) anota como a exploração sexual e as opressões intrafamiliares promovem o silenciamento de mulheres vítimas de abuso sexual por seus próprios familiares. De acordo com a autora, a heterossexualidade compulsória está relacionada ao capitalismo e suas formas de produção, que produzem uma divisão do trabalho que segrega, inferioriza e “sexualiza” a atividades assinaladas como femininas.

Retome-se as reflexões já tecidas quanto às problemáticas concernentes à família nuclear e que informam nossa perspectiva sobre a matriz de poder e a imposição de ficções de gênero calcadas em uma interpretação da diferença sexual sob a lógica binária. Isto para que se perceba a heterossexualidade como inseparável do modelo de dominação patriarcal racista que organizou nossa sociedade. Tais instituições operam à luz de toda a matriz de poder, trazendo implicações de raça, classe, gênero e sexualidade, dada a sua inseparabilidade. Em primeira pessoa, Ochy Curiel nos informa o seguinte:

A partir dos aportes teóricos-políticos do lesbianismo feminista, (RICH, 1998); (WITTG, 1982, 1990, 2006), compreendi que a heterossexualidade é um regime político que transcende as experiências sexuais, ainda que as inclua. Se trata de um regime que atua em todas as relações sociais e que tem a ver com os efeitos dos colonialismo e da modernidade ocidental: na nuclearização da família, nas concepções e expectativas que se tem em torno do que deve ser uma mulher e um

homem, no binarismo sexual que sustenta a ideologia da diferença sexual, na apropriação e exploração de corpos e força de trabalho de mulheres, sejam ou não sejam estas lésbicas e mais ainda aquelas que são racializadas como negras e como indígenas. Desde estas análises, comecei a entender a relação entre o racismo, o sexismo e o classismo como regime heterossexual (Curiel, 2016, p. 79).

Tais instituições, afirma Curiel (2007), possibilitam e perpetuam o exercício de poder e controle masculino especialmente sobre corpos femininos. Seguindo a tecnologia de dominação empregada na instituição do racismo, a organização da sociedade sob a égide de um regime de heterossexualidade compulsória e a normalização das mencionadas instituições (Curiel, 2016) permite alienar/inviabilizar a concepção de mundos organizados em outros termos. E, portanto, mutila possibilidades de invenções de mundo e recuperação de memórias de experiências de liberdade e autodeterminação. Não é coincidência que dentro da produção crítica de mulheres negras, letradas pela experiência vivida da complexidade de dramas raciais e de gênero, já se tenha chamado atenção para a importância da autodefinição (Collins, 2016). É que a autodefinição envolve justamente desafiar o processo de validação de conhecimento e de instituições políticas que resultam em mecanismos de controle sobre os corpos expropriados alocados em posicionalidades de opressão na matriz de poder.

María Lugones (2014a), compreendendo a inseparabilidade dos sistemas que compõem a matriz de poder colonial, trata a heterossexualidade compulsória como algo imbricado no que chama de colonialidade de gênero e que é produzida e reafirmada dentro das relações de gênero. A inseparabilidade da ficção de gênero, da sexualidade, da classe e da raça fica evidente nas palavras da autora:

Mas a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, também é obrigatória e permeia a totalidade da colonialidade de gênero, na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocentrado global é heterossexual. Creio que é importante que vejamos, enquanto tentamos entender a profundidade e a força da violência na produção tanto do lado oculto/obscuro como do lado claro/visível do sistema de gênero colonial, que esta heterossexualidade tem sido coerente e duradouramente perversa, violenta, degradante, e tem convertido as pessoas “não brancas” em animais e as mulheres brancas em reprodutoras da raça (branca) e da classe (burguesa). (Lugones, 2014a, p. 67)

O lado “claro/visível”, a que se refere a autora no excerto acima, seria aquele que constrói as relações de gênero e o próprio “gênero”, organizando e registrando apenas a vida e a humanidade de homens e mulheres brancas – acrescento: cisgêneros – uma vez que são estes os corpos que preenchem o sentido de “homem” e “mulher” na ordem

moderno-colonial. Já o lado “obscuro/oculto” é constituído pela violência, com a redução de machos e fêmeas racializadas e de pessoas não cisgêneras à animalidade, a uma condição de desumanização (Lugones, 2014a). María Lugones (2014b) explica que, à luz do que a autora nomeia como a colonialidade de gênero, não existiriam “mulheres colonizadas” uma vez que a categoria “mulher” seria da ordem da humanidade. Nesse sentido, registra inclusive que a “resposta colonial” à pergunta de Sojourner Truth – em referência ao notório discurso intitulado *Ain't I a woman?* proferido na *Women's Rights Convention* em 1851 – seria “não”. Uma vez que a ordem moderno-colonial nega a humanidade com base no racismo, mulheres negras não são “mulheres” (Lugones, 2014b).

De acordo com Viviane Vergueiro (2012), a distinção binária homem-mulher é uma das premissas sociais de identificação/classificação social mais “primitivas” e que conforma corpos e identidades a partir de uma inteligibilidade de gênero (Vergueiro, 2012). María Lugones (2014a, p. 62) debate que “instituições legais têm o poder de designar a cada indivíduo uma categoria sexual ou racial em particular”. Raça e gênero são inseparáveis em sua perspectiva. E a autora salienta também a necessidade de esmiuçar aspectos em que o gênero é concebido na ordem moderno-colonial para além de interpretações “ultra-biologizantes”.

A genitália não deve ser concebida como única possibilidade humana e tampouco como fundamento do conteúdo substantivo atribuído às ficções de gênero, às ideias de feminilidade e masculinidade ou do processo de (des)humanização de pessoas negras em machos e fêmeas. Ao localizar nessa parte do corpo uma justificativa para identificar corpos humanos e não-humanos, a cisgeneridade produz práticas, saberes e ferramentas de dominação (Silva, 2019). Chamo a cisgeneridade à superfície neste trabalho para registrar em que grau há naturalização e a universalização de ficções de gênero. Tê-la sobre a mesa radicaliza a crítica de que o gênero não é da ordem do “natural”, mas fabricado a partir de concepções culturais, morais e sociais. Bem como se reconhece que a identificação ou não identificação, em maior ou menor grau, com as ficções hegemônicas não deve ser naturalizada em torno da genitália (Silva, Souza e Bezerra, 2019).

Os radicais “cis” e “trans” são frequentemente utilizados para traduzir duas possibilidades de identificação de gênero. Tirou-se a inspiração do uso que os radicais assumem no campo da isometria geométrica na química orgânica. Explica-se a grosso modo: em divisões moleculares, o radical “cis” é utilizado quando os átomos permanecem

em um mesmo plano enquanto que o radical “trans” informa que os átomos estão em lados opostos. Quando se assume como premissa que mulheres são seres com vagina e que homens são seres com pênis, o prefixo “cis” nomeia uma pessoa que se identifica como mulher ou homem e tem vagina ou pênis respectivamente. O prefixo “trans” nomearia pessoas que se identificam como mulher e possuem pênis ou como homem e possuem vagina (Silva, Souza e Bezerra, 2019). De se notar que a linguagem reside engessada em um dualismo que castra possibilidades outras e registra a hegemonia das ficções moderno-coloniais. Compreendo, neste trabalho, que pessoas cisgêneras são aquelas que se identificam com o gênero que lhes fora socialmente designado ao passo que pessoas não-cisgêneras não se identificam em algum grau com essa imposição (Jesus, 2012). Afasto-me, assim, de uma perspectiva que pressupõe um determinismo biológico fundamentado na genitália que torne imperativa ou normatize uma ou outra identidade de gênero.

Tecendo uma série de críticas à compreensão de Quijano quanto a “questão de gênero” dentro da colonialidade, María Lugones (2014a) advoga em favor de uma não redução desse âmbito a uma disputa acerca do controle do sexo, seus recursos e produtos, travada entre homens. As diferenças sexuais demandam uma interpretação que não se limita à biologia reprodutiva. A autora registra que muito do que se afirma como atributo do sexo biológico é, na verdade, socialmente construído. E prossegue:

Todavia, se assume que o sexo é binário e facilmente determinável através de uma análise de fatores biológicos. Apesar de estudos médicos e antropológicos sustentarem o contrário, a sociedade pressupõe um paradigma sexual binário sem ambiguidades no qual todos os indivíduos podem se classificar prolixamente seja como masculinos ou femininos. (...)

O dimorfismo sexual tem sido uma característica importante do que chamo “o lado claro/visível” do sistema de gênero moderno/colonial. Aqueles situados no “lado obscuro/oculto” não foram necessariamente entendidos em termos dimórficos” (Lugones, 2014a, p. 63)

A ordem moderno/colonial se assentou na premissa de que existiriam dois sexos opostos que dariam naturalmente origem a instituição de vidas políticas, econômicas e culturais distintas para seus respectivos gêneros. Por outro lado, Lugones (2014b), reportando-se ao trabalho de Thomas Laqueur, fala da existência de um modelo de sexo único na antiguidade grega até o final do séc. XVII. Nesse modelo, as diferenças de gênero antecederiam as de sexo, não o contrário. A mulher não existia como categoria ontológica, sendo o homem o paradigma para todas as coisas. E nos fala que mesmo em um tempo em que a compreensão dos sexos não era dimórfica, os machos eram vistos

como a perfeição e as fêmeas como a inversão e a deformação do macho. Além disso, “hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina” (Lugones, 2014b, p. 937). A construção de uma compreensão dimórfica do sexo se converteria no fundamento para a instituição de ficções de gênero binárias e dicotômicas na ordem moderno-colonial.

Com efeito, é o gênero que antecede qualquer implicação que o sexo biológico vá produzir em determinado corpo, havendo, na realidade, a significação dos sexos a partir de ficções de gênero. De acordo com a autora (Lugones, 2014a), é necessário não só problematizar o dimorfismo biológico como ter em conta sua relação com a construção de ficções binárias de gênero para compreender o alcance e a profundidade do que tenho chamado de matriz de poder. Para ela,

A redução do gênero ao privado, ao controle sobre o sexo e seus recursos e produtos é uma questão apresentada ideologicamente como biológica, parte da produção cognitiva da modernidade que conceituou a raça como genderizada e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas entre os europeus(eias)/brancos(as) e as pessoas colonizadas/não-brancas (Lugones, 2014a, p. 68).

Como bem colocaram Gill e Pires (2019), falar de gênero é falar das categorizações de humanidade. As ficções de gênero foram construídas na modernidade/colonialidade a partir de uma ideia de diferença binária. A própria ideia de humanidade, de “sujeito humano” e, consecutivamente, de “sujeito de direitos”, fora erigida sobre esse dualismo, em um processo de *genderização* racializado. As ficções de gênero inserem, à força se necessário, os corpos de todas as pessoas que nascem sob a matriz de poder em um ou outro “gênero” fixo, registrando sua posição nas hierarquias de humanidade.

Viviane Vergueiro (2018, p. 26) nomeia a cisgeneridade como um modo para “pensar formações corporais e estéticas e identidades de gênero que são naturalizadas e idealizadas”. Mariah Rafaela Silva analisa as implicações da cisgeneridade:

A cisgeneridade, a partir do agenciamento de seus tentáculos de captura, configura-se como um regime de governamentalidade dos corpos; na mesma medida em que institui modos de ser e existir dos corpos e subjetividades, regula direta e indiretamente instituições e os modos de organização social e cultural. Nesse regime, as linhas de força efetuam e mantém uma estrutura colonial dos corpos, das raças e do desejo codificando-os (Silva, 2019, p. 17)

Reconheço que a cisgeneridade é uma dentre as infinitas possibilidades de interpretação do “gênero”, e não a premissa a partir da qual há que se definir corpos ‘normais’ e ‘anormais’ (Vergueiro, 2012). Não se assume a premissa de que a cisnormatividade é uma manifestação “natural”, razão pela qual não se impõe a

perspectivas não-cisgêneras o ônus de demonstrar razões pelas quais devem ser tuteladas por normas pensadas desde o prisma cisnormativo. Vale dizer que não me amparo em uma perspectiva que limita às identificações de gênero ao dualismo trans/cis. Ao revés, não apenas admito que a identificação “cis” é uma possibilidade, mas que é *uma* dentre múltiplas possibilidades. Na esteira do que leciona Viviane Vergueiro,

Ao definirmos a cisgeneridade como as identidades ou expressões de gênero legitimadas pelas normas cisgêneras dominantes, pretendemos, assim, contribuir para esta equiparação e descolonização. Afinal, utilizar o conceito analítico de cisgeneridade tem o objetivo de, em última instância, desautorizar discursos e práticas que naturalizem a norma cisgênera, compreendendo as individualidades transgêneras e não-cisgêneras, portanto, como posições marginais e de resistência à dominação colonial (Vergueiro, 2012, p. 5).

O registro da dimensão da cisgeneridade nos diagramas de poder significa também o reconhecimento do seu papel na complexificação da *zona do ser* e do *não ser*. Como colocam Silva, Souza e Bezerra (2019), a não-cisgeneridade está sob um guarda-chuva de violências desproporcional e provoca a morte literal e não-literal dos corpos que denunciam a colonialidade da cisgeneridade.

Dentre as violências, tem-se então a expulsão de casa por suas famílias, da escola, dos serviços de saúde, entre outros. A dificuldade ou inexistência de acesso ao mercado formal de trabalho direciona-as para vidas insalubres, estando abaixo da linha da pobreza, o que se intensifica ao considerarmos a expectativa de vida abaixo da média da população geral brasileira – 35 anos (Silva, Souza e Bezerra, 2019, p. 7)

Jaqueline Gomes de Jesus (2013) desconstrói a ideia de que a identificação com o “gênero” designado ao corpo ao nascimento é algo natural. Inclusive, demonstra como essa perspectiva consiste na universalização de um modo particular – dentre outros possíveis – de identificação de gênero. A autora exemplifica o caráter particular da ficção binária eurocêntrica, alçada ao caráter de verdade universalmente válida, ao explicitar o lugar de pessoas não-cisgêneras entre povos ameríndios norte-americanos. Jaqueline Gomes de Jesus nos informa que pessoas que atualmente seriam identificadas como não-cisgêneras eram conhecidas como “Berdaches”⁵⁴ o que hoje se traduz para *Two-Spirit* (Dois Espíritos). O termo nomeava as pessoas que desempenhavam dois papéis de gênero ou performavam um terceiro gênero. Veja-se que

⁵⁴ Jesus (2013) critica o uso do termo “Berdache” que, embora tenha uso clássico, consiste não na forma como os povos ameríndios designavam os membros do grupo mas no nome dado por antropólogos pesquisadores àquelas pessoas. Além disso, reflete um significado pejorativo, uma vez que o termo fora inspirado na palavra francesa *bardache*, que designava homens que se prostituíam, derivada do árabe *bardaj*, que significava “cativo, prisioneiro”.

No povo Mohave, que habita a região do Rio Colorado, no Deserto de Mojave, pessoas que hoje identificaríamos como mulheres transexuais eram chamadas de Alyha, eram tratadas com nomes femininos, referências de gênero femininas e precisavam assumir hábitos considerados femininos, como costurar; já os homens tidos por nós como transexuais eram chamados de Hwame, tratados como homens e, quando casados, seguiam os “tabus requeridos de maridos quando suas esposas menstruavam” (ROSCOE, 1996, p. 361).

Nos relacionamentos afetivos, tanto hwame quanto alyha eram referidos pelos companheiros, respectivamente, como “marido” ou “esposa”, tratamento coincidentemente similar ao que ocorre no Brasil contemporâneo. Inclusive, as alyha usavam “a palavra mohave para clitóris pra se referir aos seus genitais masculinos, o termo para grandes lábios pra descrever seus testículos e a palavra para vagina para se referir aos seus ânus” (ROSCOE, 1996, p. 360), o que também é uma prática comum entre mulheres transexuais brasileiras. (Jesus, 2013, p. 102)

A possibilidade de autonegação e a despatologização de identidades não-cisgêneras é, de acordo com a autora, uma das principais pautas da população não-cisgênera no Brasil. Trata-se de uma luta pelo reconhecimento de sua humanidade e da possibilidade de figurarem como sujeitos de direito, eis que, segundo Jesus (2013, p. 105), “na conjuntura brasileira, o espaço reservado a homens e mulheres transexuais, e a travestis, é o da exclusão extrema, sem acesso a direitos civis básicos, sequer ao reconhecimento da identidade”.

Tomado o gênero como ficção, constata-se que a opressão de gênero é inseparável do *cissexismo* (Vergueiro, 2012). É dizer a impossibilidade de se pensar um patriarcado enquanto sistema de hierarquização social não imbricado em uma hierarquização de humanidades em termos que reafirmem: (1) a construção da diferença de gênero binária em dois gêneros fixos e (2) a inserção forçada de corpos e subjetividades nas ficções “homem”/“mulher” para a constituição de uma individualidade inteligível. A aglutinação do prefixo “cis” ao “heteropatriarcado” se coloca como descentramento da cisgeneridade e a exposição da construção dessa forma de ser e existir no mundo como régua que atravessa a constituição do que é lido como humano/inumano. Mariah Rafaela Silva nos ensina que

O modo de manutenção do poder das ficções se dá através de estruturas performativas do gênero e nas instâncias políticas e jurídicas e policiais da vida. Em um texto brilhante, Jota Mombaça (2016:04), diz que “o poder opera por ficções, que não são apenas textuais, mas estão materialmente engajadas na produção de mundo”. Podemos concluir, deste modo, que os agenciamentos da ciscolonialidade se proliferam para muito além de seus componentes pré-discursivos e discursivos, produzindo verdadeiras “máquinas de *soberania*” (...)

Ao se apoderar da vida, o tentáculo “confiscante” da cisgeneridade tem o poder de suprimi-la a seu gosto; é um poder entendido como

“natural”, consagrado a partir de critérios raciais e biologizantes do corpo e da subjetividade (Silva, 2019, p. 4)

A visibilização da função da cisgeneridade no diagrama de poder neste trabalho tem o propósito não de essencializar identidades, mas de auxiliar na compreensão do fenômeno da violência. Tanto quanto provocaria estranhamento pensar a “violência contra mulheres” desconsiderando o “gênero”, deveria provocar estranhamento pensar o “gênero” desconsiderando a cisgeneridade. Com efeito, não se pode olvidar em reconhecer que o governo de todos os corpos se dá não apenas em letramentos de gênero e sexo como que este letramento opera sob a lógica da cisgeneridade.

Uma vez desenhada a matriz de poder colonial e compreendida a *cisheteronormatividade* constitutiva do patriarcado que a compõe, não é de todo surpreendente o abalo gerado pela visibilidade de corpos ininteligíveis por essa lente binária. Como salienta Vergueiro (2012, p. 3), as transgeneridades e não-cisgeneridades produzem o questionamento da “construção social da diferença entre corpos humanos e entre corpos não-humanos a partir de critérios binários e imutáveis”. A colonialidade se exprime no próprio olhar lançado sobre não-cisgeneridades. Estas são ininteligíveis pela ideia de humanidade moderna, que produz uma ordem binária e estática de gênero que “genderiza” homens e mulheres -cis, ao passo que às pessoas não-cisgêneras autoriza apenas uma “identidade de gênero” (Vergueiro, 2012).

Para Vergueiro (2012),

Questionar essa ‘fundação ficcional’ de gênero, portanto, significa problematizar também a constituição do humano, e por consequência a ideia de que existam homens e mulheres ‘biológicxs’, uma vez que sua biologia se assenta sobre esta ficção. Além de, evidentemente, denuncia a fantasia transfóbica que desumaniza individualidades transgêneras e não-cisgêneras sem nos deixarmos ludibriar por argumentações infrutíferas sobre a verdade ou inverdade dos discursos transfóbicos, focando-nos nos “efeitos de poder que produzem ou [n]a maneira que se desdobram dentro de sistemas de práticas discursivas e institucionais” (Vergueiro, 2012, p. 4).

O pensamento de Mariah Rafaela Silva (2019), ao retratar as implicações da visibilidade de corpos não-cisgêneros e da manifestação de perspectivas não-cisgêneras na esfera pública, complementa o argumento de Viviane Vergueiro. De acordo com Silva, o que a colonialidade rubrica como “corpos periféricos”, “sexualidades dissidentes” e “inconformidades de gênero” transcendem a resistência e produzem modos de *re-existir*, apresentando processos inventivos do *possível*. Contribuem para o projeto decolonial ao contestar o binário a materializar subjetividades que desafiam a cisheteronormatividade racista.

A partir da análise de Viviane Vergueiro (2012), identifica-se que a cisgeneridade desempenha um papel sofisticado na organização assimétrica do poder na ordem social. Denota isso o fato de que somente identidades cisgêneras são consideradas universalmente válidas na modernidade. A violência sobre corpos não-cisgêneros se manifesta como afirmação da existência universalmente válida de apenas dois gêneros binários: “homem” e “mulher”, aniquilando inconformidades que ameaçam a higidez da matriz de poder colonial. Isso fica nítido quando se percebe que os graus de “passabilidade”⁵⁵ temperam, em alguma medida, assimetrias de poder, complexificando as violências que miram corpos que transgridem a norma binária de gênero. A cisgeneridade, enquanto estrutura acoplada aos demais sistemas da matriz de poder, desvela que o modelo moderno/colonial é cisnormativo e complexifica os processos de desumanização em torno da ideia de gênero de processo de *genderização-sexualização* de racialidades. Viviane Vergueiro argumenta que

Transgeneridades e não-cisgeneridades, a partir da percepção de que suas perspectivas de gênero são inferiorizadas e desumanizadas em relação às normatividades cisgêneras, teriam nela o interesse comum que definiria essa comunidade colonizada: tomar consciência da vigência de um regime colonial de gênero consistiria, assim, em enxergar criticamente a hierarquização sistêmica das perspectivas cisgêneras acima das transgêneras e não-cisgêneras, e em encontrar formas de resistência individuais e sociais a este regime (Vergueiro, 2012, p. 9)

A cisgeneridade funciona como dispositivo que universaliza a validade de um paradigma que não só é autodescritivo como que institui a ininteligibilidade de quaisquer outras subjetividades que nele não se enquadrem (Silva, 2019). Institui a “norma” e o “outro”. Não apenas há a naturalização da cisgeneridade como a desqualificação que quaisquer acepções não-cisgêneras e sua patologização (Vergueiro, 2012). A temática é cara ao direito e demonstra o papel da ordem jurídica na reificação das hierarquias de humanidade e na manutenção da higidez da matriz de poder. Nossos diplomas normativos pressupõem que com a existência de dois sexos biológicos somente podem existir as acepções de gênero binárias e cujo conteúdo substantivo fora aquele definido no processo colonial de *genderização-sexualização* de corpos racialmente estratificados. Institui, ademais, que os corpos inseridos em uma ou outra acepção de gênero devem se relacionar com um corpo inserido na acepção oposta.

⁵⁵ A “passabilidade” é registrada em menor ou maior grau tanto quanto a performance de gênero da pessoa se aproxime da norma cisgênera ou denuncie a *cisnormatividade*.

Precisa ficar “em negrito” para a pessoa que lê estas linhas é que falar de cissexismo não é falar exclusivamente da opressão sobre pessoas não cisgêneras. É também. Mas, mais do que isso, é falar de um modelo que institui ficções de gênero que engessa as possibilidades de ser e existir e estabelece a norma também para pessoas cisgênero (Vergueiro, 2012). A matriz de poder cisheteropatriarcal aloca poder, violência, privilégio e opressão e implica absolutamente todos os corpos compreendidos em nossa sociedade. Não é por outra razão que a liberdade, de fato, é indivisível.

Este processo reflexivo a respeito das estruturas que autorizam violências tem como objetivo colaborar com um projeto de reorganização do poder no tecido social. E contribuir com o esforço em comum de pavimentar caminhos de reorganização das posições ocupadas pelas pessoas que habitam a *zona do não ser*. Viviane Vergueiro nos diz que

Fazer a crítica à centralidade e superioridade das perspectivas cisgêneras e às múltiplas ausências de pessoas transgêneras e não-cisgêneras tem, assim, o objetivo de provocar um reexame dos caminhos analíticos utilizados para se pensar as transgeneridades e não-cisgeneridades e, como consequência, uma mudança significativa nas perspectivas em relação a estas individualidades. Espera-se, ainda, que esta mudança seja concomitante a um processo de tomada de consciência crítica e à ampliação da presença de pessoas transgêneras e não-cisgêneras em esferas de decisão (Vergueiro, 2012, p. 13).

O cissexismo deve ser contabilizado como uma estrutura importante que constitui o cisheteropatriarcado racista, gerenciando a vida, a morte e a matabilidade de corpos na *zona do ser* e na *zona do não ser*. Trata-se de uma estrutura que intervém, regula e normatiza corpos e subjetividades, condicionando o que se admite como *possível*. Mariah Silva reconhece o evento racial como uma engrenagem constitutiva da cisgeneridade, entendendo que a gradação da coloração epidérmica complexifica as fraturas impostas sobre os corpos que transgridem a cisnormatividade e o mesmo raciocínio aplicamos à ofensa à heteronormatividade. Não é dizer aqui que pessoas negras cisgêneras não sejam lidas na matriz de poder dentro da cisnormatividade. É que se reconhece que seus corpos, conquanto cisgêneros, não são inteligíveis no humano e habitam a *zona do não ser* e que pessoas negras não-cisgêneras estão fora do paradigma de humanidade em outras variantes. É de se notar que a *zona do não ser* é heterogênea e que a cisgeneridade é uma das estruturas que a complexificam.

Como já aduzido, há que se reconhecer a imbricação entre racismo e organização do gênero. Em uma compreensão historicizada da incidência de tais estruturas imbricadas na sociedade brasileira, toma-se o modelo hierárquico estabelecido na lógica Casa Grande

e Senzala – *plantation* – como organizador das assimetrias de poder. As dinâmicas estabelecidas nesse modelo seriam posteriormente justificadas, reiteradas e atualizadas. A matriz de poder é o que (des)autoriza a (in)inteligibilidade de corpos como sujeitos e regula suas relações sociais, de poder e os modos de subjetivação. Bebendo das reflexões de Mariah Rafaela Silva (2019, p. 4), percebo que a matriz de poder produz modos “de confiscar a vida, produzir territórios e sistemas de valores morais, raciais, religiosos e econômicos pautados nas estruturas ficcionais dos regimes de poder engendrados na cisgeneridade”.

O corpo masculino, cisheteronormativo, sem deficiências e branco ocupara naquele modelo a posição de maior poder econômico, político e cultural, assumindo uma posição de soberania que lhe fora conferida pelo paradigma de humanidade central da matriz de poder. Recebera uma parcela assimétrica de poder que lhe autorizara exercer controle sobre a vida e matabilidade de corpos situados em posicionalidades que em uma ou outra medida se distanciam do paradigma central. A transgressão à sua soberania ameaça a higidez da própria matriz de poder e autoriza a violência e o “fazer morrer ou deixar morrer”. Isto porque a subversão significa vilipendiar o que Mariah Rafaela Silva (2019) chama de “lei da soberania *cisbrancoheterocêntrica*, impregnada em todas as dimensões possíveis da sociedade”. Percebendo de modo brilhante como a violência é engrenagem da matriz de poder, a autora leciona que, hegemonicamente, a ordem moderno/colonial institui como norma que o desejo seja cisheterossexual, rubricando como “descartáveis” os corpos que a ameaçam.

No olhar de Mariah Rafaela Silva (2018), a dominação/conflito colonial se produz de modo não homogêneo e guarda relação com elementos pré-existentes que capturam tanto colonizador quanto colonizado. No caso da sociedade brasileira, a análise de Gonzalez (1988c) nos permite compreender como tensões e modelos de organização social que precederam a colonização favoreceram a imposição de tecnologias de controle sobre os escravizados no Brasil. Houve a produção de uma série de crenças, valores, técnicas e fluxos materiais e econômicos que mistificaram a ideia de superioridade do colonizador em relação aos colonizados. Essa dinâmica, de acordo com Silva (2018), modifica-se com o tempo, é atualizada em termos de tecnologias de controle e técnicas de exercício do poder, sem jamais perder seu caráter violento. A violência é em suas múltiplas formas uma constante no funcionamento do cisheteropatriarcado racista.

3.4.3.

Racismo: espinha dorsal da matriz de poder colonial

Como bem salienta Grosfoguel, o racismo “é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas” (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 11). A modernidade inaugura um processo de classificação e hierarquização de humanidades em que alguns seres humanos são tidos como desconectados do Divino e, portanto, a instrumentalização de suas vidas torna-se discursivamente possível na medida em que justificada por essa desconexão (Maldonado-Torres, 2019).

Essa “descoberta” e conquista tem esse caráter massivo e paradigmático porque não representou uma catástrofe somente demográfica, mas também metafísica. Com isso eu quero dizer que a “revolução” que foi a “descoberta” das Américas envolveu um colapso do edifício da intersubjetividade e da alteridade e uma distorção do significado da humanidade. Essa catástrofe metafísica está no cerne da transformação da “epistemologia, ontologia e ética”, que é parte da fundação da modernidade/colonialidade e das ciências europeias modernas (Maldonado-Torres, 2019, p. 37)

Percebendo a raça como central na matriz de poder colonial, justifica-se o movimento espiral que faço nas reflexões tecidas neste trabalho e que aparece na escrita. A transversalidade da raça em todos os sistemas da matriz de poder invoca uma temporalidade desconexa e não linear, efeito do racismo. É a partir do empreendimento colonial e com a consolidação da burguesia mercantil europeia que o conceito de raça começa a aproximar-se da concepção atual. A reinvenção da noção de raça surge a fim de proporcionar uma referência conceitual para pensar diferenças humanas, divergindo do uso inicial que em nada se relacionava à diferenciação de grupos humanos a partir da pigmentação da pele ou de quaisquer características fenotípicas (Hofbauer, 2006).⁵⁶

A invenção da raça produziu e redefiniu identidades – “brancos”, “negros”, “índios”, “mestiços” – em momento histórico no qual simultaneamente eram estabelecidas relações sociais e de dominação entre esses indivíduos. Desse modo, essas

⁵⁶ De acordo com Hofbauer (2006), originalmente a ideia de raça aludia à ascendência do sujeito, referenciando o pertencimento à realeza ou alto clero. Posteriormente, o significado do termo teria sofrido transformação, designando, além daqueles de boa ascendência, também os chamados “homens virtuosos”, como cavaleiros corajosos. O autor explica que a incorporação de critérios genealógicos à argumentação religioso-moral se operou com a criação de “leis de pureza de sangue”, destacando que o percurso histórico que culmina na formação das teorias raciais não seria linear.

relações configuraram lugares e hierarquias sociais com base na raça e, com isto, foram legitimadas uma série de violações e tecnologias de controle empregadas sobre corpos que tiveram sua racialidade marcada e foram encerrados na *zona do não ser*. Naturalizaram-se, com fulcro na hierarquização racial, uma série de relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (Quijano, 2005, p. 228). O evento racial, portanto, consiste na espinha dorsal que sustentara e atualiza a dominação-exploração das populações escravizadas na ordem moderno-colonial. Como bem explica Claudia Pons Cardoso,

O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido (Cardoso, 2014, p. 969).

A lógica binária é característica da modernidade, mas a sua dicotomia central, de acordo com María Lugones (2014b), é a cisão que estabelece a hierarquia entre humanos e não humanos, colocando sob este último signo os corpos colonizados. Tal distinção binária fora acompanhada, segundo a autora, das distinções concernentes às ficções de gênero. A instituição de uma humanidade excludente fora amparada no universalismo abstrato que caracteriza a Modernidade/Colonialidade. Segundo Thula Pires,

A universalidade, pressuposta como uma única possibilidade de natureza humana, desencadeou a busca por proteção suficiente e adequada para um determinado tipo de experiência humana plena. Esse ideário propiciou a construção de um padrão de humanidade que não foi capaz de acessar as múltiplas possibilidades de ser, nem dentro nem além das fronteiras europeias. E muito menos foi capaz de viabilizar o acesso às estruturas de poder. O padrão de normalização da condição humana eleito pela modernidade relaciona-se ao modelo de sujeito soberano de origem europeia, masculino, branco, cristão, heteronormativo, detentor dos meios de produção e sem deficiências (Pires, 2017, p. 3)

A codificação das diferenças entre colonizadores e colonizados foi traduzida racialmente, produzindo um processo de subjetivação profundamente entrelaçado nas racialidades, estabelecendo um padrão de poder racialmente determinado – a colonialidade do poder – que, de acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 17), “não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento”. Tudo o que se dispôs até este momento no presente trabalho tem a ver com a ideia de humanidade

inventada na colonialidade/modernidade e que, racializando pessoas, negou-lhe o estatuto humano – de homens e mulheres – reduzindo-lhes a seres socialmente hierarquizados sob o signo da bestialidade – machos e fêmeas (Curiel, 2016). Trago, imbricado no racismo, o cisheteropatriarcado, para visibilizar como a universalização do gênero na branquidade e o processo de sexualização-genderização deve ser pensado à luz da invenção da raça. María Lugones leciona que, nos termos instituídos pela colonialidade/modernidade,

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (...)

Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. (Lugones, 2014b, p. 936).

Nesse sentido, essa dicotomia central estabelece um paradigma de humanidade que se torna ferramenta normativa. O racismo é a estrutura central das sociedades coloniais, não sendo possível pensar quaisquer dimensões ou desdobramentos dessa relação de dominação-exploração que não esteja atravessada pela dimensão racial. Entende-se o racismo

(...) como um sistema hierárquico que divide a humanidade em superiores e inferiores mediante um sistema de marcas, de acordo com a hierarquia específica de cada país ou região. Esta linha divisória entre superiores e inferiores tem uma profunda repercussão sobre o que entendemos como humano e, conseqüentemente, sobre o discurso político sobre o humano: o humanismo (Bernardino-Costa, 2016, p. 507).

Articula-se original e simultaneamente ao colonialismo, permanecendo com a colonialidade (Ballestrin, 2013), constituindo o núcleo da estrutura colonial do poder. Pensado como algo que extrapola a relação Colônia-Metrópole e sim como a dominação direta política, social, econômica e cultural impostas pelos colonizadores europeus aos povos colonizados, como a imposição da combinação de interesses de classes e etnias dominantes, Frantz Fanon, em *Os condenados da Terra*, afirma que: “(...) o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (Fanon, 1968, p. 46).

A partir do evento racial, a colonialidade passou a organizar o mundo de maneira dicotômica e maniqueísta, mistificando a uns corpos como intrinsecamente bons e a outros como essencialmente maus. Embora o olhar colonizador, que divide o mundo entre a *zona do ser* a *zona do não ser*, busque homogeneizar cada uma dessas zonas, não se tratam de âmbitos monolíticos. Com efeito, as *zonas do ser* e *do não ser* são heterogêneas, uma vez que o privilégio racial não é o único princípio organizador social. A complexificação dessas zonas se verifica ao admitir a existência de uma matriz de poder complexa, composta por múltiplos sistemas de dominação que produzem privilégios não apenas dentro de sua própria verticalidade, mas – e principalmente – na transversalidade, na imbricação, com outros sistemas. O processo de desumanização autoriza, abre a possibilidade da violência sobre os corpos posicionados nos eixos de opressão da matriz de poder, violência esta que permeia as instâncias de controle e sanções sociais sobre existências desviantes, comprometendo-as.

A invenção do humano, a constituição do racismo como a “ciência” da superioridade eurocristã branca cisheteropatriarcal, constituiria o terreno fértil que permitiu prosperar uma tradição etnocêntrica de desqualificação de formas de ser, saber e viver, naturalizando a violência genocida empregada sobre os corpos e povos desumanizados (Gonzalez, 1988b). Todo o movimento aqui realizado para desenhar os fluxos de interação entre os sistemas de hierarquização social produzidos desde o colonialismo e que seguem desempenhando funções sob a ordem da colonialidade/modernidade pretendeu desnaturalizar os modos de organização do poder e da violência da chamada matriz de poder, que é capitalista euronorcentrada cisheteropatriarcal e racista.

É de se notar que

A categoria *raça* foi instrumentalizada para separar de forma incomensurável duas zonas: a do humano (zona do ser) e a do não humano (zona do não-ser). O padrão de humanidade passou a ser determinado pelo perfil do sujeito soberano (homem, branco, cis/hétero, cristão, proprietário, sem deficiência), representativo do pleno, autônomo e centrado. As dinâmicas de poder na zona do ser fazem da afirmação do não-ser a condição de possibilidade de suas humanidades, condicionam o vocabulário a partir do qual passam a definir a si, ao outro como outro e a própria realidade (Pires, 2019b, p. 70).

Cumpre-me registrar como efeito do atravessamento do racismo pela colonialidade a invenção de uma linha divisória definidora do que é humano, que aloca o corpo de homens e mulheres na *zona do ser* e de machos e fêmeas na *zona do não ser*. As *zonas do ser* e *do não ser* são apresentadas por Frantz Fanon como opostas e inconciliáveis.

Nesta última, reina a indiferença: “aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê” (Fanon, 1968, p. 29). Consistem em uma divisão maniqueísta do mundo imposta pelo colonialismo enquanto sistema de opressão que busca organizar racialmente o mundo entre humanos e não-humanos. No entanto, essas zonas são não monolíticas, mas heterogêneas na medida em que comportam ainda a existência de uma série de privilégios/opressões relacionadas aos desdobramentos da matriz de poder (Bernardino-Costa, 2016).

A partir da explicitação dessa cisão é possível também explicitar os princípios organizadores da sociedade e as hierarquias por eles estabelecidas. Essa linha divisória organiza o mundo a partir da raça entre humanos e não-humanos, entre homens e mulheres e machos e fêmeas. Dentro desse paradigma, “o colono faz do colonizado um subproduto humano, quando não uma quintessência do mal, e a ele se refere com uma linguagem zoológica” (Martín-Baró, 2012, p. 378). Nessa perspectiva, ser branco é em si um lugar de privilégio, é ser parte da “espécie dirigente” (Fanon, 1968, p. 30). A dominação colonialista-racista produz a racialização dos corpos negros, que acabam por constituir, em si mesmos, em sua própria existência, uma transgressão ao interesse dominante de uma sociedade que se deseja branca (Carneiro, 2005).

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça (Fanon, 1968, p. 29).

A desumanização fora instituída nesse processo, derivado da máquina cisheteropatriarcal racista, que dividiu a sociedade em duas zonas; que institui o *não ser* como fundamento do *ser*, a bestialidade como fundamento da humanidade, que dita quem é ou não humano com todos os recursos possíveis: materiais e imateriais (Carneiro, 2005). Mobiliza-se toda sorte de agressão, o apagamento da história como tecnologia para ruptura da identidade (Nascimento, 1985) e até a linguagem. Vale dizer que linguagem não diz respeito tão somente à língua como meio de comunicação, mas consiste em uma instituição social permeada por valores culturais (Bernardino-Costa, 2016).

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos réptis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono,

quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestário (Fanon, 1968, p. 31).

A articulação entre esses sistemas de poder produz a epidermização do racismo, há a introjeção de um complexo de inferioridade pelo colonizado e se desencadeia um processo de “auto-ilusão”. Esse processo, como bem descreve Carneiro (2005), se dá sob códigos prescritivos que ditam que “(...) o tipo ideal seria o negro de alma branca, ou seja, um negro ajustado, governado por um alter ego branco” (Carneiro, 2005, p. 302), tornando-se o opressor parte constitutiva da *psique* do oprimido. Este esforça-se em adequar-se no processo de heterodefinição imposto pela relação de dominação-exploração até que se depara com o olhar do colono que o fixa na *zona do não ser* e a racialidade se escancara (Fanon, 2008).

Perceber o racismo enquanto sistema de hierarquização social significa compreender que, em sua dimensão estrutural, o racismo é responsável por conformar brancos, não brancos e instituições racistas (Pires, 2018). Neste trabalho não se toma os corpos não brancos como aqueles racialmente marcados, mas se reconhece na branquidade também a racialidade. Isto porque

O fato da branquidade apresentar-se como racialidade não nomeada tão somente evidencia que se impõe como representativa do universal, do parâmetro a partir do qual são organizadas as relações e as instituições (a exemplo do que ocorre com a masculinidade e a cis/heteronormatividade). (Pires, 2018, p. 1057).

Do mesmo modo que se percebe que essa linha divisória faz com que pessoas negras sejam constantemente lembradas de sua racialidade (Bernardino-Costa, 2016), existem, nela imbricadas, uma série de engrenagens e violências que marcam para corpos femininos a sua condição de subalternidade em relação a corpos masculinos, a pessoas não-cisgêneras a inexistência do reconhecimento conferido a pessoas cisgêneras. É de se notar que abaixo da linha de humanidade existe uma miríade de tensões e deformidades na distribuição do poder e da violência que a complexificam. Bernardino-Costa (2016) os chama de sub-humanos. Estes, para ele, ao mesmo tempo em que habitam a *zona do não ser*, produzem um não-ser ainda menos privilegiado, ainda mais oprimido. Não priorizo uma análise que hierarquize opressões, não pretendo afirmar aqui que há corpos mais ou menos oprimidos na *zona do não ser*.⁵⁷ Mesmo porque, como se verá no capítulo

⁵⁷ De se notar que aduzir a centralidade do racismo na imbricação dos sistemas de hierarquização social na matriz de poder colonial que opera na sociedade brasileira não significa hierarquizar formas de opressão. Explico. Não estou a afirmar que uma forma de opressão é maior, mais sofrível, superior às demais. Não estou a dizer que a opressão racial sofrida por pessoas negras é, por exemplo, em alguma escala superior à opressão sofrida por pessoas transgênero e não binárias. A realidade é que não estou, em qualquer medida,

seguinte, há estratégias de subversão de posicionalidades⁵⁸ e as relações de privilégio/opressão permitem uma melhor compreensão dos processos de violência quando tomadas enquanto relacionais, não estáticas.

Embora a *zona do ser* e do *não ser* possam se materializar em posições geograficamente concretas (Fanon, 1968), entende-se que elas traduzem a posição localizada no âmbito das relações raciais de poder em transversalidade com outras estruturas de poder. Essa posição é reiterada em relações sociais especialmente através da explicitação de marcas de corporalidade, o que confina a pessoa na posição de “outro”. Os processos de desumanização que derivam do cisheteropatriarcado racista tornam matáveis os corpos na *zona do não ser*, autorizando de maneira implícita ou explícita que sobre eles a violência seja aplicada despudoradamente. Com efeito,

Tão crucial é o racismo como princípio constitutivo, que ele estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm, haja vista o conflito entre forças do Estado e populações negras periféricas das grandes cidades brasileiras, expresso no que tem sido nomeado como o genocídio da juventude negra. O racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem. (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2019, p. 11).

Fundamental para a compreensão do racismo como princípio constitutivo de sociedades ainda atualmente sob a ingerência da colonialidade, o pensamento de Fanon nos impõe necessariamente o compromisso com uma abordagem decolonial feminista. Conquanto o autor tenha trazido, sem dúvida, as dimensões de gênero e raça, sua análise a respeito do sujeito colonizado lança luzes, sobretudo, sobre questões pertinentes aos homens negros, sem que se perceba uma atribuição de protagonismo à subjetividade feminina (Ballestrin, 2017). Ocorre que Fanon (2008) utiliza o termo “homem” e “Homem” como sinônimo de “homem negro” e “ser humano” e, por vezes, para designar a si próprio, ao falar dos efeitos psicológicos do racismo. Assim, o termo utilizado pelo autor tem a pretensão de descrever a realidade de todas as pessoas negras. No entanto, como bem observa Grada Kilomba,

estabelecendo uma escala de opressões. O objetivo dessa centralização é assinalar o racismo como constitutivo das demais posicionalidades dentro de uma matriz que organiza opressão/privilégio, evidenciar que as demais posições são necessariamente informadas por uma racialidade que determina a adequação ou não – em regime não monolítico – do corpo nela situado a um padrão de humanidade.

⁵⁸ É o caso de Manuela, mulher negra de pele mais clara em relação ao marido, negro retinto, de quem sofrera agressões físicas e psicológicas/morais. Dentre as estratégias de inferiorização e dominação por ele utilizadas contra Manuela, estava na afirmação do acesso sexual a mulheres brancas, tidas como pertencentes ao grupo dominante e cujo olhar reproduziria a afirmação do grupo de que detém o poder: homens brancos (Pereira, 2013).

O uso do masculino genérico para designar a humanidade reduz automaticamente a existência de mulheres à não existência. “As mulheres *negras* estão dentro ou fora da afirmação de Fanon, que começa assim: “O *negro* é um homem *negro*...” Dentro ou fora do enquadramento quando Fanon pergunta: “O que o homem *negro* quer?” (Young, 1996, p. 88). O que está em questão não é simplesmente o uso sexista de um pronome genérico, ela argumenta, mas a questão do status ontológico das mulheres *negras* (Kilomba, 2019, p. 108)

Não obstante este trabalho beba das contribuições de Fanon (1967; 2008) não se reproduz o desaparecimento de mulheres negras. Pelo contrário, há o esforço em visibilizar a heterogeneidade da *zona do não ser* em torno de dinâmicas que se refletem na universalização de determinadas identidades de gênero e orientação sexual. A revisão bibliográfica se deu a partir de um recorte que privilegiou a produção de intelectuais negras e estudos que visibilizassem os processos de violência contra elas desferidos na sociedade brasileira. E, a despeito do reconhecimento do não protagonismo de mulheres na reflexão de Fanon (2008) e de se concordar com a crítica de Kilomba (2019), assim como a autora, sigo percebendo a potência de seu pensamento e a relevância das implicações jurídico-políticas que dele se desdobram, sobretudo quando percebida a indissociabilidade das invenções de raça e gênero.

A violência matriz, desumanizadora, a exploração do colonizado pelo colono, foi feita mediante agressões graves e incisivas. Para Fanon (1968), a violência colonizadora esforça-se permanentemente em encerrar ambos colonizador e colonizado em posições determinadas. Com efeito, “O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos” (Fanon, 1968, p. 27). Para ele, o mundo colonial é cortado em dois por uma linha divisória, que organiza o mundo de maneira maniqueísta, alocando colonizadores e colonizados em zonas distintas, opostas, inconciliáveis. Como bem explica Pires (2018, p. 1057), a *zona do ser*

(...) é tomada como régua de humanidade, a partir da qual serão identificadas as ideias de lícito/ilícito, moral/imoral, homem-mulher/macho-fêmea, civilidade/primitivo, racional/bestial, humano/não humano. A condição geral de aplicação da legalidade na zona do ser tem sido sustentada na violência, como regra, na *zona do não ser*.

De se notar que perceber o racismo como a espinha dorsal da matriz de poder e afirmar que a raça transversaliza as demais categorias apontadas não significa instituir uma hegemonia ou hierarquizar opressões. Esta interpretação sequer seria cabível uma vez que deslocamos o olhar da opressão para a forma como os sistemas conformam relações e distribuem poder. Dizendo com todas as letras: não estou estabelecendo que a opressão racial é superior à de gênero ou de sexualidade, mas sim que ela constitui os

modos de dominação e privilégio construídos em torno de tais categorias. A raça transversaliza todas as demais categorias na medida em que não existe paridade entre a *zona do ser* e a *zona do não ser*.

Para Curiel (2016), a heterossexualidade é um regime político que não se esgota nas experiências sexuais, mas que atua também em todas as relações sociais e guarda relação com instituições forjadas a partir do colonialismo e da modernidade ocidental, tais como a família nuclear e o binarismo sexual. A partir da família nuclear são construídas as concepções e expectativas que recaem sobre o “ser mulher” e o “ser homem”. Por seu turno, é o binarismo sexual que consagra a ideia de que existe uma diferença sexual fundamental e canaliza a hierarquia produzida pelo sistema moderno-colonial de gênero, permitindo a apropriação e exploração dos corpos e da força de trabalho feminina. A dominação patriarcal e a heterossexualidade compulsória são vistas por Curiel como indissociadas uma vez que o sistema de dominação patriarcal se sustenta justamente a partir da sujeição de mulheres forçosamente em uma dinâmica heterossexual (Curiel, 2007). Isto, por exemplo, com a instituição da obrigatoriedade de matrimônio, da maternidade e da significação da mulher a partir de desejos masculinos (Curiel, 2014a).

A constatação da indissociabilidade do racismo e do cisheteropatriarcado nos permite perceber que é impossível a aniquilação de um desses sistemas de opressão se não aniquilado o outro. É dizer que não há potencial verdadeiramente – radicalmente – emancipatório em uma luta feminista não racializada, em outras palavras: é impossível ir para a cama com o racismo e não dormir com o cisheteropatriarcado. Pertinente o apontamento de Oliveira (2018, p. 45) ao tratar da existência de contextos facilitadores da execução eficaz da violência, mencionando especialmente o racismo e cisheteropatriarcado:

Isso porque a ordem escravocrata é atravessada profundamente pelo ordenamento patriarcal. A unidade produtiva no escravismo colonial eram as grandes famílias dos latifundiários, tendo o patriarca (o homem, latifundiário) como o centro do poder, as mulheres e filhos como subordinados e os trabalhadores escravizados como subalternos. Esse ordenamento social não se modificou radicalmente com o fim do sistema de trabalho escravo e a independência dos países da América Latina porque se manteve a colonialidade do poder de que fala Quijano e também porque não houve mecanismo de integração dos escravizados na sociedade (em função da transfiguração para o capitalismo dependente marcado pela superexploração da mão de obra).

Percebe-se que são as estruturas de poder que permitem o emprego eficaz da violência, criando condições e territórios facilitadores da sua execução. Daí porque a violência recebe contornos específicos quando imposta a corpos posicionados de forma

mais ou menos desfavorável na imbricação das estruturas de poder. Essa linha teórica também nos permite articular hipóteses a respeito da existência de “vítimas preferenciais”.

Uma leitura equivocada deste trabalho seria a que presume que, uma vez que fora apresentada uma matriz de poder colonial composta por sistemas de hierarquização social tão complexa e profundamente articulados e que oferecem suporte mútuo entre si, não se está a atribuir centralidade a um desses sistemas. Com efeito, a Modernidade/Colonialidade que dá o tom às interações entre sistemas, no tocante à sociedade brasileira, é constituída substancialmente a partir da reinvenção da noção de raça realizada com base em práticas racistas contra povos originários do continente africano e contra povos ameríndios.

Por isso, enfatiza-se a centralidade do racismo enquanto sistema de hierarquização social da matriz de poder colonial. Assim, reputa-se desconectadas deste trabalho perspectivas que tomem a decolonialidade de modo não enraizado nas lutas políticas e de resistência das populações afrodiáspóricas e ameríndias. Não se trata aqui de apenas estabelecer um diálogo com autores e autoras que pesquisam a respeito da “violência contra a mulher”, mas de registrar a necessidade de que esta concepção seja informada por questões cruciais já levantadas pela intelectualidade negra crítica da colonialidade.

4.

O cisheteropatriarcado racista e a violência contra mulheres na zona do não ser

Neste capítulo trago dados de estudos quantitativos e qualitativos a respeito de violências empregadas contra mulheres com o objetivo de dar concretude à máquina apresentada no capítulo anterior e à heterogeneidade presente na *zona do não ser*. Não assumi, vale dizer, o compromisso de dissertar a respeito de cada forma particular de violência ou de circunstâncias peculiares em que uma ou outra agressão ocorreu. Meu objetivo central é mostrar, com os dados que seguem, a desproporcionalidade com que a violência recai sobre os corpos que habitam a *zona do não ser*, fortalecendo a análise que indica a existência de uma organização da violência que, para esses, opera em torno da morte e da matabilidade, e não da garantia à vida. Com os estudos qualitativos, etnográficos e autoetnográficos que menciono a seguir, pretendi colorir esse mosaico de vítimas preferenciais, evidenciando os elementos que denotam a complexidade da *zona do não ser* e a insuficiência de lentes que operem, em alguma medida, sob o prisma da binariedade.

Em torno desses dois objetivos, reuni dados que nos informam o panorama da violência na sociedade brasileira e dados cujo recorte territorial não fora nacional, mas reduzido, a fim de registrar aspectos que se perdem em pesquisas panorâmicas. Entendo que as diferentes metodologias dos estudos que utilizo como fonte servem para compor um mosaico, suprimindo ou expondo invisibilidades. Inicialmente, a pesquisa trazia apenas dados quantitativos a respeito da situação de violência imposta às mulheres negras. No entanto, o aprofundamento da pesquisa e das reflexões trouxeram a necessidade de qualifica-los, não apenas quantifica-los. Diante disso, recorri a pesquisas qualitativas e etnográficas, que aqui figuram como recurso metodológico mobilizado com o objetivo de expor o que reside na fratura colonial. O propósito central desta seção é refletir, à luz do desenho da matriz de poder colonial, a respeito dos processos de subjugação e violência direcionados às mulheres que habitam a *zona do não ser*.

A invisibilidade de dados em pesquisas amplas é aqui apontada como desdobramento da matriz de poder.⁵⁹ A uma por explicitar que tipo de premissas e

⁵⁹ Já se assinalou a hegemonia de estudos a respeito do que significa a questão de gênero para mulheres que não o tratam como um dado inseparável da raça, ainda que a contabilizem. Diante desse cenário, além das reflexões que emergem de pesquisas que nos fornecem uma “visão panorâmica” de múltiplas formas de

naturalizações regem o olhar lançado sobre a violência. A duas porque, na medida em que realidades são ocultadas, inviabiliza-se ações imediatas para o seu remediamento e informações que auxiliem na elaboração de estratégias de aniquilação da matriz que autoriza tais violências. A própria interpretação do que está posto e do que não é posto integra o nosso desafio de lidar e tentar operar desde as rachaduras da matriz de poder para fragilizar as estruturas que organizam o poder e a violência.

4.1.

Mosaico das vítimas preferenciais

4.1.1.

Retrato da desumanização na matabilidade de corpos situados na zona do não ser

O *Atlas da Violência* do ano de 2019 (Cerqueira *et al*, 2019) foi publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). A análise dos casos de violência contra mulheres levou em consideração registros do Sistema de Informações sobre Mortalidade do Ministério da Saúde e compreendeu o período de 2007 a 2017. O relatório aponta a existência de disparidades em relação à letalidade de mulheres⁶⁰ quando comparadas vítimas negras e não negras.⁶¹ Quando analisado o conjunto total de mulheres vítimas de homicídio no Brasil no ano de 2017, verifica-se que a exposição desproporcional de mulheres negras a esse resultado: corresponderam a 66% do total de mulheres assassinadas. O *Atlas* do ano anterior registra

violência contra mulheres, busquei trazer as pesquisas às quais tive acesso que demonstraram uma preocupação em identificar ou fazer visível em que medida e de que maneiras a raça constituiria dramas de gênero, sobretudo para as mulheres negras.

⁶⁰ O relatório fala em “letalidade” e em “homicídio de mulheres” uma vez que a Lei nº 13.104, que incluiu no art. 121 do Código Penal o inciso VI, relativo à qualificadora do feminicídio, somente foi publicada em 09 de março de 2015. Além disso, como a fonte utilizada fora dados agregados da saúde disponibilizados pelo Ministério da Saúde, não havia registro da tipificação penal ou da motivação relacionada às agressões. Ainda assim, consigno que o *13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FBSP, 2019) realizou levantamento específico quanto às ocorrências de feminicídio registradas pelas polícias civis de 26 UFs. Estima-se que 29,6% dos homicídios dolosos de mulheres em 2018 consistiram em feminicídio. O perfil traçado a partir de 1.959 ocorrências de feminicídio entre 2017 e 2018 revela que 61% das vítimas são mulheres negras (FBSP, 2019).

⁶¹ Foram consideradas negras as mulheres pretas e pardas, conforme critério de raça/cor estabelecido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A expressão “não negras” é utilizada porque os dados do relatório não especificam a proporcionalidade em relação aos grupos de mulheres brancas, indígenas e amarelas, mostrando somente os resultados relativos a soma de todas essas mulheres.

que, no ano de 2016, “a taxa de homicídios de mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras” (Cerqueira *et al*, 2018, p. 40).

O *Mapa da Violência* de 2015 (Waiselfisz, 2015) tomou como fonte dados do SIM/MS entre 1980 e 2013, percebendo, ao olhar para a violência letal contra mulheres, que enquanto as taxas de homicídio da população branca tendem, historicamente, a cair, elas se elevam em relação à população negra. O *Mapa* registra que “o número de homicídios de brancas cai de 1.747 vítimas, em 2003, para 1.576, em 2013. Isso representa uma queda de 9,8% no total de homicídios do períodos” (Waiselfisz, 2015, p. 30). Por outro lado, os homicídios de mulheres negras, no mesmo período, se elevaram em 54,2%, passando de 1.864 vítimas em 2003 para 2.875, em 2013. A partir da entrada em vigor da Lei Maria da Penha, observou-se o mesmo processo: “o número de vítimas cai 2,1% entre as mulheres brancas e aumenta 35% entre as negras” (Waiselfisz, 2015, p. 31)

O *Diagnóstico dos homicídios no Brasil* (Engel *et al*, 2015), publicado pelo Ministério da Justiça e pela Secretaria Nacional de Segurança Pública, utilizando dados do ano de 2013, registrou que mulheres negras tinham o dobro de chance de serem assassinadas em relação a mulheres brancas.⁶² Para coleta dos dados relativos aos casos de homicídio, foi elaborado questionário eletrônico para inserção de dados sistematizados pelas Secretarias de Segurança Pública das unidades da federação. Foi neles registrada a origem dos dados, a possibilidade de georreferenciamento dos locais de ocorrência dos homicídios, informações sobre vítimas e autores.

Além de terem figurado como a maioria das vítimas de violência letal no ano de 2017, na década abrangida entre 2007 e 2017, o avanço da letalidade de mulheres negras foi substancialmente superior em comparação a mulheres não negras, evidenciando a falha na crença de uma universalidade da proteção jurídica, como já venho afirmando. De acordo com o *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2019, p. 38):

Enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras teve crescimento de 1,6% entre 2007 e 2017, a taxa de homicídios de mulheres negras cresceu 29,9%. Em números absolutos a diferença é ainda mais brutal, já que entre não negras o crescimento é de 1,7% e entre mulheres negras de 60,5%. Considerando apenas o último ano disponível, a taxa de homicídios de mulheres não negras foi de 3,2 a cada 100 mil mulheres não negras, ao passo que entre as mulheres negras a taxa foi de 5,6 para cada 100 mil mulheres neste grupo.

⁶² O estudo demonstra que a taxa de mortalidade a cada cem mil habitantes é de 7,2 para mulheres negras e de 3,2 para mulheres brancas.

Diante do reconhecimento de que a maioria dos casos de morte intencional de mulheres ocorre no interior de suas residências e que são de autoria de pessoas conhecidas ou que têm relações íntimas com essas mulheres, o *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2019) buscou traçar o perfil dos homicídios analisados, segundo o local do fato. A análise foi possível porque os dados utilizados como base do estudo registravam o local onde ocorrera o incidente. O relatório nos fornece subsídio para problematizar o ambiente em que a violência acontece. Verificou-se que

Do total de homicídios contra mulheres, 28,5% ocorrem dentro da residência (39,3% se não considerarmos os óbitos em que o local do incidente era ignorado). Muito provavelmente estes são casos de feminicídios íntimos, que decorrem de violência doméstica. (...)

Ao mesmo tempo em que a taxa de homicídios fora da residência diminuiu 3,3% no período, o segundo indicador aumentou 17,1%. Possivelmente, a redução de homicídios de mulheres fora da residência esteja refletindo a diminuição gradativa da violência geral que tem se expandido cada vez mais para um maior número de unidades federativas. Por outro lado, o crescimento dos casos que ocorrem dentro das residências deve ser reflexo do aumento de casos de feminicídios, efetivamente. Note-se ainda que o crescimento mais acentuado nos últimos dez anos tem sido na taxa homicídios dentro das residências, com o uso da arma de fogo, que cresceu 29,8% (Cerqueira *et al*, 2019, p. 40)

Os dados acima, porém, refletem uma realidade descrita sem que se desagregue o componente racial. A primeira edição da pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (FBSP e Datafolha, 2017), trouxe dados a respeito do espaço em que a vitimização de mulheres ocorre de acordo com marcadores de raça/cor. A metodologia utilizada fora a aplicação de questionário estruturado, elaborado pelo FBSP, a 2.073 pessoas entrevistadas, das quais 1.051 eram mulheres. Houve a aplicação de um módulo de questões relativas a vitimização de mulheres que foram respondidas em autopreenchimento, por 833 mulheres (78% da amostra), sem a companhia do(a) pesquisador(a). As entrevistas foram conduzidas entre 09 e 11 de fevereiro de 2017, em 130 municípios de pequeno, médio e grande porte, de todas as regiões do Brasil.⁶³ Além de uma série de informações sobre a exposição de mulheres brancas e negras a formas específicas de violência, a pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no*

⁶³ A segunda edição da pesquisa, também referenciada neste capítulo, seguiu a mesma metodologia. As entrevistas foram realizadas em 130 municípios de pequeno, médio e grande porte, de todas as regiões do Brasil, entre 04 e 05 de fevereiro de 2019. A amostra total nacional foi de 2.084 entrevistas, sendo 1.092 mulheres e, destas, 897 aceitaram responder o módulo de autopreenchimento com questões sobre violência (78% do total de mulheres entrevistadas).

Brasil (FBSP e Datafolha, 2017) se atenta aos espaços de vitimização à luz de disparidades de raça e classe:

Destaca-se a vitimização das mulheres de alta renda (mais de 10 salários mínimos) em casa (52%) e no trabalho (23%), enquanto para as mulheres de baixa renda (até 2 salários mínimos) a vitimização está mais distribuída entre a casa (43%) e a rua (44%). Observa-se ainda maior vitimização da mulher branca em casa (47%) do que na rua (34%), enquanto para a mulher negra a agressão está mais distribuída nos dois ambientes (42% em casa e 41% na rua) (Datafolha e FBSP, 2017, p. 14).

A segunda edição da pesquisa confirma essa diferença. Não fora registrada disparidade racial entre a vulneração de mulheres brancas e negras no ambiente da casa. No entanto, “o percentual de mulheres pretas que afirmaram ter sofrido violência na rua (39,7%) é muito maior em comparação com as mulheres brancas (23,2%)” (Datafolha e FBSP, 2019, p. 18). Trata-se de indicador que corrobora o nosso argumento de que a violência contra mulheres brancas e contra mulheres negras se inscrevem em registros distintos, em virtude de posições de poder/opressão distintas e historicamente forjadas.

O *Atlas da Violência* de 2019 (Cerqueira *et al*, 2019) expõe o progressivo avanço da política genocida de negros e negras no Brasil. Não só mulheres negras despontam como as principais vítimas de violência letal dentre as pessoas lidas pelo aparato estatal como do sexo feminino, como entre pessoas negras e não negras a desproporcionalidade quanto a exposição à letalidade segue se elevando.⁶⁴ Os números registram o regime de matabilidade de negros e negras que figura como significado da “ordem” neste país. No período de 2007 a 2017, enquanto a taxa de letalidade de pessoas que não são consideradas negras no Brasil teve o crescimento percentual de 3,3%, a taxa de letalidade de pessoas negras teve crescimento vertiginosamente superior: 33,1%. Veja-se ainda que:

Em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros (definidos aqui como a soma de indivíduos pretos ou pardos, segundo a classificação do IBGE, utilizada também pelo SIM), sendo que a taxa de homicídios por 100 mil negros foi de 43,1, ao passo que a taxa de não negros (brancos, amarelos e indígenas) foi de 16,0. Ou seja, proporcionalmente às respectivas populações, para cada indivíduo não negro que sofreu homicídio em 2017, aproximadamente, 2,7 negros foram mortos. (...) Analisando apenas a variação no último ano, enquanto a taxa de mortes de não negros apresentou relativa estabilidade, com redução de 0,3%, a de negros cresceu 7,2%. (Cerqueira *et al*, 2019, p. 49).

⁶⁴ Embora o recorte estabelecido seja o de violências que tem por vitimização mulheres, dados desagregados quanto ao “gênero” são aqui utilizados para evidenciar a política genocida em curso neste país bem como a matabilidade sob a qual estão inscritos os corpos que habitam a *zona do não ser*.

No ano de 2016, “a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16,0% contra 40,2%)” (Cerqueira *et al*, 2018, p. 40). A variação no período de 2006 a 2016 representou um crescimento da taxa de homicídios de negros em 23,1%, ao passo que, no mesmo período, a taxa de homicídios de não negros teve uma redução de 6,8%.

O relatório do *Atlas da Violência* de 2019 apresenta a realidade do Estado de Alagoas, que pode ser por nós interpretada como emblemática da instituição do *não ser* como fundamento do *ser* e da matabilidade de pessoas negras como garantia da vida de pessoas brancas:

A desigualdade racial dos homicídios fica evidenciada no caso de Alagoas. Na última edição do Atlas, já havíamos apontado que esse estado apresentava a maior diferença na letalidade entre negros e não negros. Contudo, este fosso foi ampliado ainda mais em 2017, quando a taxa de homicídios de negros superou em 18,3 vezes a de não negros. De fato, é estarrecedor notar que a terra e Zumbi dos Palmares é um dos locais mais perigosos do país para indivíduos negros, ao mesmo tempo que ostenta o título do estado mais seguro para indivíduos não negros (em termos das chances de letalidade violenta intencional), onde a taxa de homicídios de não negros é igual a 3,7 mortos a cada 100 mil habitantes deste grupo. Em termos de vulnerabilidade à violência, é como se negros e não negros vivessem em países completamente distintos (Cerqueira *et al*, 2019, p. 50)⁶⁵

É ainda problemático que, não obstante historicamente perceptível, por vezes abertamente declarada e objetivamente verificável nos dados que estamos trazendo, a mortalidade de pessoas negras seja ainda descrita como anormalidade. O projeto de aniquilação da população negra e branqueamento do país por múltiplas frentes, dentre elas a eliminação ostensiva de vidas, é talvez um dos mais consistentemente levados à cabo pelo cisheteropatriarcado racista no Brasil. Infelizmente. O *Atlas da Violência* do ano de 2018 veio mais uma vez a ratificar a população negra como a maioria das vítimas de violência letal, chegando a afirmar que “é como se, em relação à violência letal, negros e não negros vivessem em países completamente distintos” (Cerqueira *et al*, 2018, p. 40). E, como bem se aprende com Frantz Fanon (1968), negros e não negros realmente habitam espaços absolutamente distintos e inconciliáveis.

O Fórum Brasileiro de Segurança Pública analisou 5.896 registros de boletins de ocorrência de mortes decorrentes de intervenções policiais nos anos de 2015 e 2016, no

⁶⁵ Chama atenção o fato de que, de acordo com o Atlas (IPEA e IBGE, 2019), a região Nordeste se destaca em termos de disparidade racial na vitimização legal de pessoas negras: as chances de morte para pessoas negras no Estado da Paraíba são 6,6 vezes maiores, 5,9 vezes no Ceará, 5,8 vezes no Rio Grande do Norte e 4,3 vezes em Sergipe.

11º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. As mortes por intervenção policial, vale dizer, representa 78% - a ampla maioria – do universo das mortes que aconteceram nesse intervalo. O perfil das vítimas não deixa dúvidas a respeito da violência racial-genderizada⁶⁶ que é a política genocida do Estado brasileiro: 99,3% das vítimas foram identificadas como do sexo masculino, sendo 76,2% delas negras (Lima *et al*, 2017).

Os dados relativos ao ano de 2013 são referenciados no *Diagnóstico dos homicídios no Brasil* (Engel *et al*, 2015) para revelar que a população negra vem sendo a principal vítima da letalidade no Brasil, especialmente a parcela masculina e jovem. Consigna que

Os negros (somatória de pretos e pardos, segundo o IBGE, Censo 2010) representam 50,7% da população do país e corresponderam a 72,0% das mortes, contra 26,0% de mortes de brancos e amarelos, num total de 50.715 mortes em 2013 com o campo raça/cor preenchidos. Os jovens com idade entre 15 e 29 anos estão no topo da pirâmide das mortes causadas por homicídio no país e o percentual de mortes dessa parcela da população chega a 52,9% do cômputo geral (dados do MS/Datasus). Quando os dados sobre os jovens são desagregados por cor/raça, esse percentual é ainda maior e mostra desproporção, com grande concentração de mortes para os jovens negros, cuja taxa por 100 mil habitantes é de 79,4. A distribuição por regiões corrobora os dados em nível nacional. Nas regiões NE e N, cujos percentuais somados representam 50,6% do total de homicídios do país em 2013, os jovens negros representaram 83,3% dos jovens vitimados nessas regiões. (dados do MS/Datasus). (Engel *et al*, 2015, p. 36).

Curioso, portanto, notar como tem havido uma produção que, assumindo como premissa a *zona do ser*, considera “violência de gênero” sinônimo de “violência contra a mulher”, o que na *zona do não ser* não traduz a realidade. A morte masculina e negra não só consiste em uma violência racial-genderizada que oprime homens negros como que se desdobra também sobre mulheres negras, dentre outras condições, em uma espiral de violência reprodutiva. A mulher negra é ultrajada no mesmo aspecto que sacraliza e engessa a posição de privilégio/opressão da mulher branca: a maternidade.

Pertinente destacar que o *Diagnóstico de homicídios no Brasil* (Engel *et al*, 2015) identificou a violência doméstica como uma das quatro principais macrocausas da

⁶⁶ A concepção de “violência racial-genderizada”, como se verá adiante, nomeia a indissociabilidade entre raça e gênero, reconhecendo a relação mutuamente constitutiva entre racismo e cisheteropatriarcado no engendramento de processos de violência. Assim, reconfigura a rubrica sob a qual podemos buscar analisar e desvelar os processos de violência desferidos sobre mulheres na *zona do não ser*. Não obstante isso, como aduzo no último capítulo desta dissertação, esse processo de nomeação induziu-me a questionar a própria premissa de que haveria a necessidade de adjetivar a violência para atribuir-lhe contornos concretos. Nesse sentido, a violência racial-genderizada é nomeação utilizada para fazer visível a matriz de poder que engendra a violência mas não como uma adjetivação específica para determinadas formas de violência. Como se verá mais adiante, o contato com essa reconfiguração revelou a insuficiência de técnicas de adjetivação e a necessidade de reconhecimento de uma pluralidade de gramáticas de violência que são mediadas por aspectos racial-genderizados.

violência letal no país.⁶⁷ O relatório assume a violência doméstica como uma das causas que podem vulnerabilizar jovens, expondo-os a situações de violência. Frisa, ademais, uma maximização da exposição de jovens negros a esse risco em virtude do risco relativo que sofrem em serem vítimas de assassinato, que é desproporcionalmente mais elevado. O relatório *A violência contra negros e negras no Brasil* (2019) publicado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Públicas afirma que jovens negras tem a chance 2,7 vezes maior de ser assassinado em comparação a jovens brancos. No entanto, de se notar que ao avaliar a violência doméstica como uma macrocausa, o relatório centraliza a variável “gênero” e a assume como resultado de uma “cultura patriarcal”, isto é, “uma estrutura de poder que subjuga mulheres e o feminino, de maneira geral” (Engel *et al*, 2015, p. 29). Além disso, evidentemente, a violência doméstica é identificada como uma das principais causas que levam ao homicídio de mulheres.

Pela primeira vez no histórico da publicação, o *Atlas da Violência* (IPEA e FBSP, 2019) trouxe uma seção voltada para a “população LGBTI+”. O primeiro ponto para o qual a pesquisa chamou atenção foi a dificuldade que deriva da invisibilidade estatística desses grupos sociais. Como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não inclui em suas pesquisas domiciliares o registro desses aspectos, torna-se impossível dimensionar o tamanho da população “LGBTI+” e, portanto, realizar cálculos de prevalência relativa de violência contra esse grupo social. A ausência de registros que viabilizem um olhar sobre a violência aqui se configura como um agente que a possibilita e oculta.

O *Atlas* (Cerqueira *et al*, 2019) utilizou como fonte as denúncias registradas através do Disque 100, do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH). Trata-se de um canal que recebe, analisa e encaminha denúncias de violações sofridas por diversos grupos sociais, bem como aciona os órgãos competentes na necessidade de fazer cessá-las. Além disso, foram utilizados dados constantes nos registros administrativos do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan), do Ministério da Saúde.

Por outro lado, provoca profundo incômodo o fato de que o relatório reduz os grupos contidos na conjugação “LGBTI+” a orientações sexuais não heteronormativas⁶⁸, ignorando, por exemplo, a população não-cisgênera. Assim é que, ao analisar o relatório,

⁶⁷ De acordo com a pesquisa, a violência doméstica figura ao lado de (i) gangues e drogas; (ii) violência patrimonial e (iii) violência interpessoal. Duas outras situações foram consideradas também de substancial relevância: (i) conflitos entre sociedade civil e policiais e (ii) escassez de presença do Estado.

⁶⁸ A saber: há a menção expressa apenas a gays, lésbicas e bissexuais.

torna-se inviável identificar se, de fato, o registro diz respeito a casos de violência contra todos os grupos contidos em “LGBTI+”, unicamente a casos de violência contra pessoas gays, lésbicas e bissexuais ou se essas distinções não foram levadas em consideração na análise dos dados. O ato de tratar como um amálgama uniforme toda a multiplicidade englobada em “LGBTI+” se revela efeito do caráter hegemônico da colonialidade.

Não obstante as ressalvas anteriores, consigno aqui que o *Atlas* (Cerqueira *et al*, 2019) afirma que entre os anos de 2011 e 2017 houve um forte crescimento nas denúncias de homicídio contra “a população LGBTI+”. Considerando os dados fornecidos pelo Disque 100, no ano de 2011 houve apenas 5 denúncias, enquanto já em 2017 foram relatados 193 casos.

A pesquisa admite a possibilidade de que esse aumento tenha como fundamento uma redução na subnotificação (Cerqueira *et al*, 2019). No entanto, pondera que no que se refere às denúncias de lesão corporal e de tentativa de homicídio não tiveram o mesmo movimento. As denúncias de lesão corporal tiveram seu momento de pico no ano de 2012, correspondendo a 783 casos, teve seu momento mais baixo em 2014, com 188 denúncias. Em 2017, o Disque 100 registrou 423 denúncias de lesão corporal. As denúncias de tentativas de homicídio tiveram seu número mais alto também em 2012, com 41 casos, sendo relatados 26 no ano de 2017. Já as denúncias de homicídio que foram 5 em 2011 e 19 em 2012, elevaram-se para 85, no ano de 2016, e 193 casos em 2017.

De acordo com o *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2019), os dados do Sinan parecem corroborar com a conclusão de que a partir do ano de 2016 teria havido um aumento na vitimização letal da “população LGBTI+”. O Sinan capta dados de violência interpessoal ou autoprovocada registradas nos serviços de saúde no Brasil. No que concerne a estes dados, o *Atlas* registra que “o Sinan classifica a orientação sexual em três categorias: heterossexual, homossexual e bissexual” (Cerqueira *et al*, 2019, p. 64), pelo que podemos inferir com segurança que os números ora apresentados dizem respeito não à “população LGBTI+”, mas a vítimas não-heterossexuais de violência. Foram tomados dados relativos aos anos de 2015 e 2016, com o cuidado de observar o seguinte:

Como o número de municípios inseridos no Sinan aumentou, bem como o número de serviços aptos a fazer o registro, fazemos a análise em três etapas: a comparamos os números brutos (totais) de um ano para o outro; depois consideramos apenas os municípios onde já havia os serviços especializados em 2015; e, por último, analisamos a variação, contemplando apenas os serviços já ativos em 2015. (Cerqueira *et al*, 2019, p. 64)

Em todas as comparações verificou-se um aumento dos casos de vitimização. Foram observados casos de violência física e psicológica. Salta aos olhos o fato de que, na relação de violência, na posição de agressor figuraram majoritariamente indivíduos registrados como “do sexo masculino” e entre as vítimas indivíduos registrados como “do sexo feminino”.⁶⁹ Em 70% dos casos registrados em 2015, pessoas do “sexo masculino” figuravam como agressores. Ainda, dos casos registrados em 2015, 43,8% das vítimas homossexuais eram negras, 0,9% eram indígenas, 38,5% eram brancas, 0,8% eram amarelas e 6,4% tiveram a raça/cor ignorada. No mesmo ano, 56,2% das vítimas homossexuais e bissexuais eram mulheres. Não houve o registro de quantas dessas vítimas eram homossexuais e negras e mulheres ou bissexuais e negras e mulheres.

O 13º *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FBSP, 2019) buscou investigar o panorama da segurança pública no que concerne a população “LGBTI+”. Através de pedidos fundamentados na Lei de Acesso à Informação (Lei nº 12.527/2011), inquireu aos Estados da federação a respeito da existência de delegacias especializadas em crimes contra a “população LGBTI+”. Foram também utilizados como fonte as denúncias compiladas pelo Grupo Gay da Bahia, registros de denúncias realizadas pelo Disque 100 (do MMFDH) e registros do SINAM/MS. No ano de 2017, apenas dois estados reportaram a existência de delegacias especializadas e, no ano de 2018, apenas três. Dos 26 Estados da federação, somente 10 apresentaram registros de homicídios dolosos contra essa parcela da população brasileira. Com exceção do Tocantins, nenhum dos demais Estados da Região Norte atenderam a solicitação do FBSP. Foram contabilizados, a partir das informações prestadas, 99 homicídios dolosos em 2017 e 109 casos em 2018 (FBSP, 2019).

O relatório *População LGBT morta no Brasil*, publicado pelo Grupo Gay da Bahia, contabilizou 420 mortes de lésbicas,⁷⁰ gays, bissexuais e transexuais no ano de 2018 (GGB, 2018), sendo 320 homicídios (76% dos casos) e 100 suicídios (24% dos casos).⁷¹

⁶⁹ De se recordar que, como anteriormente problematizado, o Atlas da Violência de 2019 (IPEA e FBSP, 2019) segue invisibilizando a população não-cisgênera e não problematiza a cisgêneridade e a identidade de gênero, assumindo a premissa não declarada de que o “gênero” deriva do sexo biológico e de que existem somente dois gêneros possíveis - homem e mulher – bem como dois sexos possíveis – masculino e feminino. Apesar de valer-me do estudo, uma vez que traz dados a respeito de pessoas negras e não heterossexuais, reitero que neste trabalho não partilho daquela premissa, como exaustivamente explicado no capítulo anterior.

⁷⁰ Os casos contabilizados pelo GGB têm como fonte notícias publicadas pela mídia.

⁷¹ Levando em consideração 365 casos, sem distinção quanto ao que o relatório denomina “categoria sexológica”, o perfil de raça/cor das vítimas é majoritariamente branco (58,4% de brancos contra 41,6% de negros). O resultado é posto em dúvida pelo próprio relatório ao confrontá-lo com o perfil mais exposto à

O Grupo ainda registra que, em termos absolutos, haveria uma maior mortalidade de homens gays:

Como se repete desde que o Grupo Gay da Bahia iniciou tal pesquisa, em 1980, em termos absolutos predominaram as mortes de 191 Gays (45%), seguido de 164 Trans (39%), 52 Lésbicas (12%), 8 Bissexuais (2%) e 5 Heterossexuais (1%). Justifica-se a inclusão destes heterossexuais, pois foram assassinados por serem confundidos com gays ou por envolvimento direto com a cena ou com indivíduos LGBT quando executados, razão pela qual incluímos o signo “+” após a sigla LGBT (GGB, 2018, p. 5)

No entanto, proporcionalmente, é a população não-cisgênera a que, de acordo com o levantamento do Grupo, estão mais expostas à morte violenta. A conclusão se baseia na estimativa de que no Brasil existem cerca de 20 milhões de gays (o que corresponderia a 10% da população), 12 milhões de lésbicas (6%) e 1 milhão de pessoas não-cisgêneras (0,5%), não obstante a ausência de levantamento oficial do IBGE:

Em termos relativos, as pessoas trans representam a categoria sexológica mais vulnerável a mortes violentas. Sob o rótulo “trans”, foram incluídas 81 travestis, 72 mulheres transexuais, 6 homens trans, 2 drag queens, 2 pessoas não-binárias e 1 transformista. Esse total de 164 mortes, se referidas a 1 milhão de pessoas trans existentes em nosso país, estimativa referendada pelas próprias associações da categoria, indicam que o risco de uma pessoa trans ser assassinada é 17 vezes maior do que um gay (GGB, 2018, p. 5)

Considerando que o *13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FBSP, 2019) assumiu uma pluralidade de fontes superior ao *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2019), houve um registro mais elevado de lesões corporais. O Anuário afirma que, no ano de 2017, foram registrados 704 casos de lesões corporais dolosas contra a “população LGBTI+” e, em 2018, 713 casos.

A organização não-governamental *Trans Respect Versus Transphobia Worldwide* (TVT) vem mapeando casos de assassinatos de pessoas transsexuais ou o que nomeiam como *gender-diverse*, que seriam aquelas que não se identificam com gêneros binários e que aqui estamos abrangendo na categoria “não-cisgêneros”. O mapeamento se dá a partir dos casos reportados pela mídia e é publicizado no relatório *Trans Murder Monitoring*. No período de 1º de outubro de 2018 a 30 de setembro de 2019, a organização registrou 331 casos de assassinatos de pessoas não-cisgêneras, dos quais a maioria deles – 130 – aconteceu no Brasil. Entre 1º de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2019, foram

violência letal levando em consideração estudos de levantamento nacional, como o *Atlas da Violência* de 2018, que revela sobre-representação da população negra.

registrados 3.314 assassinatos de pessoas não-cisgêneras ao redor do mundo, tendo 2.608 destes acontecido nas regiões da América Central e Sul (TVT, 2019).

Dos 2.982 assassinatos a pessoas não-cisgêneras registrados pela *Trans Respect Versus Transphobia Worldwide* no período compreendido entre 1º de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2018, 1.238 aconteceram no Brasil. Assim é que, em uma listagem que conta com 72 países, de cinco diferentes continentes, o Brasil concentra assustadores 41,5% dos casos (TVT, 2018). De se notar que a taxa de letalidade de pessoas não-cisgêneras no Brasil em muito supera a dos demais países da região, como a Argentina (65 casos), a Colômbia (145 casos), a Venezuela (122 casos), o Peru (26 casos), a Bolívia (18 casos), o Chile (12 casos), o Uruguai (12 casos) e o Paraguai (11 casos).

A *Trans Respect Versus Transphobia Worldwide* (TVT) listou 167 assassinatos de pessoas não-cisgêneras no Brasil entre outubro de 2017 e setembro de 2018. Destes casos, 7 correspondiam à vitimação de homens e em 34 casos não houve a identificação do gênero da vítima. Alarmantes 126 casos, o que corresponde a 75,4% do total, corresponderam ao assassinato de mulheres transexuais ou travestis. Ênfase este dado uma vez que ele denota uma distribuição ainda maior da violência sobre corpos transgêneros femininos e travestis. Jaqueline Gomes de Jesus assevera que

No que tange às questões de gênero, nos assassinatos das travestis e das mulheres transexuais se verifica a mesma lógica das violências conjugais comuns em casais tradicionais, heteronormativos e pautados por relações machistas, caracterizadas pela agressão da mulher, por parte do homem, quando em uma situação de conflito, como uma estratégia de controle sobre o corpo feminino (BANDEIRA, 2009); além de desamparo aprendido e descrença das vítimas ante a inoperância das instituições sociais de suporte (Jesus, 2013, p. 113)

Chama atenção o fato de que, de acordo com o relatório da *Trans Respect Versus Transphobia Worldwide*, 62% das pessoas vitimadas entre 2008 e 2018, no mundo, em que foi reportada a atividade laboral, eram profissionais do sexo (TVT, 2018). Quanto ao espaço da violência, recebem destaque a rua, onde ocorreu 905 dos casos de assassinato no mundo, e a própria residência da vítima, onde ocorreram 443 casos. Embora não exista um recorte por país em relação ao local da violência neste caso, optou-se por explicitar o dado quanto ao ambiente em que esta ocorrera. Isto porque considero significativo que, no contexto global, a maioria das vítimas tenham sido profissionais do sexo e que o local da agressão tenha sido a rua.

Jaqueline Gomes de Jesus (2013) discorre a respeito da vinculação da população trans e travesti no Brasil com o comércio do sexo e espaços perigosos da cidade. Ressalta

que, por muito tempo, o termo “travesti” foi usado como sinônimo de prostituição. Inclusive, até o ano de 2011, o termo era utilizado com esse significado pelo Estado brasileiro na portaria ministerial nº 397/2002 do, então existente, Ministério do Trabalho e Emprego. O respectivo ato normativo publicizara a Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) que, no código 5198-05, ao definir a atividade “profissional do sexo” elencava os seguintes sinônimos: “Garota de programa, Garoto de programa, Meretriz, Messalina, Michê, Mulher da vida, Prostituta, Trabalhador do sexo” além de “transexual” e “travesti” (Jesus, 2013, p. 103).

Diversamente do que reza a mistificação de uma dicotomia entre o espaço público e o privado, o que direcionar nosso olhar para a violência contra mulheres na *zona do não ser* demonstra é que há um entrelaçamento entre esses âmbitos na constituição da matabilidade de pessoas negras. Há a confluência entre processos históricos de organização territorial, estratificação econômica, militarização e controle da vida, instituições familiares e eliminação de vidas, que produzem violência contra essas mulheres negras, cisgêneras e não-cisgêneras, lésbicas, pobres, escolarizadas ou não, e de diferentes matrizes religiosas. Não estou a dizer que o Estado é indiferente à violência, mas que ele se constitui em processos de violência e que o direito é o ordenamento da violência. Entendo-os como elementos do *domínio estrutural do poder* que a organizam a partir do cisheteropatriarcado racista. A violência aprendida nos fundos da Casa Grande é aplicada e partilhada pelo Estado com grupos militarizados e órgãos privados. O giro que o pensamento de Fanon (1968) nos permite é perceber que os processos que são simplificados como “inefetividade” do Estado ou do direito são, na realidade, o seu pleno funcionamento e que a violência desferida contra a *zona do não ser* lhes é constitutiva.

4.1.2.

Maternidade violada: nomeando a violência racial-genderizada

A prática da medicina obstetrícia começa a se modificar no Brasil durante o séc. XIX, quando passa a haver o ensino da chamada “arte obstétrica” nos Estados do Rio de Janeiro e da Bahia, importada da Europa. Inaugura-se um processo de hegemonização de procedimentos que tornariam o parto controlado e medicalizado, com protagonismo do médico, detentor do saber e do poder relacionado à obstetrícia. Se, de um lado, essa mudança provocou uma queda nos índices de mortalidade durante o parto, por outro, a

mãe deixou de ocupar uma posição de sujeito ativo e foi submetida à condição de objeto do saber-poder médico. A mudança também produziu, na prática, um processo de parto que não mais contava com uma rede de apoio primordialmente feminina que existia nos partos domiciliares, em que a mulher/mãe figurava como sujeito. Essa transformação produziu a institucionalização do assenhoramento do corpo de mulheres por médico. (Souza, 2019). Com efeito,

O período da gestação e do parto são lidos assim como a menopausa e a menstruação, se produzindo a necessidade de serem eventos controlados e encaixados em padrões de comportamento. As mulheres parturientes são sujeitas a dependência de um centro médico e suas experiências se centram na realização de um parto doloroso, angustiante e de muitas inseguranças. Se exigem diversas normas e condutas da mulher durante o parto, determinando até mesmo a posição na qual se deve parir. Induz-se a expulsão do feto, a dilatação, acelera-se, ajusta-se e monitora-se a todo momento todo o processo que deveria ser natural do parto. (Souza, 2019, p. 6)

A produção do saber-poder médico obstétrico se insere em um modelo de pensamento euronorocêntrico que opera com base no binarismo razão/natureza, em que cabe à primeira (razão) dominar a segunda (natureza). Como já colocado por bell hooks (1995) a identificação do masculino com a razão produz, como sombra, a imagem de mulheres negras como a encarnação de uma natureza desgovernada que precisa ser domesticada. Além disso, a emergência do capitalismo inaugura um período de maximização das técnicas de controle do corpo humano, visto como uma máquina a ser governada pela mente, também em um modelo dual e dicotômico. O útero figura, então, como uma máquina de reprodução da espécie, a ser controlada e gerida pelo médico, em termos e parâmetros os quais não poderá a mulher determinar. Assim, “o corpo da mulher gestante é tratado como um mero instrumento da produção, ou seja, um objeto” (Souza, 2019, p. 7)

A violência obstétrica pode ficar caracterizada durante todo o contexto da gestação da mulher, incluindo o período puerperal e situações em que houve aborto. Consiste em atos omissivos ou comissivos, que importem em negligência ou tratamento desumano, que abrange uma ampla gama de intervenções e desídias. São exemplos falas que inferiorizam ou fragilizem a mulher, xingamentos, ameaças, procedimentos invasivos, intervenções sem o consentimento ou conhecimento da mulher, privação de alimentação ou água, dentre outros (Souza, 2019).

Falo aqui de algo que vai além da violência obstétrica mas que se materializa nela assim como em outras múltiplas violências. Falo do funcionamento da matriz

cisheteropatriarcal racista em torno da maternidade na *zona do não ser*. Não estou a presumir a violência obstétrica como uma forma de violência institucional “de gênero” uma vez que, como se vem indicando ao longo do trabalho e se argumentará mais adiante, mostra-se imperativo abandonar uma perspectiva que universaliza e adjetiva violências e perceber que não há violência sem aspecto racial-genderizado. Violência obstétrica é uma chave que descreve uma gama de atos e posturas que agridem mulheres no contexto da gestação. A maternidade de mulheres negras e pessoas não-cisgêneras, como se verá, tem o seu não reconhecimento em período mais amplo e é violada não apenas através dos atos que são considerados violência obstétrica. O cisheteropatriarcado racista não apenas atravessa a prática médica e a condiciona, dando contornos específicos à violência obstétrica, como produz outras violências que sequer são percebidas hegemonicamente como violências contra essas mulheres.

Começamos pelo período gestacional. Maria do Carmo *et al* (2017) destaca que a questão da saúde da mulher e da criança são centrais nas políticas de saúde do Brasil. No entanto, não é vasto o arcabouço de pesquisas que se volta para as políticas e violências relacionadas à gestação que esteja atenta à racialidade e a forma como esta as afeta. A pesquisa *Nascer no Brasil: inquérito nacional sobre o parto e o nascimento*, coordenada pela Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP-Fiocruz), acompanhou 23.984 mulheres e seus bebês e estabelecimentos de saúde públicos, conveniados ao SUS ou privados, entre fevereiro de 2011 e outubro de 2012.

A equipe de pesquisadores permaneceu nas instituições períodos que variaram de uma semana a dois meses para conduzir as entrevistas. Foram coletados dados em 266 hospitais de 191 municípios. Os dados foram coletados a partir de cinco fontes, sendo elas: (i) o prontuário materno e do recém-nascido; (ii) entrevista com a puérpera ainda durante a internação hospitalar; (iii) entrevista com gestores locais sobre a estrutura da unidade hospitalar; (iv) fotografia do cartão pré-natal das gestantes e dos laudos de seus exames de ultrassonografia para posterior transcrição para instrumento de registro de dados; (v) entrevista com a mulher após o parto, por via telefônica, realizada por empresa especializada contratada especificamente para esta finalidade.⁷²

Na pesquisa, a raça/cor das entrevistadas foi definida através da autoidentificação como brancas, pretas ou pardas e foram realizadas comparações entre pretas e brancas; pretas e pardas; e pardas e brancas (Carmo *et al*, 2017). Revelou-se que o parto de

⁷² Informações disponibilizadas em sítio oficial da Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP-Fiocruz) e disponíveis em: <<http://www6.ensp.fiocruz.br/nascerbrasil/metodologia/>>. Acesso em 18 fev. 2020.

mulheres negras é majoritariamente custeado por fontes públicas: é o caso de 92,2% das mulheres pretas e de 85,5% das mulheres pardas que participaram do estudo. Este dado nos impõe atenção quanto a quem são as vítimas preferenciais de políticas de desmonte da saúde pública no país, que corpos são majoritariamente mais implicados e quais mortes são anunciadas por ineficiências fabricadas.

Em comparação com mulheres brancas, verificou-se que mulheres negras (pretas e pardas) têm maior de risco de possuírem um pré-natal não adequado; de não serem vinculadas à maternidade; de ausência de acompanhante; e de peregrinação para o parto. São exposições à riscos à vida da mãe e da criança que se retroalimentam e potencializam entre si. A ausência de acompanhante vulnerabiliza a mulher diante dos profissionais e da instituição. A falta de acesso ao pré-natal adequado e de informações importantes pode expor a mulher a complicações que poderiam ter sido prevenidas. A não vinculação à maternidade faz com que mulheres pretas também sejam a que mais passam por uma peregrinação para parir, tornando um processo que não é fácil ainda mais arriscado. Veja-se que

Embora o direito ao acompanhante de livre escolha da gestante seja garantido pela Lei nº 11.108, na pesquisa *Nascer no Brasil*, se verificou que 25% das mulheres ainda ficaram sem acompanhantes durante toda a internação para o parto. Por várias razões, principalmente a inadequação da ambiência da maternidade para garantir esse direito a todas, ocorre algum tipo de seleção no momento da admissão para o parto. Aquelas que são informadas, conhecedoras dos seus direitos, que fizeram a vinculação durante o pré-natal, que têm relações de parentesco ou de amizade com algum profissional de saúde nessa maternidade, podem levar vantagem. Diante dos dados dessa pesquisa, não seria descabido pensar que as pretas e pardas teriam menor chance de serem contempladas. A solidão na internação para o parto se associou com o relato de maior maltrato nos serviços de saúde, pior relação com os profissionais e menor satisfação com o serviço recebido (Carmo *et al*, 2017, p. 10)

Além disso, as mulheres pretas que participaram do estudo receberam menos orientações durante o pré-natal acerca do parto e possíveis complicações relacionadas à gravidez (Carmo *et al*, 2017). De se notar, portanto, que a iniquidade e a violência se produzem não só em ações sobre o corpo da mulher e no não-atendimento ou atendimento inadequado, como no fornecimento díspar de informações para que ela possa lidar com o processo gestacional. O problema de *déficit* informacional é mais profundo. De acordo com Souza (2019), a não percepção pela vítima da situação de violência obstétrica se dá, por vezes, pela naturalização de determinadas agressões e pela falta de informação a respeito do tema. Nesse sentido, defende que o acesso a informação de qualidade no

período da gestação pode ser uma poderosa ferramenta para conscientizar as mulheres a respeito das condições a que não devem ser submetidas e a como se posicionarem nessas situações.

Carmo *et al* (2017) aponta que mulheres pretas, mesmo quando controladas variáveis como o nível socioeconômico e desfechos negativos com os recém-nascidos, têm maiores chances de sofrerem depressão pós-parto. Ainda, verificou-se que, quando realizada a episiotomia⁷³, mulheres pretas receberam menos anestesia local. E aqui se destaca a maior exposição de mulheres autodeclaradas pretas a esse tratamento inclusive em relação às autodeclaradas pardas. Esta é uma prática particularmente perversa e que comprovam estarem ainda vivas a máximas instituídas pelo racismo científico. Maria do Carmo *et al* explica que

(...) o uso diferencial de analgesia segundo grupos raciais possivelmente se associa a percepções sociais que se baseiam na existência de profundas diferenças biológicas supostamente intrínsecas. Esses autores entrevistaram estudantes de medicina e residentes e constataram que eram comuns as perspectivas identificadas por esses autores como “racismo internalizado”, de que, ao se comparar pretos e brancos, os primeiros eram tidos como mais resistentes à dor. O tema das percepções de profissionais de saúde acerca das relações entre atributos raciais e resistência à dor ainda está por ser pesquisado no Brasil. Mesmo que a temática não tenha sido sistematicamente investigada na pesquisa *Nascer no Brasil*, houve ocasiões, como foi o caso de serviços de obstetrícia no Rio de Janeiro, em que profissionais de saúde mencionaram uma suposta melhor adequação da pelve das mulheres pretas para parir, fato que justificaria a não utilização de analgesia (Carmo *et al*, 2017, p. 10).

Há que se registrar, ainda, que mulheres negras – pretas e pardas – segundo a *Pesquisa de Condições Socioeconômicas e Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher* figuram como a maioria das mulheres que sofreram violência doméstica na modalidade agressões físicas durante a gestação. Na amostra da PCSVDF-Mulher, consistiram em 77,4% dos casos (Carvalho e Oliveira, 2016).

Em comparação às mulheres brancas, mulheres pardas têm maiores chances de receberem um pré-natal inadequado e de ausência de acompanhante. Veja-se que “apesar de pardas e pretas possuírem similaridades, a adequação do pré-natal e vinculação à maternidade para as mulheres pretas se mostrou pior” (Carmo *et al*, 2017, p. 6). Estes dois pontos foram os que apresentaram disparidade de tratamento entre pretas e pardas, não sendo encontradas diferenças significativas sob os demais aspectos observados.

⁷³ Episiotomia é um procedimento em que é realizada uma incisão na região do períneo, isto é, na área entre a vagina e o ânus, a fim de ampliar o canal de parto.

Como bem explicam Carmo *et al* (2017), os resultados das comparações no atendimento de mulheres brancas e mulheres negras – pretas e pardas – demonstram que estas últimas receberam menos intervenções médicas, tais como o uso de ocitocina, episiotomia e cesarianas. Ocorre que a prática médica no Brasil enxerga tais intervenções como sinônimo de melhor cuidado no atendimento, razão pela qual os menores índices nesses indicadores ao revés de denotar uma reduzida exposição à violência, evidenciam, na realidade, o desprezo de profissionais e instituições do sistema de saúde em relação às mulheres negras. Ainda, há o registro de que mulheres negras apresentam prevalência de partos pós-termo, o que é indicativo de que se deixou de realizar intervenções em casos em que efetivamente elas seriam necessárias, como reflexo do tratamento díspar conferido a corpos negros. De acordo com Jussara Francisca de Assis,

Diante da discussão sobre a construção da representação social das mulheres negras no Brasil, pode-se inferir que os efeitos do racismo, sexismo e demais formas de subordinação podem estar presentes no setor saúde. As imagens estereotipadas de mulheres negras como mulheres fortes, resistentes a dor, ainda permanecem intensas nos serviços. Este imaginário, um dos legados da escravidão, justifica, em grande medida, a analgesia, aumentando o sofrimento do corpo feminino negro (Assis, 2017, p. 4)

Em *As dores do parto: uma análise sobre a violência obstétrica em mulheres negras*, Souza (2019) investigou duas mães autodeclaradas negras, que conceberam em uma mesma maternidade, em Juiz de Fora, no Estado do Rio de Janeiro: 1. Jordana Dias, de 34 anos e mãe de Sarah; e 2. Gisele Simões, de 30 e mãe de Antônio. Jordana, diferente de Gisele, não teve acesso a informações a respeito da violência obstétrica, a tendo descoberto através da própria experiência. Por conta do mal atendimento durante e após o parto, sobretudo em virtude do não monitoramento adequado e da falta de cuidado pela equipe médica, a bebê Sarah desenvolveu sequelas partidas de convulsões tidas logo após o parto. Além da Manobra de Kristeller⁷⁴, no parto de Jordana foi realizada episiotomia e, já após horas de trabalho de parto, em estado de cansaço físico e mental, o procedimento foi finalizado com a utilização de fórceps.

Jordana narrou que em nenhum momento houve a preocupação em obter o seu consentimento ou que foi informada a respeito dos procedimentos que seriam realizados:

A médica não tava me falando nada, nada, nada. [...] Aí, teve uma hora que subiu um médico e uma enfermeira em cima da minha barriga que era pra fazer força, pra neném nascer, só que não deu resultado nenhum. Aí, a médica me disse que ia apelar pro fórceps, e antes disso eu já tava

⁷⁴ Procedimento obstétrico em que se exerce pressão no útero, utilizado para aceleração do parto e que coloca em risco a vida da mãe e da criança.

implorando pra ela fazer uma cesariana porque eu não to aguentando mais. Mas ela só respondeu que agora não tinha mais jeito não, tinha que ser parto normal. Aí de nervoso assim, eu agarrei no braço de um médico lá pra implorar a ele a cesárea e ele só gritou comigo de volta me solta você não pode ficar me agarrando assim não. Naquilo eu fiquei mais tensa ainda, né?

Na hora que eles usaram o fórceps eu já me senti violentada, mas sem saber disso [se referindo à violência obstétrica]. Porque eu sabia que não usava mais aquilo, mas a médica falava que no momento era o que ela tinha, que tinha que usar esse fórceps de alívio. Mas é violento mesmo, eu me senti muito violentada (Souza, 2019, p. 13)

A violência reprodutiva contra mulheres negras não só se constitui desde consensos sociais racistas a respeito da população negra que permeiam a prática médica e conferem tratamento desumano nas relações de saber-poder obstétricas. Consiste em uma política de controle dos corpos de mulheres negras que não desconsidera o legado escravocrata e as práticas constituídas nesse período, bem como o seu desenvolvimento para fins eugênicos no Brasil.

A ideia de preservação de uma pureza branca passou necessariamente por políticas de aniquilação da população negra, culpabilizada por quaisquer mazelas no país. Assis (2017) aduz a centralidade do corpo de mulheres negras nesse processo – “pretas, mestiças e pobres” (Assis, 2017, p. 3) – com a finalidade de fortalecer o branqueamento e assegurar que fronteiras raciais se mantivessem erguidas. E quando direcionamos luzes para a não-desvinculação entre políticas de aniquilação da população negra que envolvem a sua aniquilação seja pela morte literal seja pelo controle da reprodução; e para o projeto de branqueamento como componente desse diagrama; percebemos a existência de um violento controle reprodutivo da população negra que passa pela violência obstétrica, pelo assassinato em massa de jovens homens negros e pela desconsideração da maternidade negra.

Como efeito, o racismo é o sustentáculo de uma narrativa historicamente construída de que o negro é inimigo do Estado e da ordem.⁷⁵ Constitui-se a partir de um conglomerado de ficções cuidadosamente inventadas para justificar o sequestro, tortura, escravização e desumanização de corpos negros e o genocídio antinegro. A ordem é o lugar da branquidade, onde operam políticas de gestão e controle da vida. A desumanização e a instituição de contornos à ideia de “humanidade” guardam relação umbilical com o pleno funcionamento das estruturas que compõem a matriz de poder

⁷⁵ Com efeito, a população negra fora historicamente tratada como problema e a abolição como medida que deveria ser acompanhada “de medidas capazes de impedir a desordem, isto é, a ação desgovernada dos negros” (Azevedo, 1987, p. 223).

colonial, com a organização da sociedade a partir de uma cisão fundamental entre duas zonas - que institui o *não ser* como o fundamento do *ser*, a bestialidade como fundamento da humanidade (Carneiro, 2005).

A linguagem zoológica é convenientemente empregada, ainda hoje, para marcar a desumanização de corpos negros e assinalar a sua matabilidade. Com amparo no cisheteropatriarcado racista, se constrói uma retórica em que não só a morte de corpos negros é amplamente encorajada, justificada como garantia da ordem pública, da vida, do patrimônio e da segurança, como também amplamente aceita mesmo nas situações em que impossível associá-la à criminalidade, casos em que é simplificada como uma “causalidade” ou “desvio”. Trata-se de recurso discursivo que sustenta uma política de controle sobre corpos que não se constitui sobre a esfera da vida (*bios*), mas sobre a morte e a possibilidade do matável (Lima, 2018). A negritude fora eleita inimiga do desenvolvimento nacional e alvo de políticas de branqueamento e aniquilação. O apelo contínuo à ficção do inimigo permite que, vestindo-se com o direito, confira-se uma roupagem racional à mais absoluta irracionalidade (Fanon, 2008). Ganha nitidez o fato de que, o pós-abolição, no Brasil, seria marcado pela institucionalização do ex-escravizado através dos órgãos de repressão (Carneiro, 2005).

Ao refletir a respeito da sociedade estadunidense, Patrícia Hill Collins traz considerações que podem trazer novos ângulos à nossa reflexão acerca da violência:

Nos Estados Unidos, todas as mulheres experienciam a peculiar situação de serem responsável por reproduzirem a população do Estado-nação, passando adiante uma cultura americana nacional, e aceitando o papel de estar inscrita naquela mesma cultura nacional. Mas na matriz de dominação dos EUA, este processo inteiro é racializado, é organizado em classes específicas, e tem um impacto variante em mulheres de sexualidade diversas. Mulheres são avaliadas diferentemente com base no seu aparente valor para dar à luz ao tipo certo de crianças, passar adiante valores familiares americanos apropriados, e se tornar símbolos dignos da nação. Mulheres negras, mulheres brancas, latinas, mulheres nativo-americanas, e mulheres asiáticas todas ocupam diferentes posições de gênero, classe, raça e nação enquanto sistemas de poder interseccionais (Collins, 2000, p. 230).

Na constituição da sociedade brasileira, mulheres negras ocuparam historicamente uma posição de resistência passiva (não exclusivamente, frise-se), africanizando uma nação que se desejava branca (Gonzalez, 1984). Não obstante isso, o racismo segue como a espinha dorsal organizadora das hierarquias de humanidade em nossa sociedade e produzem violências racial-genderizadas, notadamente o que estamos chamando de *violência reprodutiva*. Recorde-se aqui as críticas já tecidas ao modelo de família nuclear

e como a universalização desse modo de organização de hierarquias. Um de seus desdobramentos é a produção no imaginário de uma imagem de que famílias pobres e negras chefiadas por mulheres seriam “fábricas de desajustados”. Esses consensos sociais enraizados no imaginário social legitimam a violência racial-genderizada física e simbólica contra corpos negros: indo desde a negativa de autonomia sobre o próprio corpo às mulheres negras ao ultraje à maternidade negra através de uma política genocida que tem na mira a juventude negra. A sociedade brasileira deseja o cumprimento, na função de reprodução, de um projeto de branqueamento, de sorte que a violência racial-genderizada desferida contra mulheres negras se revela constitutiva do “nosso” projeto de nação.

Grada Kilomba (2019) apresenta a noção de racismo-genderizado para nomear o impacto simultâneo das opressões racial e de gênero sofridas por mulheres negras, como medida de diferenciação tanto da opressão sofrida por mulheres brancas quanto da opressão sofrida por homens negros. Nos moldes em que apresentado pela autora, dedica-se a fazer visível o impacto de percepções racistas sobre papéis de gênero. Aproprio-me do termo, em certa medida, deslocando-o de uma perspectiva que intersecciona gênero e raça com vistas a não reproduzir a masculinidade e a branquidade como norma, como gênero e raça não nomeados e a racialização-genderização apenas de mulheres e negras.

Há que se recordar que o racismo fora constitutivo do papel que as ficções de gênero desempenhariam no mundo colonial, alocando homens e mulheres – brancos – na Casa Grande e machos e fêmeas – negros – na Senzala. O corpo que centralizaria o poder – masculino, branco, heterossexual, cisgênero – evidencia o caráter complexo e profundamente imbricado das estruturas que compuseram a matriz de poder colonial. Diante disso, a noção de racismo-genderizado neste trabalho, mais do que assinalar a interseção entre gênero e raça, nomeia sua indissociabilidade no sentido de perceber o racismo como constitutivo do cisheteropatriarcado.

Conceber a dimensão racial como constitutiva das ficções de gênero explica a razão pela qual homens negros não estão no centro de poder do cisheteropatriarcado. Torna possível perceber também como a violência de Estado sobre homens negros trata-se de uma violência racial-genderizada também pelos seus desdobramentos sobre mulheres negras. E, por isso, não há como pensar a violência contra mulheres negras, particularmente a violência reprodutiva, sem manter na memória o projeto de aniquilação pela eliminação de vidas, sobretudo de jovens negros, seus filhos.

De acordo com o *13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FBSP, 2019), 11 de cada 100 mortes violentas intencionais (MVI) no Brasil são provocadas por forças policiais. No Rio de Janeiro, a proporção é ainda superior à média nacional e a mais alta do país: 23 a cada 100 MVI são de autoria oficial das Polícias. A partir da análise de 7.952 registros de intervenções policiais que resultaram em morte nos anos de 2017 e 2018, o Anuário identificou que as principais vítimas da letalidade policiais foram homens (99,3% das vítimas) negros (75,4% das vítimas). Veja-se que

A violência letal, e não apenas a letalidade produzida pelas polícias, é historicamente marcada pela prevalência de negros entre as vítimas. Estudo de Cerqueira e Coelho (2017) no Rio de Janeiro mostrou que indivíduos negros possuem 23,5% mais chances de serem vítimas de homicídio. O mesmo estudo demonstrou também que aos 21 anos de idade, quando há o pico das chances de ser vítima de homicídio, indivíduos negros possuem 147% mais chances de serem assassinados do que brancos, amarelos e indígenas. (...) O resultado indicou que a cor da pele da vítima, quando negra, fez aumentar em 8% a probabilidade de vitimização por homicídio. O Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade Racial mostrou que a chance de um jovem negro ser vítima de homicídio no Brasil é, em média, 2,5 vezes superior à de um jovem branco (FBSP, 2019, p. 58)

Os dados do Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro relativos ao ano de 2018 espelham a realidade nacional. No ano de 2018, foram registradas 1.534 mortes por intervenção de agente do Estado, das quais 99% eram homens e, destes, 75% eram negros. Todas as vítimas foram mortas mediante uso de arma de fogo.⁷⁶ Chamam atenção os dados relativos à faixa etária das vítimas: quase metade (49%) não teve a idade informada, havendo registro da faixa etária de somente 51% das vítimas.⁷⁷ Este percentual remanescente está distribuído da seguinte forma: 36% das vítimas possuíam entre 18 e 29 anos de idade, 7%, entre 12 e 17 anos de idade, e 8%, entre 30 e 59 anos de idade. Os dados relativos ao ano de 2018 são ilustrativos do que há muito é percebido pela população, que a violência policial tem endereço certo: corpos negros. Vale dizer que a maioria dos casos ocorreu na capital do Estado (558 registros, aproximadamente 36% do

⁷⁶ Dados obtidos através de consulta ao sítio eletrônico do Instituto de Segurança Pública através do link <<https://www.ispvisualizacao.rj.gov.br:4434/Letalidade.html>>, acesso em 03 dez. 2019. Conforme informado pelas “Notas Metodológicas” divulgadas pelo ISP em aba conexa, os indicadores são extraídos de informações provenientes dos registros de ocorrências da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (PCERJ).

⁷⁷ O ISP afirma, em “Notas Metodológicas”, que a fonte dos dados – registros de ocorrência da PCERJ, auditados pela Corregedoria Interna da PCERJ e divulgados pelo Instituto – justificaria o alto percentual de não registro da idade de vítimas, alegando que essa é uma informação frequentemente obtida apenas durante o processo investigatório. Não obstante, afirma que os registros de ocorrência são preenchidos com a idade exata das vítimas.

total de casos registrados) e na área da Baixada Fluminense (545 registros, aproximadamente 35% do total de casos registrados).

Carneiro (2005) aborda como a violência reprodutiva, em relação às mulheres negras, é atravessada pelo racismo e manifesta-se desde o pré-natal. Os arquétipos apresentados por Gonzalez (1984), sobretudo da mãe-preta e da doméstica, demonstram como a violência reprodutiva se perpetua. Inclusive, agravada por uma agenda feminista branca, que abastece o movimento de entrada de mulheres brancas no mercado de trabalho a partir da exploração de mulheres negras forçadas a cuidar dos filhos da Casa Grande, assumindo a maternidade destes em detrimento de seus próprios. Além de encerradas na prestação de serviços domésticos, frequentemente na qualidade de provedoras do lar, porque, como bem aponta Gonzalez,

Seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, “mãos brancas estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (Gonzalez, 1984, p. 231).

O genocídio da juventude negra é a ponta final da violência reprodutiva contra mulheres negras e faz transparecer o caráter racial-genderizado da violência letal praticada por agentes de Estado. São os homens negros que morrem. São as mulheres negras que perdem seus filhos. A espiral de violência em torno das masculinidades negras produz opressão sobre as mulheres negras, a exemplo desta particular forma de violência sobre a maternidade. Rocha (2012) sugere, inclusive, que essa violência teria efeito catalisador em encontros potencialmente mortais entre mulheres negras e agentes estatais, além de produzir efeitos visíveis na luta diária por subsistência e para sobreviver à morte. Da violência brutal de perder o filho, surgem, em espiral, diversas outras.

Rocha (2012) registra que as mães são ainda frequentemente culpabilizadas pela violência, seja por agentes da polícia, vizinhos ou familiares, sobretudo quando a vítima esteve engajada em atividade criminosa. A culpabilização, vale dizer, não apenas pelo destino do filho, mas pela violência no Estado do Rio de Janeiro. Isto, como se verifica dos registros da autora, fortalece outras formas de violência racial-genderizada, tais como a esterilização de pessoas negras: o genocídio é a outra face dessa violência reprodutiva, uma resposta àqueles que não puderam ser impedidos de nascer. Além disso, as mães frequentemente têm que investigar por conta própria as condições que levaram à morte do filho, sofrendo, em razão disso, ameaças de agentes do Estado, bem como têm a saúde física e psíquica profundamente afetada por tais experiências. Até o luto é negado:

Martha e Alda afirmam que, como mães de jovens que estiveram envolvidos na criminalidade violenta, luto é algo que lhes foi negado. A morte de seus filhos é tida como certa, inevitável. Por causa disso, elas são criticadas por passar por momentos de depressão ou indignação em resposta à morte de seus filhos (Rocha, 2012, p. 65)

Dessa profunda e inominável dor, emerge potência, coragem e força. Mães e familiares de jovens vítimas da violência estatal têm se articulado com movimentos sociais e defensores de direitos humanos, construído redes de apoio, recorrido ao Judiciário, reunido provas dos abusos perpetrados pelas autoridades estatais e publicizado histórias, além de apoiarem-se mutuamente (Rocha, 2012). O que a trajetória de luta das mulheres que seguem se opondo a essa forma particular de violência ensina é, dentre outras coisas, que é possível sobreviver à máquina cisheteropatriarcal racista e revidar (Rocha, 2014). Revida-se a cada novo passo no sentido da responsabilização do Estado, a cada rachadura e dano visível que se produz nas estruturas de poder.

A fundação da sociedade brasileira sobre uma matriz cisheteropatriarcal branca de poder está na origem de múltiplas formas de violência racial-genderizada. Pôr sobre a mesa a coexistência de cinco séculos – uma temporalidade sobreposta – põe em perspectiva também que a insurgência pressupõe a ruptura com a ordem, fazer visível o que significa esta ordem, reputá-la indefensável, inaceitável.

4.2.

Complexificando a *zona do não ser*

4.2.1.

O (c)istema-heteropatriarcal-racista na autoetnografia de Viviane Vergueiro

Um dos modos com que a violência se impõe sobre corpos não-cisgêneros que denota a complexificação da *zona do não ser* pela presença da *cisheteronormatividade* como elementos da matriz de poder se dá no não reconhecimento de identidades de gênero não-cisgêneras. Ademais de expostas à morte literal, há aniquilação da possibilidade do ser à medida que a matriz de poder somente admite a sua existência quando registrada como patologia, anormalidade ou desvio. Calcada na premissa de que a cisgeneridade é uma norma não social e culturalmente estabelecida mas *natural*, a ciência psiquiátrica reveste de cientificidade a prática de submeter pessoas não-cisgêneras a testes de comprovação de sua identidade (Vergueiro, 2015). De acordo com Jesús (2013, p. 87),

“o argumento da cientificidade é o que mais explicita as relações de poder que instituem o diagnóstico da transexualidade”. Diagnosticar a diversidade é um modo de reafirmar a hegemonia cisgênera e enrijecer relações de poder que confinam corpos abaixo de uma linha de humanidade.

Sem olvidar para o papel que a linguagem desempenha nesse emaranhado de fluxos compostos desde a matriz de poder, Viviane Vergueiro observa:

Modificações como a substituição de ‘transexualismo’ por ‘transexualidade’, ou de ‘transtorno’ por ‘incongruência’, devem ser criticamente consideradas em termos de serem meras alterações terminológicas, ou efetivamente representarem inflexões nas miradas sobre as diversidades (Vergueiro, 2015, p. 135)

Em seu trabalho autoetnográfico, Viviane Vergueiro (2015) nos conta a história de Alice, por ela descrita como “travesti em seus 30 anos de idade”, tida como “bonita”, “respeitável” e “alguém que até parecia mulher de verdade” (Vergueiro, 2015, p. 137), na busca pela alteração registral de seu nome.⁷⁸ A alteração seria realizada através de uma ação da Defensoria Pública do Estado da Bahia. Desta narrativa desdobram-se algumas reflexões.

A primeira delas diz respeito às exigências necessárias à obtenção da alteração do nome no registro civil. Dentre os documentos listados pela Defensoria Pública, chamou atenção o seguinte: “6) Fotos que demonstrem que no convívio social as pessoas se portam como do sexo feminino (roupa, cabelo, etc)” (Vergueiro, 2015, p. 136). A exigência demarca uma fronteira até mesmo quanto a quais corpos serão mastigados pelo *cistema*. E a autora desce a letra:

Que tipo de suposições gênero-normativas se demonstram institucionalizadas, quando esperamos que alguém a demandar a retificação de nomes tenha de ‘se portar’ de determinadas maneiras para acessar o direito humano à identidade? Que tipo de suposições sobre a população trans, e sobre a construção sociocultural dos gêneros, podem ser lidas nas entrelinhas do ‘se portar como do sexo feminino’? Poderíamos resumir as vivências de pessoas trans – mulheres, homens, travestis, pessoas não binárias e-ou inseridas noutros contextos socioculturais não ocidentalizados – a um punhado de fotografias, a um suposto desejo de ‘portar-se como do sexo feminino’? (Vergueiro, 2015, 137)

Em outra oportunidade, em janeiro de 2015, Viviane Vergueiro anota que, na ocasião da realização de um mutirão da Defensoria Pública do Estado de Sergipe, a lista de documentos exigida para que se ajuizasse a ação para a retificação dos nome e sexo

⁷⁸ Conquanto Vergueiro (2015) não registre se Alice é branca ou negra, entendi pertinente trazer o relato e a experiência trans para visibilizar os processos violentos fundamentados no não reconhecimento da humanidade de pessoas não-cisgêneras manifestado pelas instituições apontadas pela autora.

constantes do registro civil fora ainda mais extensa. Salienta a exigência de três documentações em particular:

- 11) Laudo psicológico que comprove a transexualidade, com indicação do Código Internacional da Doença – (CID-10/F64.0)
- 12) Laudo endocrinológico que demonstre que houve terapia hormonal e que os níveis hormonais estejam compatíveis com o sexo desejado
- (...) 14) Fotos que comprovem que a pessoa transexual se veste e se comporta socialmente como se fosse do sexo desejado. O ideal é que haja uma diversidade (Vergueiro, 2015, p. 145-146)

Neste fato fica visível como o direito e as próprias instituições que compõem o sistema – ou *cistema* – de justiça se constituem como uma arena em que o cisheteropatriarcado racista se manifesta concretamente. No estabelecimento de uma exigência documental, que nada tem de inofensiva, desvela-se o pressuposto da cisgeneridade como normalidade, como natural e como normatividade. Desvela-se que a “inclusão” de pessoas não-cisgêneras está condicionada à reificação de ficções de gênero binárias. Fica descoberto o fato de que o direito toma como *sujeito* tão somente determinadas individualidades. E que esse organismo só está disposto a ingerir as individualidades não-cisgêneras através da violência.

Afinal, o que é, se não violência, admitir uma subjetividade somente se a pessoa estiver disposta a amputar-se? O que é, se não violência, somente registrar uma subjetividade *se e na medida em que* satisfatoriamente performe as ficções hegemônicas que inventam o gênero e a humanidade? E é desse modo de funcionamento que enxergamos também como os trânsitos permitidos pelos corpos inscritos em modos de “passabilidade” no cisheteropatriarcado racista são autorizados para dificultar insurgências. Os trânsitos de passabilidade embora frequentemente vistos como organização de privilégio são, em si mesmos, processos de violência e estão limitados, ainda que nela esbarrem, à fronteira da *zona do não ser*. Ainda que se perceba a “passabilidade” – seja em termos raciais, em identidade de gênero ou em orientação sexual – como uma rota de escape de um viver que tem a violência como regra, há que se vê-la como, em muitos momentos, um processo também violento de negociação de aspectos da própria identidade em nome de uma proteção em relação a determinadas agressões e em busca da partilha de alguns privilégios.

Retomando as considerações de Vergueiro e as questões que emergem da história de Alice, temos que as restrições ao direito ao nome, elemento tão profundamente essencial à identidade, seriam “uma forma de produção da ininteligibilidade e invisibilidade de pessoas trans” (Vergueiro, 2015, p. 137). Fica visível, ainda, que não há

apenas uma limitação do aparato jurídico em lidar com aqueles abaixo da linha de humanidade, mas que a limitação que demarca a linha de humanidade é desenhada, diversas vezes, por esse aparato.

A autora nos conta que, diante da possibilidade de solicitar a alteração, Alice decidiu pesquisar a respeito de como a questão vinha sendo tratada pelo Judiciário, ocasião em que encontrou uma publicação jornalística com o título “Transexual conquista direito de alterar o gênero no registro civil sem cirurgia”. Alegre com a notícia, decidiu ler os comentários da publicação e deparou-se com o seguinte:

Isso é falsidade ideológica.

Vai ele casar-se e comprar propriedades e assinar contratos com uma identidade falsa? Ou seus eventuais associados deverão exigir que ele se dispa ou faça um teste genético para provar quem é?

De todo o jeito, nem a castração altera o sexo do indivíduo, apenas o deixa sem condições de reproduzir-se. O sexo do indivíduo faz parte de todas as células de seu organismo, e não pode ser alterado, a menos que ele morra e seus tecidos se decomponham fisicamente.

Tais documentos proclamarão uma mentira como se fosse verdade.

Essa exigência é típica de uma mentalidade criminosa e estelionatária.

Os hábitos sexuais de uma pessoa são de seu foro íntimo, de sua vida íntima e pessoal, nada têm a ver com sua identidade civil e legal, ou com sua realidade biológica. É espantosa a influência do Crime Organizado dentro de nosso Judiciário!

Já ninguém poderá confiar na credibilidade dos documentos civis de ninguém. Pode dizer que é homem, e é mulher. Pode dizer que é brasileiro, e é marciano. Pode dizer que é engenheiro, e é transformista. Pode dizer que é solteiro, e pode ser bígamo. Que é proprietário, não o sendo.

E tudo para quê? Para satisfazer a fantasia de alguém que não cresceu, e vive no mundo da fantasia? Não, para desmoralizar e liquidar com a segurança de nossos registros públicos. Nem mais em atestados de óbito poderemos mais confiar. Que dizer de escrituras de imóveis, testamentos e assemelhados! É o desmonte do Estado de Direito brasileiro. Pela porta dos fundos. Que diz a OAB a tudo isso? E as faculdades de Direito?

E se algum esquizofrênico declarar-se como a reencarnação de Napoleão Bonaparte? Os cartórios vão satisfazer seu delírio, apenas para deixá-lo contente?

Mas que espécie de país é o nosso? (Vergueiro, 2015, p. 138)

Não surpreende que o movimento de repulsa registrado na manifestação utilize dois mecanismos centrais que denotam como se espera que o direito mantenha a higidez do cisheteropatriarcado racista. O primeiro deles, que salta aos olhos, é a perspectiva de que a atribuição de direitos à população não-cisgênera figura como transgressão à ordem jurídica. Isto fica explícito na presença de registros criminalizantes como “isso é falsidade ideológica” e “é espantosa a influência do crime organizado dentro de nosso Judiciário!”. Além, é claro, de se equipará-la a um atentado à sacra segurança jurídica, quando se fala

que “já ninguém poderá confiar na credibilidade dos documentos civis de ninguém”. A possibilidade de que pessoas transgêneras escolham o nome é colocada como um obstáculo cabal a realização de negócios jurídicos no país.

O segundo consiste no olhar patologizante, como se permitir a escolha do nome e sua alteração em registro público signifique dar fé pública a qualquer delírio arbitrário de quem não está em pleno gozo de suas faculdades mentais. O gênero, como visto em capítulo anterior, é atributo de pessoas humanas, assim como direitos humanos. Por outro lado, a registrar a potência que reside na *zona do não ser*, apesar do contato com aquela fala absurda e com o próprio procedimento do mutirão realizado pela Defensoria Pública do Estado da Bahia, Viviane Vergueiro escreve que “Alice parecia bem maior que tudo aquilo, e apesar de tudo aquilo ainda se fazer necessário para nossas existências serem minimamente reconhecidas” (Vergueiro, 2015, p. 139).

Um ponto ao qual a autoetnografia dá concretude diz respeito à força opressora das ficções de gênero. A ideia do que corresponde o “feminino” impõe sobre mulheres transgêneras e travestis determinados padrões corporais, afetividades e desejos. Trata-se de imposição que se coloca também sobre mulheres cisgêneras e que as oprime tanto quanto se afastem desse modelo normativo. Que traços, que corpo, que curvas, que postura, que jeito de sentar, de andar, de falar, de se portar, quais características são femininas e fazem de uma mulher uma mulher? Enfatizo a compreensão de que, para Vergueiro (2015, p. 140), “a obviedade de nossos gêneros deve residir em nossas autoidentificações e pertencimentos socioculturais, e não em nossos alinhamentos normativos a padrões corporais e estéticos”. É a resposta violenta à sombra de morte que o cisheteropatriarcado racista desfere contra a *zona do não ser* (Fanon, 1968).

O trabalho de Vergueiro também denota como existe um esforço do olhar colonial em homogeneizar a *zona do não ser* e, na experiência de Alice, nos descreve uma situação em que isso acontece:

Alice foi chamada para uma reunião, para que contasse sua história e para que se pudesse, a partir daí, construir a fundamentação jurídica para sua ação de retificação de nome e gênero. Tendo sido chamada mais ou menos no mesmo período que ela, compartilhamos nossas experiências acerca destas reuniões: em vários momentos, notamos como se pressupunha em nós uma certa narrativa de vida, sendo as eventuais inadequações às normatividades de gênero desde a infância, relações disfóricas com o próprio corpo e outros aspectos o centro das questões que nos faziam (Vergueiro, 2015, p. 141)

O registro de Viviane Vergueiro (2015) a respeito da audiência relativa à sua própria ação judicial e àquelas em que participou na qualidade de testemunha escancara

o que já venho afirmando: estamos falando de relações de poder. Instituições e o próprio direito, como nos ensina Patrícia Hill Collins (2000), integram o domínio estrutural, uma das arenas em que o poder se manifesta. Em suas palavras fica latente como todo esse procedimento, ao qual se reveste de neutralidade, consiste em uma brutal violência que busca materializar uma espécie de aniquilação que é morte, embora não literal. Transcrevo os excertos de sua audiência, publicizados pela própria autora, constantes no Termo de Declaração por ela prestado à Defensoria Pública Especializada na Proteção aos Direitos Humanos, em 10 de dezembro de 2014:

Que, entre as primeiras perguntas da Juíza, foi indagada sobre o momento da vida a partir do qual a declarante passou a se identificar como Viviane e como teria sido esse processo de identificação, ao que foi respondido que fazia aproximadamente cinco anos e, posteriormente, relatou sobre as suas vivências durante o período em que residiu em Toronto, no Canadá, tendo sido aquele um marco importante nesse seu processo de identificação; Que a [defensora] perguntou, então, como teria sido sua infância e adolescência e se a declarante já apresentava algum vislumbre dessa identificação nesses períodos de sua vida, e a declarante respondeu com relato de que, particularmente a partir da adolescência, teriam surgido algumas inquietações de gênero e que, em dado momento, veio a se identificar como uma pessoa crossdresser. Que a promotora [...] iniciou portentosas reflexões sobre como era preciso ter cuidado nesses processos de alteração de nome e sexo em documentos oficiais e, fazendo referência a exemplos midiáticos e a construções estereotipadas de conceitos como travesti e transexual, argumentou que deveria haver muito cuidado para que não se banalizassem tais procedimentos e que somente 'transexuais verdadeiras' deveriam poder alterar seus nomes e sexo nos documentos. Que a [defensora], conhecedora da fundamentação do processo da declarante e também das leis, se absteve de fazer comentários a respeito do que disse a promotora. Que, logo mais, foi inquirida pela juíza se foram realizados procedimentos cirúrgicos relacionados à redesignação sexual e se fazia terapia hormonal, ao que foi respondido que essas perguntas, de acordo com o termo de declaração que já estava anexado ao processo, justamente questionava a relevância destas perguntas para o processo em questão e enfatizou que se fundamentava em princípios internacionais de direitos humanos. Que, após responder a esta última pergunta, a juíza iniciou uma reflexão longa a respeito da divisão social do trabalho e de como a declarante, enquanto economista, não estaria em competência para fazer tal tipo de argumentação, assim como que a declarante deveria se ater às perguntas feitas a ela. Que a juíza também mencionou que a declarante já tinha alguém que conhecia das leis para lhe assessorar e apontou para [defensora]. Que, também segundo a juíza, toda fundamentação que a declarante havia feito era bastante conhecida das pessoas que estavam ali, uma vez que sendo pessoas formadas em direito, elas conheciam das leis e não havia nenhuma novidade que a declarante tivesse trazido. Que a defensora [...] não esboçou qualquer reação no sentido de questionar a relevância das perguntas feitas pela Exma. Juíza. Que a juíza reiterou as perguntas e a declarante as respondeu de acordo com a verdade, nada mais que a

verdade. Que respondeu que não realizou a cirurgia e estava em processo de terapia hormonal; que a juíza perguntou se a declarante estaria em acompanhamento de algum profissional de saúde, [...] bem como se ela teria um laudo psicológico que versasse sobre a sua identidade de gênero. Que a juíza, então, demonstrando certa impaciência, enfatizou a importância do laudo psicológico para que ela pudesse tomar uma decisão. Que a [defensora], respondendo à Juíza, comentou já haver dito para 'ele', fazendo referência à declarante, sobre a necessidade do laudo psicológico. [...] Que, posteriormente, a promotora [...] considerou relevante perguntar sobre a sua orientação sexual e os relacionamentos afetivos e sexuais da declarante e foi respondido pela declarante que apesar de questionar a relevância e a pertinência de tais perguntas, responderia de bom grado e boa-fé que se considera uma mulher bissexual e que, atualmente, está em um relacionamento lésbico. Que a [defensora] não se pronunciou sobre a pertinência das perguntas da promotora. Que a juíza encerrou a audiência, forneceu a lista de documentos que seriam necessários para a sua decisão e colheu as assinaturas das pessoas presentes (Vergueiro, 2015, p. 143-144).

No entanto, as evidências do jogo de poder e do caráter violento desse processo foram omitido no documento oficial que registra o que ocorreu naquele evento: a ata da audiência. Transcreve-se:

DEPOIMENTO PESSOAL DO AUTOR – DOUGLAS TAKESHI SIMAKAWA, qualificado na inicial. Às perguntas formuladas pela MM. Juíza respondeu: que aos vinte e cinco anos, quando estava com atividade profissional em auditoria interna em uma empresa de mineração no Canadá, na cidade de Toronto, lugar onde se sentiu com mais liberdade para se identificar como mulher trans. Que até então, vestia-se e tinha uma vida hetero, até pela própria resistência de sua família conservadora, mas, desde os treze anos eventualmente vestia-se como mulher 'crossdresser'. Não fez cirurgia e nem pretende submeter-se. Às perguntas da Promotora, respondeu: Que ela tem uma preferência bissexual e que na atualidade ela se relaciona com uma mulher. Que seus pais não tinham conhecimento de que o autor vestia-se eventualmente como mulher. Que tem duas irmãs menores, com quem se relaciona muito bem. Que a sua companheira entende perfeitamente a sua identidade enquanto mulher. Às perguntas da Defensora, respondeu: Que começou a vestir-se aos treze anos, eventualmente, como mulher, na condição de 'crossdresser'. Que sua família lhe dá apoio financeiro, porém tem resistência em aceitar sua condição. [assinaturas]

Pela MM Juíza foi dito que: Deve a parte, no prazo de 30 dias, apresentar as certidões de feitos ajuizados no âmbito estadual e federal, certidões de protesto de títulos. Deve também, submeter-se à avaliação psicológica (Vergueiro, 2015, p. 144-145)

Neste – e em outros momentos registrados pela autora em sua autoetnografia – percebe-se uma indisponibilidade de escuta à pessoa que, na ocasião, desafia a cisgeneridade, com sua própria existência, e ao cisheteropatriarcado racista, ao perseverar nela. Remete-nos ao emblemático trabalho de Spivak (2010) que ao indagar se pode *a*

subalterna falar, explicita a indisponibilidade de escuta à voz em primeira pessoa de quem está na posição de subalternidade pela classe intelectual.

Nas entrelinhas da resposta da juíza a Viviane, quando esta aponta a inadequação de suas colocações, está o fazer valer sua posição de poder e autoridade e uma mensagem sonora que diz “coloque-se em seu lugar”. É interessante como o registro nos remete quase que imediatamente a um ponto destacado por Lélia Gonzalez ao tratar do *racismo por denegação* que é sintetizada na frase do humorista Millôr Fernandes quando diz que “No Brasil não há racismo porque os negros reconhecem o seu lugar” (Gonzalez, 1988a). O que o cisheteropatriarcado racista faz é designar, assentar e engessar posicionalidades, por intermédio de processos de violência espalhados nos domínios do poder.

4.2.2.

“Violência contra mulheres” e “violência racial-genderizada”

Neste subcapítulo, apresento um panorama estatístico concernente a levantamentos a respeito de situações de violência sexual e de violência doméstica e familiar contra mulheres. Aprofundo a pesquisa sobretudo a partir da etnografia produzida por Bruna Pereira (2013), que registra a insuficiência da rubrica “violência contra mulheres” para dar conta de uma série de processos de violência sofridos por mulheres negras. A concepção de “violência racial-genderizada” nomeia a indissociabilidade entre racismo e cisheteropatriarcado e, diante disso, poderia ser considerada uma rubrica que permitisse pensar os processos de violência desferidos contra corpos femininos em outros termos. Esta hipótese, contudo, será problematizada no capítulo subsequente.

No ano de 2016, foram registrados nas polícias brasileiras 49.497 casos de estupro (Lima *et al*, 2017), enquanto que o SINAM/MS registrou apenas 22.918 casos, aproximadamente metade dos casos que foram comunicados às polícias (Cerqueira *et al*, 2018). Considerando a natureza e as circunstâncias que frequentemente circundam o crime de estupro, não é desarrazoado imaginar que ambos os dados representam ainda um universo subnotificado.

O Ministério da Justiça, no ano de 2013, conduziu entrevistas a 78.000 pessoas em 346 municípios com o objetivo de estimar a exposição da população adulta brasileira a ofensas sexuais, sem, contudo, dar contornos precisos ao conceito. Os relatos, portanto, poderiam incluir desde casos de estupro a casos de assédio sexual (Datafolha e Crisp,

2013). Pertinente ressaltar que a pesquisa entendeu que “ofensas sexuais” (21,7% dos casos) figuravam dentre as ocorrências mais frequentes no espaço da casa, ao lado do furto de objetos (53,9% dos casos) e agressões (34,2% dos casos); assim como também no espaço da rua, correspondendo a 23,7% dos casos, ao lado do crime de roubo (49,5% dos casos) e de sequestro (32,1% dos casos). A *Pesquisa Nacional de Vitimação* (Datafolha e Crisp, 2013) concluiu que, nos doze meses anteriores, 0,8% das pessoas entrevistadas havia sido vítima de “ofensas sexuais”, o que redundaria em cerca de 1,2 milhão de pessoas no total (Cerqueira *et al*, 2018).

A permissibilidade e o exercício do poder sobre o corpo feminino pelos homens é posteriormente e discursivamente justificada por meio da culpabilização das agredidas: “pesquisa produzida pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública em 2016 mostrou que 43% dos brasileiros do sexo masculino com 16 anos ou mais acreditavam que ‘mulheres que não se dão ao respeito são estupradas’” (FBSP, 2019, p. 114). O FBSP, buscando aprofundar a análise das condições em que ocorrem crimes de violência sexual, conseguiu reunir dados oriundos dos registros policiais de estupro e de estupro de vulnerável em todo o país nos anos de 2017 e 2018. A amostra totalizou 127.585 ocorrências, das quais 94,7% registraram o “sexo” da vítima e 57,5% registraram a sua cor/raça. Nesse universo de 57,5% das ocorrências levantadas, 50,9% das vítimas eram mulheres negras e 48,5% das vítimas eram mulheres brancas (FBSP, 2019).⁷⁹

Por outro lado, é interessante perceber as disparidades visibilizadas no *Atlas da Violência* (Cerqueira *et al*, 2018), que adotou como fonte dados do SINAM/MS. Enquanto a proporção de casos de vítimas não negras diminuiu entre os anos de 2011 e 2014, quando se estabilizou em 34,3%, de acordo com o Atlas da Violência do ano 2018, o percentual de mulheres negras – aqui compreendidas pretas e pardas – continuou se elevando no período. O documento demonstra que no ano de 2011 as mulheres negras eram a metade das mulheres vítimas de estupro e que no ano de 2016 já correspondiam a 54% das vítimas (Cerqueira *et al*, 2018).

Dados levantados a respeito do assédio de mulheres no ano de 2016 também merecem destaque. A pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (Datafolha e FBSP, 2017) revela que o assédio teria ocorrido entre 43% das mulheres negras (pretas e pardas) e, dentre estas, atingido a marca de 47% quanto as que se autodeclararam da cor preta (Datafolha e FBSP, 2017). Foram levantados dados a respeito

⁷⁹ O registro contra mulheres indígenas foi de 0% e de 0,6% quanto a vítimas de “cor” “amarela”.

de assédios consubstanciados em receber comentários desrespeitosos ao andar na rua e no trabalho, bem como em o assédio físico em transportes públicos. O que se verificou, ao categorizar as informações segundo a raça da vítima, é que “as mulheres negras sofrem em maior proporção todas as modalidades de assédio” (Datafolha e FBSP, 2017, p. 17).

De acordo com a segunda edição da pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (2019), as denúncias mais frequentes de assédio sofridos por mulheres consistiram em: (i) cantadas ou comentários desrespeitosos recebidos na rua (32,1%) e no ambiente de trabalho (11,5%); (ii) assédios físicos no transporte público (7,8%); (iii) abordagens agressivas em baladas (6,2%); (iv) ser agarrada ou beijada sem consentimento (5%); (v) casos em que “tentaram se aproveitar de mulheres alcoolizadas (3,3%)” (Datafolha e FBSP, 2019, p. 20). Esta edição também verificou a vitimização preferencial de mulheres que se autodeclararam pretas em casos de assédio (40,5%) em comparação com as brancas (34,9%).

A segunda edição da pesquisa também verificou a vitimização preferencial de mulheres negras, sobretudo mulheres pretas, em “ofensas sexuais” (Datafolha e FBSP, 2019). Ainda, a indicar a ausência de reconhecimento de respeito às mulheres e o mútuo reconhecimento e respeito entre homens, a pesquisa indica que mulheres solteiras e divorciadas sofrem maior vitimização do que as mulheres casadas (Datafolha e FBSP, 2019).

O Instituto Maria da Penha, em parceria com a Universidade Federal do Ceará e outras instituições, promoveu a *Pesquisa de Condições Socioeconômicas e Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher* (PCSVDF), publicada em 2016 (Carvalho e Oliveira, 2016).⁸⁰ A pesquisa constatou a existência de fortes indícios de perpetuação geracional da violência. Não obstante a alta probabilidade de que apenas algumas formas específicas de agressão sejam reconhecidas pelas entrevistadas como violência bem como de haver lapsos de memória – inconscientes ou não –, 23% das entrevistadas narraram recordar-se de sua mãe sendo agredida na infância ou adolescência. Constatou-se, ainda, que “mulheres negras possuem uma prevalência de 24% na ocorrência de violência doméstica contra suas mães, enquanto as brancas possuem apenas 19%” (Carvalho e Oliveira, 2016, p. 4). Diante disso, o relatório concluiu pela existência de disparidades racialmente determinadas na perpetuação intergeracional do ciclo de violência doméstica e familiar.

⁸⁰ Foram entrevistadas mais de 10.000 mulheres, com idade entre 15 e 50 anos, moradoras das capitais dos estados da Região Nordeste.

Bruna Pereira produziu pesquisa etnográfica⁸¹ a respeito da violência doméstica e familiar contra mulheres negras, entrevistando mulheres que se autodeclararam “negras”, “pretas”, “mulatas”, “pardas” ou se reconheceram como marcadas por sinais físicos que denunciassem sua afrodescendência (Pereira, 2013, p. 20).⁸² Assumiu-se a premissa de que a ideia de “feminilidade”, como tratamos no capítulo anterior, diz respeito a uma construção que tem como referência mulheres brancas e faz frente com a representações sociais e experiências de mulheres negras.

A pesquisa reconheceu também a articulação simultânea entre gênero, classe e raça, no caso de mulheres negras.⁸³ O objetivo central fora investigar o papel da racialidade enquanto constitutiva ou não dessa experiência de violência.⁸⁴ A seleção da pesquisa de Bruna Pereira se mostra ainda mais pertinente para a construção do capítulo anterior porquanto a autora adota como perspectiva a inseparabilidade das dimensões de classe, gênero e raça, como produtoras de processos de violência complexos e diversos, e não assume como premissa a existência de uma posição de hiper-vulnerabilidade de mulheres

⁸¹ Houve três momentos de seleção das entrevistadas. Inicialmente, a autora entrou em contato com Núcleos de Atendimento às Famílias e Autores de Violência Doméstica (NAFAVD) do Distrito Federal, que forneceram uma listagem das atendidas que se enquadravam no critério racial. As entrevistas foram agendadas e realizadas em espaço cedido pelos NAFAVDs. Considerando que, nesse âmbito, eram atendidas apenas vítimas que já haviam realizado a notícia do crime e já tido, desse modo, algum contato com o sistema de justiça, poderia haver uma reinterpretação das violências para centralizá-las no gênero como modo de validá-las diante das instituições (policial e judiciária). Assim, a autora buscou também se utilizar de uma pesquisa que já estava em andamento com trabalhadoras terceiradas da Universidade de Brasília, que indicava a cor/raça das entrevistadas e perguntava a respeito da violência doméstica e familiar. Como essas mulheres estavam em estratos mais empobrecidos da sociedade, tal qual aquelas entrevistadas por intermédio dos NAFAVDs, a autora buscou também entrevistar mulheres com quem ela tinha contato e que fossem de classe média ou alta. Foram entrevistadas, no total, quinze mulheres, tendo uma delas sido excluída em virtude do não reconhecimento da situação, pela entrevistada, de violência doméstica ou familiar. Todas as participantes sofreram violência no escopo de relações heteroafetivas. Interessante notar que ao longo das entrevistas a autora percebeu que marcar o registro “violência doméstica” ou “violência contra as mulheres” por vezes inibia as entrevistadas de discorrer a respeito da questão racial (Pereira, 2013).

⁸² Pereira (2013) destaca que não se ignora a diversidade entre mulheres negras, atentando-se para a existência de representações simbólicas na sociedade brasileira que ocasionalmente alocam em posições sociais distintas mulheres “pretas” e “pardas”.

⁸³ Interessante notar que a autora deixou de realizar uma pesquisa comparativa entre mulheres brancas e negras quanto à relevância da racialidade por duas razões. A primeira delas consiste no fato de que mulheres brancas frequentemente não reconhecem a sua racialidade, tratando a branquidade como um estado racialmente neutro e, portanto, não problematizam em que medida a raça é constitutiva de suas experiências de privilégio/opressão. A segunda deriva da primeira e consiste no reconhecimento de que mulheres brancas já figuram como a referência central em “estudos de gênero” (Pereira, 2013).

⁸⁴ A pesquisa pretendeu investigar se e de que modo o atributo cor/raça informa a violência doméstica e familiar contra mulheres negras. A autora encontrou convergências entre representações sociais de mulheres pretas e pardas e a forma como estas estavam inseridas em situações de violência. Além disso, as entrevistas revelaram que nas dinâmicas racial-genderizadas dessas relações houve relevância da cor/raça dos descendentes gerados. Bruna Pereira (2013) buscou observar se e como a cor/raça das entrevistadas: (i) participava do contexto violento; (ii) aparecia como relevando para os sentidos atribuídos à violência e o modo de com ela lidar; (iii) era mencionada pelos agressores; (iv) aproximava ou distanciava a experiência de mulheres pretas e pardas.

negras derivada da somatória desses âmbitos. A autora assume como premissa que raça, gênero, classe e orientação sexual derivam de estruturas mutuamente constitutivas entre si, reconhecendo o silêncio da academia brasileira sobre a temática em questão.

Em seu estudo etnográfico, Bruna Pereira (2013) buscou lançar luzes sobre a existência de um elo interpretativo entre a experiência da violência (ou a inexistência da mesma) e a vivência recente das entrevistadas. A autora percebeu que a narrativa de experiências de violência passadas frequentemente aludem à casa parental e à família de origem. E que estas experiências produzem, para as entrevistas, uma matriz interpretativa das violências sofridas no presente. Transcreve-se a fala de uma das entrevistadas, com os grifos da autora:

Bruna: Você já havia sofrido violência por parte de alguma outra pessoa de sua família ou pessoa de sua relação íntima?

Michele: Não, só *corregimento* mesmo de meu pai, né?

Bruna: Do pai da senhora? Da mãe não?

Michele: Não, mais era o meu pai que *corrigia* mais, que batia, que gostava de bater... *Quando tava errado, né?* A maneira dele, que ele era da roça, né? A maneira deles *corrigirem*. E ainda bem, né? Que ele corrigiu. Senão eu não seria a pessoa que eu sou. (Pereira, 2013, p. 36)

Pereira (2013) percebeu na fala de Michele o reconhecimento, nas ações do pai, do legítimo exercício de um poder disciplinador. Não só há o afastamento da agressão da rubrica *violência* como a ela se atribui um sentido “benéfico” de ser um instrumento utilizado para moldar-lhe o caráter. Nesse sentido, afirma que “o pai encarna legitimamente a figura masculina ‘depositária da lei, da regra e do poder’” (Pereira, 2013, p. 36). Michele inscreve a violência que sofre do companheiro em registro distinto, da violência, por não ter o legítimo uso do poder disciplinador. A existência de registros distintos a depender da relação de poder encarnada no laço entre vítima e agressor(a) é aprofundada nas entrevistas conduzidas por Pereira com outras participantes. Veja-se as falas de Fabiana e Simone:

Bruna: Você acha que tem alguma coisa a ver o fato de você não ter apanhado antes com o fato de não aceitar a situação de violência?

Fabiana: Tem. Fez e muito. Porque assim, eu me senti humilhada, né? *Meu pai não me bateu, né?* Agora vem uma pessoa que não tem nada a ver me bater. Aí eu senti muito humilhada, mesmo.

Simone: [...] e meu pai também nunca ter levantado a voz nem a mão pra mim, é um dos motivos assim pelo qual eu não aceitava... Até hoje, não aceito que nenhum homem levante a mão ou a voz pra mim. [...]. Se meu pai nunca fez isso, por que é que uma pessoa que é estranha à gente... *Por mais que seja marido, a gente aceitou, é uma pessoa estranha. Não teria direito nenhum.* (Pereira, 2013, p. 38)

O que os relatos demonstram é que o reconhecimento da posição de exercício legítimo de poder pelo(a) agressor(a) filtra o reconhecimento da situação enquanto violência ou sob outra rubrica. Nas visões de Simone e Fabiana, o fato de a pessoa que estaria investida de legitimidade para a agressão (o pai) não tê-la feito é demonstrativo da falta de legitimidade do exercício desse poder pelo companheiro, que dele, ao seu ver, não estaria investido. Assim é que mesmo quando não houve a submissão à violência familiar durante a infância ou adolescência, a sua (não) vivência se revela informar o registro de agressões futuras em relacionamentos afetivos das vítimas. De se notar que “Simone menciona uma associação direta entre a figura paterna e outra figura masculina. Ela entende ser inaceitável não que qualquer pessoa levante-lhe a voz ou a mão, mas que um *homem* o faça” (Pereira, 2013, p. 39).

O que todas essas situações fazem emergir também é a instituição do modelo de família nuclear como uma arquitetura que assenta e configura relações de poder. A importância dessa arquitetura fica evidenciada na experiência de Fernanda, cuja figura pretérita de violência fora a mãe:

Fernanda: Meu pai nunca foi de me bater. Se ele tiver me dado uma surra, foi muito. Minha mãe, sim. Até hoje, se eu responder, ela me deixa roxa. Até hoje.

Bruna: Você vê alguma relação entre a violência sofrida no passado e a violência de agora?

Fernanda: Tem. Porque a mãe da gente acha lugar pra bater, os outros não. Bate em qualquer lugar, não quer saber se machuca ou não. Ela não, ela caçava lugar pra bater na gente. Nunca bateu na cabeça, deu pancada na cabeça, e nem nome feio. Ela preferia dar umas lapadas e não chamar nome feio com a gente. (Pereira, 2013, p. 37).

O companheiro, como alguém que não participara do arranjo de poder da família originária, é entendido, como por outras entrevistadas, como alguém que elas não reconhecem como titulares do exercício legítimo do poder que autorizaria a agressão com fins punitivos ou disciplinares. Há, no reconhecimento da legitimidade da agressão da mãe, a sua efetivação como resposta ao desafio de sua autoridade. O que se observa, também, é a preocupação da mãe em não “abusar do poder” com o cuidado na escolha da parte do corpo em que a agressão será desferida, traço que não é observado no companheiro. A humilhação sentida na violência sofrida pelo companheiro não é registrada nas agressões sofridas pela mãe. Bruna Pereira então observa:

Que neste caso seja a mãe, e não o pai, a figura disciplinadora é um claro indício da conveniência da utilização do conceito de gênero para a abordagem das situações de violência. A possibilidade de que a mãe de Fernanda encarne o poder disciplinador tanto faz referência a um poder derivado da função materna, que responde pela gestão do lar,

quanto à encarnação do poder disciplinador – essencialmente, masculino no mundo patriarcal. Afinal, embora a estrutura de gênero suponha a existência de posições que fazem referência ao masculino e ao feminino, essa mesma estrutura permite que homens e mulheres circulem entre elas, podendo ocupar ambas as anatomias, a de fêmea e a de macho, o lócus masculino de poder de acordo com as circunstâncias (Pereira, 2013, p. 38)

Desnecessário dizer que não destaco o excerto acima para desvirtuar uma exceção que confirme a regra, mas para evidenciar a complexidade existentes nos arranjos hierárquicos em que estão entremeados os processos de violência. A crítica à centralidade no gênero em pesquisas acerca de violências contra mulheres encontra ainda de outra percepção ao longo da pesquisa da autora. Durante as entrevistas, Pereira (2013) registra ter percebido a inibição das participantes em tratar da questão racial quando a entrevistadora se apresentava introduzindo a temática da “violência de gênero” ou da “violência contra mulheres”.

Esses registros disparavam nas informantes uma centralização da narrativa em torno do gênero, compreensível diante do trato hegemônico da problemática e de sua validação social e institucional ter sido construída em torno da categoria. A saída encontrada para favorecer a fala livre, resultando em maior abertura das participantes em discorrer sobre a questão racial, fora apresentar a pesquisa como a respeito das relações afetivas de mulheres negras, deixando de mencionar que a “violência de gênero” ou a “violência contra mulheres” eram os temas centrais da pesquisa. As considerações da autora no excerto supracitado nos remetem, também, ao diagrama traçado no capítulo anterior que, em vez de essencializar identidades, confia em uma lente de análise que perceba a posição que determinados corpos são capazes de ocupar na matriz de poder em uma percepção não estática, mas relacional de categorias.

A figura masculina no arranjo familiar primigênio exerce o lugar de maior poder, ditando a ordem, sendo a voz da lei e o titular preferencial do exercício do poder (Pereira, 2013). Por outro lado, ao menos discursivamente, o que se observa na fala das entrevistadas por Bruna é que as mulheres não reconhecem a posição hierarquicamente superior de seus maridos ou conferem legitimidade às agressões sofridas. A imbricação do racismo na estrutura cisheteropatriarcal aparece como constitutiva da violência pretérita sofrida Manuela.⁸⁵ Transcrevo a seguir o trecho da entrevista, com os grifos da

⁸⁵ A autora registra que a autodeterminação racial de Manuela oscila ao longo da entrevista entre “morena clara” e “índia” e que a mesma se apresentara como filha de mãe índia e pai branco (Pereira, 2013).

entrevistadora, e informo desde já que Manuela declarara ser filha de mãe índia e pai branco:

Bruna: Você já se sentiu ofendida ou discriminada por causa da sua cor?

Manuela: Já. Quando eu era criança, assim, moleca. O jeito que meu pai me tratava. Eu sempre era aquela, né? E as outras minhas irmãs eram mais claras. Então, *depois que eu fui crescendo*, que eu fui vendo o jeito que ele me tratava. Porque tudo pra fazer lá em casa, sempre mandava eu. Sempre era eu pra fazer as coisas, né?

Bruna: De trabalho de casa?

Manuela: É, isso. Tudo era eu... Aí era onde era muita briga, do meu pai e da minha mãe, por causa de mim. Hoje eu vejo que era por causa de mim, né? Hoje eu vejo que era por causa de mim. Porque, *não sei se era implicação dele*. Mas se estivesse eu e a minha outra minha irmã sentadas assim, ele mandava eu fazer as coisas. Aí minha mãe já entrava no meio, e daí começava a briga deles. Aí ele sempre se referia... “É, essa sua neguinha não sei o que... Essa sua neguinha não vale bosta!”. Era o jeito que ele falava. [...]. Ele dizia: “Essa sua neguinha não vale bosta!”. “Essa sua neguinha não sei o que!”. E ficava, sabe? E eu fui crescendo naquele negócio... Acho que é preconceito, né? (Pereira, 2013, p. 43)

De se enfatizar que a fala acima somente emergira diante da pergunta relacionada à discriminação racial, não tendo surgido na pergunta imediatamente anterior realizada por Bruna, que inquiria se a entrevistada já havia sofrido violência por parte de alguma pessoa de sua família ou pessoa de sua relação íntima (Pereira, 2013). Esse dado dá ainda maior nitidez ao fato de que a construção da ideia de “violência contra mulheres” em torno do gênero impede o registro de uma ampla gama de violências sofridas por mulheres negras, não obstante figurem estas como as vítimas preferenciais, e universalizam uma perspectiva que se reporta à branquidade. E a racialidade como constitutiva da experiência que fora hegemonicamente nomeada como “violência de gênero” em sinonímia com “violência contra mulheres” fica evidenciada no trabalho etnográfico:

Sobre Manuela, de pele mais escura do que suas irmãs, o pai deposita a expectativa de que fizesse certas coisas, aparentemente solicitações sobre tarefas da vida cotidiana ou do trabalho doméstico. Tais expectativas recaem sobre Manuela, mas não sobre suas irmãs, que têm a pele mais clara. Ao mesmo tempo, o pai baseia suas solicitações constantes no menor “valor” da filha, resultante de sua cor, mais escura: “Essa sua neguinha não *vale bosta!*”. Portanto, não são apenas as condições geracionais e de parentesco (por ser filha) e de gênero (ser mulher) que suscitam tais expectativas, mas a articulação delas com os atributos físicos que remetem a uma pertença racial específica e considerada inferior. Pois tais dimensões, apreendidas geralmente pelo pensamento analítico como categorias distintas, não são separáveis seja no nível da experiência de Manuela, seja na construção de expectativas por parte do pai. (Pereira, 2013, p. 44)

Um ponto a ser salientado é o momento da entrevista em que a questão racial recebe centralidade na fala de Manuela: “a postura discriminatória do pai esteve ainda ausente na fala inicial de Manuela. Ela emergiu pouco depois, quando adquiriu centralidade na narrativa de sua experiência também em sua interpretação de seu passado e de seu presente” (Pereira, 2013, p. 73).

A partir da análise dos resultados obtidos por Bruna Pereira (2013), invoco as contribuições de Grada Kilomba (2019) para a compreensão da violência à luz do que estou propondo neste trabalho. Grada Kilomba argumenta que a centralização do debate da violência em torno do gênero faz com que as preocupações e reivindicações de mulheres negras sejam lidas como específicas e ilegítimas, enquanto as experiências de mulheres brancas “prevalecem como universais, adequadas e legítimas” (Kilomba, 2019, p. 102). Com efeito,

Ao conceituar o gênero como o único ponto de partida da opressão, teorias feministas ignoram o fato de que mulheres negras não são somente oprimidas por homens – *brancos* e *negros* – e por formas institucionalizadas de sexismo, mas também pelo racismo – tanto de mulheres *brancas* como de homens *brancos* –, além de por formas institucionalizadas de racismo (Kilomba, 2019, p. 103)

A centralidade atribuída ao gênero se reflete no registro da violência. Como visto no caso de Manuela, uma ampla gama de situações de violência doméstica, por exemplo, escapam do registro sob a rubrica “violência de gênero” ou “violência contra mulheres” justamente em virtude (i) da invisibilidade que deriva da centralidade atribuída a uma ideia cisheteronormativa e branca do “gênero” como sinônimo do “feminino” ao tratar do problema; e (ii) da produção de uma separabilidade entre as estruturas de poder que instituem “gênero”, “raça”, “classe” e “sexualidade”. Existe, ainda, um processo de assimilação que captura apenas determinadas formas de violência contra mulheres negras na medida em que reforcem as construções que privilegiam a experiência de mulheres brancas, burguesas, cisgêneras e heterossexuais. Destaco a observação de Grada Kilomba:

O gênero tornou-se, assim, o único foco de suas teorias. Feministas *brancas* têm estado particularmente interessadas na genitália e na sexualidade de mulheres *negras* – em questões referentes à mutilação genital ou à maternidade, por exemplo. Esse quadro se explica, por um lado, porque suas experiências com a opressão são focadas na violência sexual e, por outro lado, devido a fantasias sexuais acerca da participação no controle da genitália, corpos e sexualidade de mulheres *negras* (Kilomba, 2019, p. 104)

Da reflexão de Kilomba (2019) ficam visíveis algumas das tramas que, centralizadas no racismo, engendram hierarquias inclusive na luta contra as modalidades

de violência tratadas neste tópico. Ganha sentido histórico, também, a visibilidade conferida a determinadas formas de violência – como a doméstica e a sexual – e as narrativas construídas em torno destas. O discurso clássico em torno destas centraliza a violência produzida em torno da figura das esposas – as *sinhas brancas* na Casa Grande – tratando as tecnologias de controle e violência historicamente produzidas sobre as mulheres negras como especificidades. A apropriação das mulheres negras, de acordo com Carneiro (2001), consistiu em um momento emblemático de afirmação da superioridade masculina branca.

No entanto, a narrativa hegemônica que produz a inteligência – e, consecutivamente, impacta nos modos de produção de levantamentos nacionais – de dados relativos a violências praticadas contra mulheres não assume a centralidade das técnicas de controle e objetificação dos corpos de mulheres negras, desconsiderando o modo como podem ter informado, inclusive, a dominação masculina branca sobre mulheres brancas e a dominação de mulheres brancas sobre pessoas negras. Opta-se, nessa narrativa hegemônica, em preservação de privilégios (parcelas desproporcionais de poder auferidas pela expropriação de outros grupos sociais), por um modelo de não ruptura radical com o cisheteropatriarcado racista. Ao informar o olhar sobre a “violência contra mulheres” com a matriz de poder anteriormente apresentada e com a organização em *zona do ser* e *zona do não ser* o que se percebe é que a violência figura em relações de poder entre pessoas em posicionalidades que se inserem em uma dinâmica de privilégio/opressão relacional.

Retomo, agora, a pesquisa etnográfica de Bruna Pereira (2013). Recorde-se que, ao descreverem situações de violência (ou não violência) em seus núcleos familiares originários, as entrevistadas investiram ao pai a titularidade do exercício de um poder sobre elas que não fora transmitida aos homens com quem se relacionaram afetivamente. Não obstante isso, durante a entrevista, ao discorrerem a respeito das agressões psicológicas sofridas, muitas dessas mulheres descreveram um comportamento que (i) denota que os homens com que se relacionaram se sentiram investidos desse poder e, portanto, *autorizados* a agredi-las psicologicamente; e (ii) as agressões demarcaram a hierarquia por eles instituída em relação às mulheres, não autorizadas às mesmas práticas que eles se sentiam autorizados.

É que as agressões psicológicas se inscreviam, sobretudo, na pretensão de controle do corpo e da sexualidade da mulher, bem como na destruição de uma autoimagem positiva pela mesma. Em suas narrativas, as entrevistadas pontuaram a violência psicológica era sentida mais duramente do que a física, sendo indicada como “violência

maior que apanhar” (Pereira, 2013, p. 46). Transcrevo, a seguir, as falas de Mônica e de Sônia (grifos no original):

Mônica: Aí, depois que eu me separei, eu vim a ter um companheiro. Não era um companheiro, um namorado. Aí, ele [o ex-marido] implica com esse cara. Aí, ele falou pra mim, ele fala que eu estava com o cara durante o casamento. Que o motivo de eu separar foi o cara. Eu falei: “Olha, você tá muito enganado. Você teve outras mulheres e vem dizer pra mim, me acusar, me chamar de vagabunda”... Olha, ele me chamou de vagabunda, piranha, safada, sem-vergonha... De tudo quanto é nome, ele me chamou. Eu falei assim: “Olha, eu não sou nada disso. Eu morei vinte e um anos com você. Agora não vem me chamar de vagabunda e piranha não”. *Aí foi quando eu fui pra delegacia. Que eu não admitia que ele me chamasse daqueles nomes de jeito nenhum!* Aí, até hoje ele fala: “Ah, você é uma piranha, você é uma vagabunda”.

(...)

Bruna: Ele te humilhava?

Sônia: Muito. Demais. Uma vez, ele chegou muito drogado, muito drogado e eu fui reclamar daquela situação, e falei que ele tava com um perfume enjoado, nojento [de outra mulher]. Aí ele pegou e tirou a roupa dele, queimou, e mandou eu tirar a minha também e queimar. Aí ele fez uma fogueira lá no quintal, tirou a roupa dele e botou no fogo, tirou a minha também e botou no fogo. [...]. [Ele gritava:] “Sua piranha, quem tava com macho era você! Tira a roupa que eu vou queimar. Você vai ver o que é que eu vou fazer com a roupa que tá fedendo”. Aí queimou a dele, e depois queimou a minha. (Pereira, 2013, p. 47; 50)

Pereira (2013) registra que, ademais das agressões verbais, o marido de Mônica a agrediu sexualmente. Para a entrevistada, o que fora insuportável e a motivou a romper o processo de violência foram as ofensas verbais e as imagens que elas produziam, atacando a sua respeitabilidade. A autora observa a importância do olhar masculino na expropriação da respeitabilidade da agredida e a constatação, pela mesma, de que esta só poderia ser restituída pelo mesmo. Assim, “a informante procura na denúncia à polícia o recurso simbólico capaz de contrapor-se ao poder legítimo atribuído ao masculino” (Pereira, 2013, p. 48).

De se notar que a legitimidade observada por Pereira (2013) não decorre de uma negociação consciente da agredida na relação interpessoal mas desdobra-se do diagrama de forças produzido pelo cisheteropatriarcado racista. É na matriz de poder que o marido de Mônica encontrou amparo para se sentir autorizado à infidelidade; a violentamente oprimir a esposa diante da mera imaginação de que a mesma poderia estar, e não ele, no pleno controle do corpo e da sexualidade. É que

Como indivíduo completo, livre, que não está confinado à esfera doméstica e que tem livre acesso aos corpos das mulheres, ele teria o direito à infidelidade. Para ele, esta não é uma questão; em nenhum momento sua própria infidelidade é compreendida como um problema. O mesmo não acontece com Mônica que, como mulher e esposa, está

submetida a ele tanto pelo contrato sexual, quanto pelo contrato conjugal. (...) Como supõe Machado e Magalhães (1999), a infidelidade imaginada aparenta ter tanto valor quanto a constatada, constituindo uma razão para o controle de onde e quando ela sai e com quem sai, ou mesmo para a exigência de seu confinamento no lar (Pereira, 2013, p. 49)

A apropriação do lugar de autoridade e controle da mulher, forçado mediante violência, pelo homem, aparece também na fala de Michele:

Michele: Não, ele tinha ciúme até d’eu... Se meu telefone tocava... Assim, porque como eu falei, quando ele foi morar comigo, eu já era solteira, né? Então se o meu telefone tocava, ele pensava que era homem ligando pra mim, né? Aí eu ficava com raiva, né? Xingava ele... Aí às vezes eu saía, e ele chegava, e se ele chegava e eu não estava em casa, aí ele falava que eu já tava era na rua bebendo cerveja. E não era... Era assim, por causa dessas besteiras, né? Se eu tomava uma cerveja, ele não gostava... Acho que ele queria tá dentro de casa. E eu ia comprar... Se ele chegasse e eu estivesse tomando com alguma colega que ele não gostava, era assim... (Pereira, 2013, p. 49)

A posição de autoridade e controle são fortalecidas em contextos em que o homem assume a posição de “provedor” da casa. Isso se dá tanto pela posição de vulnerabilidade em que a mulher é colocada, em virtude de sua dependência econômico-financeira em relação ao companheiro, quanto em razão de o homem estar figurando dentro de uma das imagens socialmente construídas para justificar a posição de dominação do *patriarca*. Cibele e Fernanda narram como a hierarquização era demarcada pelos companheiros:

Cibele: Às vezes ele falava assim um monte de coisa que eu sentia agredida, me sentia ofendida.

Bruna: Que tipo de coisa ele falava?

Cibele: Que eu tava ficando chata, nojenta, porque quando eu era criança eu não tinha, assim, o que eu consegui, o que tinha com ele, né? Que não tinha nem o que comer, que depois que fui morar com ele, mudou, essas coisas desse tipo.

Bruna: Ele te humilha?

Fernanda: Ele fala que a água e a luz que eu bebo, a casa que eu moro, tudo é ele que paga. Que eu tinha que andar nos pés dele. Até hoje ele passa na minha cara, que eu tenho que depender dele porque até hoje a água que eu bebo, a luz com o aluguel, é ele que paga. [...]. Porque é ruim, é doido. Humilha. Ele fala: “Tu pega é o boi! Tu tem que andar aos meus pés, porque a água que você bebe, a luz que te alumeia, o lugar que você mora, tudo depende de mim”, na minha cara. Eu choro! (Pereira, 2013, p. 52)

Nas situações de violência psicológica sofridas por Fabiana e Simone, o emprego da ofensa “vagabunda” aparece não para acusar a mulher de um comportamento sexual que não lhe seria autorizado, mas em relação à categoria trabalho. No caso de Simone, é empregada na cobrança do trabalho doméstico. Não apenas que a mulher o executasse, mas em contextos que colocava o homem como o avaliador e tomador do serviço não

remunerado. O trabalho realizado por Simone era sempre criticado, na cozinha, por exemplo, ele sempre dizia “‘*essa comida tá salgada*’ ou ‘*tá sem sal*’, *nunca chegava ao gosto dele, nada*” (Pereira, 2013, p. 51). O marido de Fabiana, por outro lado, a chamava de “vagabunda” não para cobrar o trabalho doméstico a ser realizado no próprio lar, mas o trabalho remunerado. Essas situações demonstram como, pondo em evidência a classe ou o trabalho, existe uma cobrança às mulheres negras em duas frentes; e que esse processo violento, antes de tudo, objetiva demarcar hierarquias de poder. É o que fica evidente na narrativa de Fabiana (grifo no original):

Bruna: Mas ele chamava a senhora de vagabunda, por exemplo?

Fabiana: Isso aí ele já falou, várias vezes. Falei: “Ah, pode chamar, meu filho. Pode dizer que eu sou, mas eu não sou”.

(...)

Bruna: E a senhora se sentia como?

Fabiana: Me sentia triste. Porque acha que a pessoa não trabalha, fica só dependendo da pessoa. Agora mesmo eu tô parada, né? Eu vivo correndo atrás para procurar um emprego pra mim.

Bruna: Ele dizia isso quando a senhora estava desempregada ou quando a senhora estava trabalhando também?

Fabiana: Não, sempre! *Mesmo que eu tivesse trabalhado.* (Pereira, 2013, p. 53)

A questão do trabalho também aparece na experiência de violência das entrevistadas Dóris e Keila. Dóris relata que sempre assumira a posição de sustento da casa, sendo a “provedora” na relação afetiva em que sofrera agressão. A experiência dessas mulheres revela a assunção de uma postura pelos homens com que se relacionaram de expropriação de suas forças laborais para além da cobrança do serviço doméstico. O trabalho remunerado é inserido na dinâmica da relação em captura pelo processo de violência, não em uma narrativa de libertação e independência. Destaco a fala de Keila:

Bruna: Como era o relacionamento de vocês, antes da agressão?

Keila: No início, maravilha como tudo, né? Ótimo. Ele trabalhava, eu trabalhava... Aí, com o passar dos tempos, ele começou a ver que eu trabalhando como diarista acabava tirando muito mais do que ele, que trabalhava como protético. Aí, daí começou a dizer que estava desempregado, que não arrumava emprego... Eu arrumava emprego pra ele, ele ia, dizia que não era o nível dele aquele tipo de emprego. Entendeu? E assim foi enrolando. [...]. Aí, tá. E quando foi num dia, quando a gente se separou, eu peguei e falei pra ele: “Me fala, por que é que você não quer trabalhar? Porque não é porque ninguém arruma. Porque eu já arrumei pra você, colega seu já arrumou, e você sempre arruma uma desculpa”. “Você quer saber a verdade mesmo? Eu não trabalho porque eu não quero trabalhar. Eu já sou velho!”. Quarenta e sete anos, ele tinha. Aí eu falei: “Ah é? Então você vai sair daqui de dentro agora!”. Aí ele pegou e me deu um tapa no rosto. (Pereira, 2013, p. 54)

A narrativa de Keila revela, ainda, como a agressão física é empregada pelo homem no momento em que ela se posicionara contra ele, empurrando-lhe da posição de dominação/expropriação/autoridade. A inteligência dessas narrativas – de Dóris, Fabiana e Keila – também recebem sentido histórico quando se registra que as três se autodeclararam pretas e que integram estratos sociais distintos.⁸⁶

Apesar do não reconhecimento, anterior, à legitimidade do homem no exercício da violência sobre a mulher como mecanismo de hierarquização e demarcação de seu poder, posteriormente, outra nota aparece na fala de Fabiana. É curioso que, em nível discursivo e aberto, tenha havido por parte de algumas das entrevistadas, o não reconhecimento da autoridade do homem na relação afetiva em oposição ao reconhecimento da autoridade paterna. Por outro lado, ao narrarem situações de violência física e psicológica, aparecem não apenas a percepção de que o homem se investira nessa autoridade como justificações externas (enunciadas por outrem) e até conferidas pela própria mulher à agressão. São exemplos as falas de Simone, que buscava conselhos com o padre a respeito do drama vivido em casa, e a de Fabiana, que traz ressalva a respeito do comportamento da mulher vítima da agressão:

Bruna: O que você fazia então nessas situações? Quando ele ficava violento, quando ele ficava agressivo, mesmo agressão verbal? Você revidava? Você chorava? Saia de perto?

Simone: Não, silenciava. Chorar, chorava. Mas, assim... Falar alguma coisa com ele... Deixava ele falando sozinho. Porque ele já tava bruto... Nem também você sair de perto não é muito bom. Porque aí ele já fala que é um descaso, né? Eu já pensava assim. Então ele falava, e eu falava: “Tá bom, tá bom, você tá certo”. Concordava. Pensava assim: depois quando ele se acalmava, eu chego e falo: “Você falou isso e isso, e não é bem assim, é assim, assim”. Ele já sabia que eu fazia isso. Quando ele sabia que no outro dia eu ia chamar a atenção dele por alguma coisa, ele já saia bem antes de mim. Então não revidava porque... a pessoa já tá ali pronta pra bater, pra acontecer, pra fazer alguma coisa. Se você revida, fica pior. Sempre silenciava e deixava falar. E ia anotando tudo o que ele falava no cérebro. Depois eu ia cobrar.

(...)

Simone: Aí, quando ele me agrediu, eu liguei pra ele [para o padre] e falei que ele tinha me agredido, e aí ele falou pra mim, o padre: “Aí, minha irmã, é o fim. Não existe essa história de homem bater em mulher, não. Você vai procurar uma delegacia e pode pegar as coisas...”. Ele falava assim: “Eu sei que padre não pode falar isso, pra

⁸⁶ Bruna (2013) registra que Fabiana, Dóris e Keila integram, respectivamente, as classes D, A e C. A classificação utilizada tomou como referência os valores e faixas de renda estipulados, à época, pela Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República. Sendo a faixa D caracterizada pela renda familiar *per capita* entre R\$82,00 e R\$291,00, a faixa C, entre R\$292,00 e R\$1.019,00 e a faixa A, acima de R\$2.480,00.

separar, mas também padre não quer levar à morte de uma pessoa. Você vai pra ver se ele conserta...”

(...)

Bruna: Você denunciou as agressões? Se sim, quando decidiu fazer a denúncia?

Fabiana: Denunciei. Pra ver se ele mudava, né? Porque já tava demais. Falei: “Chega!”. *Esse negócio de homem andar agredindo mulher não dá certo não. Se a mulher fosse ruim, ainda ia.* Se a pessoa tá em casa, trabalhando, faz tudo, deixa tudo bonitinho, pra quando o cabra chegar, ainda ter que levar a vara... Aí não dá certo, não. (Pereira, 2013, p. 58-59)

Chama atenção o papel desempenhado pelo padre. De um lado, é uma figura com apelo institucional e cumpre uma cartilha de reprodução de cobrança externa de uma postura de submissão da mulher. De outro, ao ver a possibilidade concreta de um homicídio, como informam as campanhas contra violência doméstica e familiar contra mulheres, assume uma posição que contraria sua função institucional e recomenda a não sujeição da entrevistada. A fala de Fabiana chama atenção por explicitar a existência de uma crença de que existiriam mulheres que poderiam ser *merecedoras* ou *passíveis* da violência, como se sua própria conduta a desse causa. Essa é uma informação que aparece também na fala de Júlia:

Bruna: Então você me disse que o denunciou porque tinha medo dele te matar...

Júlia: Eu também, eu me acho, vamos dizer assim, *eu sou uma mulher trabalhadeira, respeitadora.* Ficar com um homem que tá me batendo, eu não mereço, não. (Pereira, 2013, p. 59)

Essas narrativas lançam luzes em algumas informações fragmentadas nas falas já colacionadas anteriormente. Júlia associa a ilegitimidade da violência a um desfrute do corpo e da sexualidade que não desafia a autoridade masculina. Além disso, novamente a categoria trabalho aparece como relacionada ao processo de violência. Na fala de Júlia, ainda que não expresse, é possível enxergar o afastamento da ofensa “vagabunda” em ambos os sentidos usados pelos agressores de outras mulheres. Passa a fazer sentido como, na matriz de poder, as imagens de controle, ainda que racialmente construídas, são também mobilizadas pelos homens com alguma elasticidade para fins de opressão das mulheres. Além disso, enfatiza-se o sentido da fala de mulheres que relatam terem sido mais profundamente violadas pela sua associação a essas imagens e o ataque a sua respeitabilidade.⁸⁷ Por outro lado, aparece nas seguintes falas de Fabiana e Michele

⁸⁷ Friso que, evidentemente, ao destacar a fala de mulheres que se sentiram mais profundamente agredidas pela violência psicológica do que, no caso, por agressões físicas ou sexuais, não estou, de maneira alguma, a produzir uma hierarquia entre diferentes formas de agressão. Reconheço que cada qual produz danos físicos e psíquicos, sentidos em extensão e grau que podem variar de vítima para vítima.

evidente satisfação na autodefesa e uma rejeição da feminilidade como fragilidade e passividade, o que evidencia não só a resistência dessas mulheres como uma autopercepção distinta da que os homens buscavam lhes impor:

Bruna: Ele tratava a senhora mal, a senhora se sentia tratada como lixo, como uma pessoa inferior?

Michele: Não, nunca me senti, porque eu não aceitava, não deixava. Quando ele vinha... Igual eu tô te falando, quando ele vinha falar as coisas eu também falava, né? Então nunca me senti assim... Sempre fui... *Nesse ponto aí eu sempre tive uma... Como é que fala? ... Um pulso firme. Nunca deixei.*

Bruna: A senhora chegou a procurar ajuda ou a senhora preferiu se isolar?

Michele: Não, não, nós nos separamos, *minha ajuda fui eu mesma que dei um basta*. Acabou, quando terminou, acabou (...)

Bruna: E quanto tempo faz isso?

Fabiana: Tem um ano, já. Eu falei pra ele que, se um dia ele voltasse a me agredir, *eu ia dar umas cacetadas nele* [risos].

Bruna: Como aconteciam as agressões?

Fabiana: Uma vez ele me bateu. Uma vez ele me deu um murro, por cima do meu olho. *Aí eu avancei nele, joguei ele no chão, meti-lhe a porrada nele também* [risos]. *Não vou dar mole pra ele não!* (Pereira, 2013, p. 65)

As falas de Keila e Simone denunciavam a percepção de uma responsabilização social da mulher pela violência sofrida. As vítimas, caso não reajam de maneira específica, percebem que serão informadas de consensos sociais que afirmarão a sua responsabilidade como um meio de *autorização* às agressões:

Bruna: Então, essa vez você falou que ele te deu um soco, mesmo. Teve alguma outra situação de agressão física ou foi só essa mesmo?

Simone: Não, não, foi só essa vez. Não existe essa história de você *deixou* uma vez e *deixar a segunda ou a terceira* não. Por que... *ou você se acostuma...* Eu falo assim: a pessoa errar uma vez, tudo bem, quando a pessoa errar a segunda ou a terceira, já é escolha. Não é bobeira não, é escolha mesmo.

(...)

Keila: Aí ele foi e me bateu no rosto. Se eu não tivesse reagido, eu seria a segunda vítima. Então eu acredito que ele tem o hábito de bater em mulher. Só que ele não se criou comigo porque eu revidei logo, e *a primeira mulher dele não revidou, e ele foi batendo, batendo, batendo*.

Keila: Depois que a gente se separou, teve uma vez que ele foi lá na minha casa. De madrugada. Ele estava sem lugar pra dormir. Sabe quando está muito frio? [...]. [E ele p]edindo se eu deixava ele entrar pra dormir. “Não, você não precisa deixar eu entrar na sua casa, não, eu durmo lá na varanda, lá nos fundos”. [...]. Eu falei: “O problema é seu. Aqui é que você não vai ficar. Porque eu não vou abrir porta pra você não que você tá é de mentira, quer que eu abra a porta pra você vir dormir aqui dentro, e você me mata. Aí a polícia chega e me pega bem aqui morta, vai dizer: ‘Não, não foi arrombada, *ela abriu*’”. (Pereira, 2013, p. 63)

Merece destaque o fato de que, ainda que todas as entrevistadas tenham se autodeclarado negras, as mulheres que apresentaram maior autoidentificação com a necessidade imperativa de serem valentes e de se engajarem no confronto físico direto com os homens, foram as autodeclaradas pretas. É de se notar que nenhuma das mulheres que se autodeclararam pardas relataram terem agredido fisicamente o parceiro (Pereira, 2013). O dado reforça o caráter não estático e dual das categorias produzidas pelas estruturas que compõem a matriz de poder e a existência de dinâmicas relacionais nas relações de poder. O estudo de Bruna Pereira (2013) evidencia a insuficiência de um olhar centralizado em uma perspectiva cisheteronormativa de gênero para a compreensão da violência.

Também dissipam ruídos presentes na visibilização da distribuição de poder desproporcional a figuras masculinas as falas de Manuela, Dóris e Sônia, em que o intermédio de outros homens (no caso, filhos e um novo marido), fora o que fez cessar as agressões:

Manuela: Aí quando foi em 2007, foi a última vez que meu marido veio pra cima de mim. Veio, pra me... Me deu um empurrão. Aí foi onde o meu filho do meio foi em cima dele. Foi em cima dele, deu uma porrada nele... Quase mata ele, assim, asfixiado. Aí era eu e o Fulano [filho] pedindo pra ele soltar. [...]. Aí ele falou: “Olha aqui, pai, é a última vez que o senhor encosta a mão na minha mãe. A última vez. Que eu não sou mais aquela criança que ficava vendo o senhor bater na minha mãe, empurrando minha mãe, não”.

(...)

Bruna: Ele parou de bater?

Dóris: Ele parou, depois que meu filho falou. Aí depois, um dia, quando eu tava até arrumando os documentos pra fazer o curso de enfermagem, ele brigou com meu filho. Quase que se pegaram. Os vizinhos que foram lá apaziguar, senão eles tinham se pegado os dois, brigado feio. Aí, quando é o filho da gente, né? Dói mais que na gente. Eu cheguei, tava meu filho – meu filho tinha 16 pra 17 anos – com as coisas arrumadas, dele. Falando: “Mãe, eu vou embora, morar com a minha tia. É porque eu me desentendi mais o Fulano [padrasto], a gente quase brigou, e eu vou embora”. [...]. Aí o Fulano [ex-companheiro]: “Não, o negócio é o seguinte: você tem que escolher entre eu e seu filho”. Falei: “Escolher? Entre você e meu filho? Não tem sentido”. [...]. Não, Fulano [excompanheiro], o negócio é o seguinte. Não tem escolha entre você e meu filho”.

(...)

Bruna: E quando foi que ele parou de te incomodar?

Sônia: Quando eu arrumei esse meu marido. Enquanto eu não apareci com outro homem na frente dele, ele não me deixou em paz.

Bruna: Você tinha medo de aparecer com outro homem?

Sônia: Eu tinha. Eu tinha medo de aparecer, né? E ele, sei lá, fazer alguma coisa com ele ou comigo. Só que aí, não foi. Foi o contrário. Quando eu apareci com ele, aí deu o basta. Aí ele foi embora de Brasília. Foi para São Paulo. (Pereira, 2013, p. 61-62)

Os relatos evidenciam como do regime de distribuição de poder e violência pelo cisheteropatriarcado racista deriva um pacto implícito de reconhecimento mútuo entre membros de grupos dominantes. O caso de Sônia é que torna isso mais evidente, tendo o afastamento do agressor ocorrido a partir da constatação de que a mulher se vinculara a outro homem.

Vale dizer, não apenas mulheres negras figuram como as vítimas preferenciais das modalidades de violência hoje reconhecidas como “de gênero” como a população negra, em geral, é a parcela mais exposta a algumas das agressões que as constituem.⁸⁸ A pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (Datafolha e FBSP, 2017)⁸⁹, realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública e pelo Datafolha, revelou que a população negra teria presenciado estatisticamente: (i) mais situações de mulheres sendo agredidas por familiares, (ii) situações de mulheres agredidas por (ex)maridos, (ex)companheiros ou (ex)namorados, (iii) homens humilhando mulheres com quem mantém ou já mantiveram um relacionamento amoroso, (iv) homens assediando mulheres na rua. Todas essas circunstâncias denotam a existência de uma exposição substancial e relativamente superior de homens⁹⁰ e mulheres negras a situações de violência frequentemente sofridas por mulheres.

A segunda edição da pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (Datafolha e FBSP, 2019) verificou que mais mulheres declaram terem presenciado situações de violência contra mulheres em que (i) mulheres foram humilhadas, xingadas ou ameaçadas por homens; (ii) vizinhas foram agredidas por (ex-)maridos, (ex-)companheiros ou (ex-)namorados. Os homens, por sua vez, registraram

⁸⁸ O dossiê *Violência Contra as Mulheres: Violência e Racismo*, elaborado pela Agência Patrícia Galvão, compilou dados do balanço do Ligue 180 – Central de Atendimento à Mulher, do Ministério da Saúde, do Diagnóstico dos homicídios no Brasil publicado pelo Ministério da Justiça, do Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil e do Dossiê Mulher RJ (elaborado pelo Instituto de Segurança Pública), todos estes publicados no ano de 2015. O dossiê teve como fonte também os Cadernos de Saúde Pública da Fiocruz publicados em 2014. Da leitura do dossiê se verifica que mulheres negras aparecem como a maioria das vítimas em dados estatísticos relativos a mais de uma modalidade de violência contra mulher: mulheres negras corresponderiam a 58,86% das vítimas de violência doméstica, a 53,6% das vítimas de mortalidade materna, a 65,9% das vítimas de violência obstétrica e a 68,8% das mulheres mortas por agressão.

⁸⁹ A pesquisa foi realizada pelo método quantitativo, com a realização de entrevistas mediante aplicação de questionário e contou com módulo específico de autopreenchimento no tocante a questões de vitimização aplicadas somente a mulheres, que responderam sozinhas a tais questões. A abrangência da pesquisa fora nacional, incluindo cidades de diferentes portes em todas as regiões do país. A amostra total nacional foi de 2.073 entrevistas, sendo 1.051 mulheres dentre as quais 833 responderam o módulo de autopreenchimento.

⁹⁰ Explicito a exposição superior de homens negros não como submetidos às modalidades de violência exercidas sobre mulheres, mas porque, à luz da “espiral de violência” de Martín-Baró (2012, p. 371), entende-se que as ações violentas possuem um efeito multiplicador e desencadeiam processos que dificultam o seu posterior enfretamento.

terem presenciado mais situações de “homens brigando, se agredindo, se ameaçando ou discutindo por causa de ciúmes de uma namorada ou ex-namorada, companheira ou ex-companheira, mulher ou ex-mulher” (Datafolha e FBSP, 2019, p. 12).

Quando pensamos a violência reprodutiva, a violência doméstica e a violência sexual contra mulheres negras, não podemos deixar de considerar a historicidade desses processos violentos e a forma como um legado de técnicas de controle, de tortura e de aniquilação do período escravocrata insistem em se reatualizarem. Com efeito,

Desde a travessia transatlântica, no interior dos tumbeiros e navios negreiros, as mulheres negras são alvos de violência por terem sido, sumariamente, separadas de seus filhos, obrigadas a terem partos análogos aos de animais, fatos que nos remetem à realidade de muitas mulheres negras nos serviços de saúde atualmente (Assis, 2017, p. 5)

O processo de desumanização que acompanhou a escravização forçada da população negra assumira notas próprias no que concerne às mulheres. Seus corpos eram apreendidos não só como mera força de trabalho e instrumentalizados com esse fim, mas também para fins reprodutivos dentro de uma lógica econômica do engenho, para engendrar a posição de fragilidade, pureza e inadequação para o trabalho da mulher branca e para satisfação da lascívia do senhor. Às mulheres negras eram delegadas funções na Casa Grande e na lavoura, seus corpos foram objetificados e introduzidos no tecido social por processos de violência que se desdobraram dentro e fora da Casa Grande. Diante disso, a intelecção dos dados estatísticos recebe sentido histórico e se percebe a existência de uma relação entre os resultados da pesquisa *Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil* (Datafolha e FBSP, 2017; 2019) que assinalou que, enquanto mulheres brancas são majoritariamente agredidas no espaço privado, essa violência é proporcionalmente distribuída, no que se refere a mulheres negras, entre os espaços público e privado.

É de se notar que a emergência de imagens de controle sobre a condição feminina que atribuíram à ideia de “feminilidade” conteúdos substantivos diretamente associados à brancura, outras imagens emergiram para posicionar os corpos de mulheres negras à luz da matriz de poder. A construção de uma condição feminina de passividade sexual, docilidade, fragilidade e sensibilidade jamais dissera respeito às mulheres negras escravizadas. Pelo contrário, um dos consensos que até atualmente produzem violência sobre seus corpos se dá pela construção da imagem da mulher negra como fortes e naturalmente mais resistentes, com uma pré-disposição a suportar a dor, uma vez que tanto mulheres quanto homens negros foram trabalhadores do eito. Daí os números que

mostram a substancial superior exposição de mulheres negras a situações de violência obstétrica. É bem de ver que

A construção histórica do corpo negro feminino é perpassada por uma trajetória de desigualdades e violências, principalmente no contexto brasileiro, com um legado escravocrata recente, que fundamentam a sociedade e suas instituições por meio do racismo. A objetificação e a desumanização do corpo negro são instrumentos da manutenção da ordem e do status quo da sociedade para controlar e dominar estes corpos e delegar os espaços que podem ou não ocupar, definindo as experiências desses sujeitos históricos (Souza, 2019, p. 11)

Como visto no capítulo anterior, o trabalho de Raquel Barreto (2005) expõe que consensos sociais a respeito de corpos femininos são mobilizados de modo assimétrico na sociedade brasileira. Na mesma linha, bell hooks (1992) nos ensina como o processo de idealização da pureza de mulheres brancas; como a construção do mito da feminilidade como passividade sexual e fragilidade de mulheres brancas fora concomitante à institucionalização – no sistema de *plantation* – da prática de brutalização sexual dos corpos de mulheres negras. Tais perspectivas reconfiguram o olhar com que devemos avaliar os processos violentos sobre mulheres, sobretudo à luz da imbricação entre racismo e cisheteropatriarcado enquanto instâncias que estruturam relações de poder. A percepção disto nos recomenda não nos circunscrevermos aos limites intersubjetivos da relação que revela o processo de violência.

Barreto (2005) ressalta que a noção de “fragilidade feminina” não alcançava os corpos escravizados. Explica que a própria ideia de feminilidade que a acompanha estaria relacionada à brancura e à pureza, imagens historicamente dissociadas de mulheres negras. A violência é registrada pela autora como dimensão constante da vida da mulher escravizada, tanto no ambiente doméstico quanto no campo, tendo em vista os avanços do senhor e dos capatazes sobre essas mulheres, bem como a objetificação sexual de seus corpos. Historicizadas, verifica-se que as violências doméstica e sexual contra mulheres negras foram constitutivas das imagens de controle formuladas a seu respeito na sociedade brasileira e do processo de desumanização sofisticado desenvolvido no país.

A demarcação do campo da violência doméstica e familiar contra mulheres vem sendo realizada pelo movimento de mulheres como uma modalidade de “violência de gênero”, centralizando o “gênero” como o determinante das agressões envolvidas nessa forma de violência em virtude de as vítimas serem majoritariamente mulheres. A racialidade destas é tratada, hegemonicamente, como um elemento adicional e somente no caso de mulheres não brancas. Há, ademais, o reconhecimento de se tratar de uma

forma de violência que integra uma estrutura de poder que produz a subjugação do feminino pelo masculino (Pereira, 2013).

É de se notar que a vitimização preferencial de mulheres negras não tem sido levada em consideração como um dado que possa traduzir um aspecto constitutivo das agressões que integram essa modalidade de violência. Não obstante, já se vem advogando que se conceba a violência contra mulheres a partir da racialidade (Carneiro, 2001). À luz dos resultados da pesquisa empreendida nesta dissertação, verifica-se que não basta a existência de um movimento de inclusão da experiência de mulheres negras na luta pela erradicação dos processos de violência contra mulheres, mas a percepção de que é imprescindível tomar nota da *pluriversalidade* de gramáticas de violência que derivam da cisão do mundo em *zona do ser* e *do não ser*. E, assim, pensar o próprio fenômeno da violência, nesse recorte específico, em outros termos, razão pela qual levantei a noção de *violência racial-genderizada*.

Tendo em lembrança a experiência de Manuela, trazida no início deste subcapítulo, bem como as considerações tecidas a partir da experiência das demais mulheres entrevistadas por Bruna Pereira (2013), aponto que a produção de invisibilidades pelo registro “violência de gênero” ou “violência contra mulheres” demanda a adoção de novas perspectivas. Perceber o racismo como constitutivo do gênero e não como algo que adiciona vulnerabilidades é fundamental, por isso, aliando-me a Carneiro (2001), levanto a nomeação *violência racial-genderizada* (Kilomba, 2019) como um instrumento de promoção dessa mudança de prisma. Não se trata de uma proposta que se pretende definitiva, mas de um caminho a ser ensaiado dentro de um processo que passa a pensar e a nomear a realidade vivida em termos que não sejam *desde e para a zona do ser* exclusivamente. No caso de Manuela, fica visível que

Não é exclusivamente a feminilidade, porém a feminilidade imiscuída à ausência da branquitude que a rebaixa, na visão do pai, frente às demais filhas, e que a vincula ao desempenho de tarefas específicas. O que ele enuncia, com suas ordens à filha e com as ofensas que lhe desfere, é a existência de uma hierarquia, de um lugar demarcado para Manuela, e que ele não atribui ao fato de ela ser mulher, a características de sua personalidade ou episódios anteriores. É o fato de ela reunir em seu corpo determinados atributos que remetem às estruturas abstratas de gênero e raça, conjuntamente, que estabelecem a sua posição na rede de relações familiares (Pereira, 2013, p. 74)

A complexificação das relações de poder em configurações que não se desdobram exclusivamente seja pela raça ou pelo gênero aparece na fala de Jade, que integra o grupo das mulheres autodeclaradas pretas:

Bruna: Você já ouviu algum *comentário* sobre raça, na sua família?

Jade: Já, já, já. Já sim. A minha irmã, quando ela teve o primeiro filho dela – é um menino, hoje ele está com quinze anos –, ele nasceu neguinho. Então foi bem... comentado. Foi bem comentado, quando ele nasceu, a respeito disso. *O pai dele fez até algumas críticas, em relação à cor, e tudo.* Aí, quando nasceu a minha filha, a minha primeira filha, ela nasceu branca, branca, bem branca. *E aí saiu esse comentário na família.* A diferença, né, no caso. Nós somos bem parecidas, tivemos filhos tão diferentes. (Pereira, 2013, p. 75)

Nas experiências de Jade e Manuela aparecem o racismo e a expectativa de branqueamento, bem como o dado de que o fato de um homem branco ter relações conjugais com uma mulher negra não o isenta de reproduzir o racismo. A autora percebe inclusive que “quando, no entanto, o/a filho/filha é mais escuro/escuro, o próprio status racial do pai parece então ameaçado” (Pereira, 2013, p. 77). E que “não apenas o/a filho/filha constitui um problema: a mãe, que trouxe ou reforçou na rede de parentesco a cor mais escura e demais traços da afrodescendência, é alvo de críticas” (Pereira, 2013, p. 78).

A pertinência das formulações de Fanon (2008) aparecem ainda em outra reflexão suscitada a partir da experiência de Manuela. Recorde-se que a entrevistada fora enquadrada na categoria das mulheres “pardas” pela autora, tendo se declarado filha de mãe “índia” e de pai branco. O marido de Manuela, por sua vez, “ocupa por sua cor a extremidade mais escura do *continuum* de cores da sociedade brasileira” (Pereira, 2013, p. 80). Ciente da possibilidade de desnível na relação hierárquica produzida pela diferença racial, a entrevistada descreve como o agressor utilizara a possibilidade de acesso sexual a mulheres brancas para inferiorizá-la. Não obstante não pudesse demarcar uma inferioridade racial da esposa em relação a si próprio, quem denuncia na carne mais veementemente as marcas da amefricanidade, a pontua em relação a mulheres do grupo racial dominante e a quem ele poderia ter acesso, ascendendo socialmente. Segue o trecho da entrevista:

Bruna: Alguma vez ele falou alguma coisa da cor da senhora?

Manuela: Não tem como ele falar porque ele é preto mesmo, como é que ele vai me chamar de negra, né?

Bruna: Então ele nunca falou? Falou alguma vez que deveria ter casado com mulher branca?

Manuela: Ele falava que essa mulher que era interessada nele que ela era branca, né? Era enfermeira, e tudo. Que ela tinha estudo e eu não tinha, eu era apenas empregada doméstica.

Bruna: Ele falava então sobre ela ser branca, enfermeira e ter estudo e você não?

Manuela: Falava.

Bruna: Falava então sobre ela ser branca?

Manuela: Falava. (Pereira, 2013, p. 80)

Desse modo, o marido de Manuela, não obstante um homem negro por ela reconhecido como retinto, utiliza a possibilidade de acesso sexual a mulheres brancas como estratégia para garantir uma posição de superioridade em relação à entrevistada. No olhar de Bruna Pereira,

Sua capacidade de sedução de mulheres consideradas racialmente superiores e que, pela ótica misógina e racista, pertenceriam ao grupo dos homens superiores, garante a legitimidade de seu papel masculino (da força, da lei e da superioridade) dentro do contrato conjugal.

(...)

No caso em análise, é o desejo da mulher branca pelo agressor, como passaporte para o status da masculinidade plena, que resolve essa disputa em que gênero e raça estão entrecruzados de forma indissociável. É dela o olhar que assegura ao marido de Manuela o exercício pleno do poder que lhe confere a masculinidade, ali mesmo onde o status inferior de sua classificação racial ameaça-lhe tal posição. Cabe indicar que o olhar da mulher branca não possui, por si só, essa capacidade. Seu olhar adquire apenas porque está atravessado indiretamente pelo olhar realmente importante: o dos homens brancos, de quem essa mulher branca é apenas objeto (Pereira, 2013, p. 82)

O cisheteropatriarcado racista assegura a homens brancos, cisgênero, heterossexuais e burgueses posições de maior poder, privilégio e autoridade. O registro da indissociabilidade dessas estruturas de poder é fundamental na compreensão do modo como homens negros não gozam de privilégio masculino nos mesmos termos em que homens brancos (Kilomba, 2019) e do modo como isso se desdobra em processos de violência a que mulheres são submetidas. Daí porque o caso de Manuela e as reflexões por ele suscitadas reforçam o argumento de se pensar a violência desde o evento racial.

A situação por ela narrada invoca a percepção de Frantz Fanon (2008) de que o olhar do branco produz um esquema epidérmico racial que animaliza pessoas negras e inventa a humanidade como sua autoimagem:

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição.

Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me disseram. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (Fanon, 2008, p. 108)

Ademais, complexifica-a, demonstrando a indivisibilidade do cisheteropatriarcado racista e como sua articulação imbricada foi manipulada pelo marido de Manuela para acessar partilhas de poder na matriz que o permitissem fazer uso de processos violentos

para inferiorizar uma mulher que, teoricamente, ocuparia um estrato racial superior. É aqui que se faz visível também que, não obstante o gradiente de cor violentamente produzido pelo branqueamento no Brasil, Manuela e seu marido ambos residem na *zona do não ser*.

Segundo Gonzalez (1988a), em particular na sociedade brasileira, a inclinação eurocêntrica do movimento feminista guarda relação com mecanismos de opressão racial decorrentes do racismo no país, como o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento da população. A raça é elemento central constitutivo das hierarquias de gênero no país, inclusive porque a ordem escravocrata instaurada fora intrinsecamente cisheteropatriarcal e a relação familiar da Casa Grande sustentada pela exploração racial – e sexual – de pessoas escravizadas. É expressão da articulação dos sistemas de opressão a universalização de uma cultura particular para o conjunto das mulheres sem que se considere todas as implicações de existirem mulheres que habitam a *zona do ser* e outras relegadas à *zona do não ser*. É que esse processo de universalização decorre do negligenciamento da resistência histórica e da memória cultural ancestral de mulheres não brancas (Carneiro, 2001).

Merecem destaque as palavras de Carneiro (2001, p.5)

O poeta negro Aimé Césaire disse que “as duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal”. A utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta.

Considerando que a violência é instrumento da matriz de poder na produção das subjetividades, ela introjeta a *permissividade* tanto nos intermediários quanto na vítima da violência. É a autorização sistemática conferida aos homens para usem de todos os artifícios e métodos inventáveis para assegurar a manutenção e consolidação de uma organização social fundamentada na dominação e exploração de corpos femininos. A matriz de poder fornece ao homem uma série de razões de plausibilidade que fazem com que a ação seja lida não como uma violência mas como uma consequência possível do contexto dos fatos ou das próprias escolhas da mulher. Essas razões de plausibilidade são uma série de afirmações que exsurtem de consensos sociais cuja desconstrução tem sido tarefa contínua do movimento de mulheres.

O cisheteropatriarcado promove, aceita, permite e sustenta a violência masculina contra mulheres bem como encoraja a violência entre homens. De acordo com hooks (1982, p. 105), o cisheteropatriarcado encoraja que os homens canalizem suas frustrações em agressões direcionadas aqueles(as) que não são empoderados pelos sistemas de dominação – como mulheres e crianças, afirma bell hooks. De acordo com a autora,

Muito da violência contra mulheres nessa cultura é promovido pelo capitalismo patriarcal que encoraja homens a verem a si próprios como privilegiados enquanto diariamente os despe de sua humanidade em trabalho desumanizante, e como consequência os homens usam violência contra mulheres para restaurar o sentimento de poder e masculinidade perdidos (hooks, 1982, p. 105).

Conquanto homens brancos tenham logrado introduzir a violência de modo a lhes assegurar privilégios em instituições sociais e consolidá-las, a manutenção dessa ordem dominante só é possível pela contínua imposição e uso da força ou pela exploração capitalista (hooks, 1982). Dentro desse contexto, hooks (1982) pondera que, na opressão contra as mulheres, as tecnologias de uso excessivo da força de homens negros operam de modo semelhante. Afirmo a autora: “enquanto homens brancos demonstram seu “poder masculino” ao organizar e implementar a chacina de pessoas japonesas ou vietnamitas, homens negros matarão uns aos outros, ou a mulheres negras” (hooks, 1982, p. 103-104).

5.

Implicações jurídico-políticas

5.1

A violência como processo social

Não tomo a violência como um ato de agressão que se materializa unicamente em relações intersubjetivas, tampouco assumo a agressão como um ato que deriva de um indivíduo compreendido na dicotomia mente/corpo, razão/emoção. A partir das linhas aqui traçadas, exponho que a violência é mais do que um ato de agressão e que não se circunscreve a um ou outro indivíduo em relações isoladas, mas que se trata da própria racionalidade da matriz de poder.

Não há privilégio sem exploração-dominação. Quem detém o privilégio vê no oprimido a ameaça, conhece os efeitos que a exploração gera no dominado e tem ciência da potência do desejo de aniquilação dos sistemas que estruturam o mundo em *zona do ser e do não ser*. A violência é o processo através do qual a matriz de poder permanece estruturada por sistemas de hierarquização que distribuem privilégios e ônus sociais, que instituem o que é humano, que determinam o que será ilícito ou lícito, e estabelece uma ordem que não registra como violência uma ampla gama de ações violentas exercidas instrumentalmente para reificar tais sistemas.

É com vistas à aniquilação da irracionalidade racista – que impõe um modelo de organização do mundo que busca amalgamar existências múltiplas em *zona do ser e zona do não ser*, comprimindo nesta última os corpos violentamente alocados sob o signo da “outridade” –, que Frantz Fanon (1968) se debruça sobre o tema da violência. Nesta pesquisa, usufruí do olhar de Fanon, somando-lhe algumas contribuições trazidas por Martín-Baró no estudo da violência. Fanon (1968) pensa a violência colonial como o instrumento por excelência de manutenção das estruturas de poder que confinam negros e negras a uma condição de não humanidade, encerrando-os na *zona do não ser*. Em vista disso, trabalha a própria violência como um recurso mobilizável para a ruptura da matriz de poder dentro de sua proposta de descolonização⁹¹. Em termos muito semelhantes, Martín-Baró fala da *violência insurgente* como o uso legítimo da violência.

⁹¹ Assumo a proposta de *descolonização* de Frantz Fanon (1968) não como algo inconciliável ao horizonte *decolonial*, mas como coerente com ele.

Conquanto os sentidos atribuídos pelos autores sejam semelhantes, é importante destacar que a terminologia é distinta. Para Fanon (1968) a imposição da situação colonial é chamada de “não-violência”, é este o instrumento que a burguesia colonialista e racista, aliada às elites colonizadas, utiliza para a manutenção das estruturas de dominação e contenção de possibilidades e potenciais emancipadores surgidos na *zona do não ser*. Faz-nos lembrar do direito em sua autoproclamada função de “pacificação social”. Nas palavras do autor:

No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então se mantinha quieta, entra em ação. Introduce esta noção nova que é, rigorosamente falando, uma criação da situação colonial: a não-violência. Em sua forma bruta, essa não-violência significa para as elites colonizadas que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que elas têm e que se torna portanto indispensável, urgente, chegar a um acordo para a salvação comum (Fanon, 1968, p. 47).

Quando Fanon (1968) fala sobre violência, atribui a ela sentido de potência que se acumula nos corpos desumanizados pela divisão maniqueísta do mundo colonial. É a transformação da energia emancipadora existente da *zona do não ser* em ação que aniquila a estrutura de dominação. Frantz Fanon (1968, p. 25-26) define a descolonização como um processo violento, em que se substitui determinada “espécie” de homens por outra, como um “programa de desordem absoluta”. Trata-se de processo histórico somente inteligível desde o movimento que lhe dá forma e conteúdo. O autor não vislumbra a possibilidade de existência de um estado de transição entre a organização colonial dicotômica e a sociedade descolonizada. A descolonização parte da reivindicação de humanidade pelo colonizado. De acordo com Fanon (1968, p. 26),

A descolonização é o encontro de duas forças congênitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que *fêz e continua a fazer*⁹² o colonizado. O colono tira sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.

E é ao tratar da aplicação da violência nesse sentido que fica evidente que o sentido de violência, para o autor, é o uso da força. Etimologicamente, inclusive, o vocábulo “violência” deriva da palavra latina *vis*, que significa “força”, dizendo respeito “às noções de constrangimento e de uso da superioridade física sobre o outro” (Casique *et al*, 2006,

⁹² Grifos no original.

p. 1). À luz do que já expusemos acerca da matriz de poder, é possível perceber a violência como uma manifestação de poder sobre alguém em posicionalidade desvantajosa, não sendo este exclusivamente físico, portanto. Fanon (1968) explicita, ainda, que as dinâmicas de violência sofrem implicações diretas do capitalismo, na medida em que os esforços de proteção e territórios colonizados não se dá no interesse da vida, mas da manutenção de zonas econômicas que interessem ao capital.

Martín-Baró (2012) trata a violência como um processo social que não apenas desumaniza como também condiciona as relações humanas. Trabalha com o binômio violência estatal e violência insurgente, recebendo esta última contornos que dialogam com os termos com que Fanon (1968) apresenta a violência na qualidade de meio para a descolonização. Martins e Lacerda Júnior (2014) notaram alteração no posicionamento de Martín-Baró quanto ao uso da violência com fins revolucionários. Registram que em trabalhos mais antigos Martín-Baró a admitia como alternativa provisória e como um “último recurso” no enfrentamento das violências produzidas por estruturas de poder, divergindo, portanto, da proposta de Fanon (1968). No entanto, mais tarde o autor abandona as análises que condicionavam esse uso da violência e se alinha ao entendimento de Fanon (1968), tomando a violência/violência insurgente como ação humanizadora em face da violência desumanizadora empregada pelas estruturas de poder.

Martín-Baró (2012, p. 365) toma como referência a década de 1980 em El Salvador para analisar o surgimento e configuração da violência enquanto engrenagem que opera na relação entre a pessoa e a sociedade, em momento constitutivo do “humano”, no qual as forças sociais se materializam através dos indivíduos e dos grupos. Para ele, não é possível pensar a violência de maneira não historicizada, uma vez que ela é atravessada por uma série de interesses que produzem humanização/não-humanização, humanos/não-humanos.

Assim, a partir das lições de Frantz Fanon (1968) e Martín-Baró (2012), faz-se uma leitura da violência como componente intrínseco às dinâmicas da sociedade brasileira. Esta perspectiva permite que não se tome a violência como um ato desviante *a priori*, mas como resultante do pleno e adequado funcionamento de mecanismos de organização e instituições sociais. Concebe-se a violência como um dos processos estabelecidos pelas estruturas fundantes da sociedade brasileira, atravessada pela colonialidade do poder. Nesse sentido, algumas ações violentas não são percebidas como episódicas ou anormalidades, mas como consequência da eficácia de ordens estabelecidas pela matriz de poder. Entendo que

A violência no Brasil só pode ser entendida como processo, como produto de relações históricas. As condições particulares vividas pelo país não só tornam possível a emergência de determinadas formas de violência e criminalidade, mas também condicionam a nomeação e a visibilidade de algumas de suas modalidades - excluindo outras menos visíveis -, o que produz um inventário hierarquizado de expressões desses fenômenos, bem como do grau de reprovação social que lhes é dirigida (Almeida, 2001, p. 5).

A violência é o recurso por excelência de contenção ou eliminação das possibilidades de insurgência, tendo sido pulverizada e sofisticada pelos opressores. As vias de ação violenta extrapolam as agressões, os atos revestidos de intencionalidade. A violência, porquanto processo social estruturante da sociedade, já fora diluída em rotinas, formulários, treinamentos profissionais, procedimentos e uma série de operações capazes de automatizar a sua justificação. E é nesse espriar da violência que a matriz de poder produz uma matriz de dominação (Collins, 2000).

Adotar uma perspectiva histórica, para Martín-Baró (2012), é indispensável para que seja possível compreender os efeitos psicossociais das diversas formas de violência. De acordo com Martín-Baró (2012), o ponto de partida para realizar uma análise a respeito da violência é compreender a sua complexidade: entender que a violência assume múltiplas formas, que os mesmos fatos possuem diversos níveis de significação e diversos efeitos históricos. Isso permite que a violência seja abordada a partir de diferentes perspectivas mas que, necessariamente, serão limitadas, uma vez que constituídas a partir de um ponto de vista específico. Daí que a universalização ou o tratamento de determinada perspectiva/realidade/experiência como absoluta ou totalizante forçosamente produz uma espécie de reducionismo o qual certamente contribuirá para ocultar ou justificar a mesma violência em outras dimensões ou níveis.

Martín-Baró (2012) distingue “violência” e “agressão”. É ponto comum entre o autor e Fanon (1968) o tratamento da violência como o uso da força. Para Martín-Baró (2012) é violência o que obriga o ser a estar fora de seu estado, situação ou modo natural, enquanto a agressão seria a ação que mata, fere ou causa dano a outrem. Desse modo, toma-se a violência como um conceito mais abrangente do que o de agressão, estando esta última contida na noção de violência. É a partir da distinção entre violência e agressão que Martín-Baró começa a dar contornos às ideias de violência estrutural e institucional:

Destas definições se pode deduzir que o conceito de violência é mais amplo que o de agressão e que, em teoria, todo ato ao que se aplica uma dose de força excessiva pode ser considerado violento. A agressão, diferentemente, somente seria uma forma de violência: aquela que aplica a força contra alguém de maneira intencional, é dizer, aquela

ação mediante a qual se pretende causar um dano a outra pessoa. Assim, resulta possível falar de violência estrutural ou institucional, já que as estruturas sociais podem aplicar uma força que tire as pessoas de seu estado ou situação, ou que as obrigue a atuar contra o que sente ou pensa (Martín-Baró, 2012, p. 365-366).

Resta claro, pois, que a discussão travada não diz respeito a agressões institucionais, isto é, não se trata de discutir se uma instituição social tem a intenção de ocasionar dano a alguém. Independe de qualquer intencionalidade constatar que as estruturas de dominação beneficiam alguém, no caso, o grupo social dominante. O que se busca colocar em evidência que a violência é o instrumento por excelência de manutenção da ordem social. À medida que Martín-Baró (2012) explicita as distinções entre violência e agressão percebe-se a subversão dessas noções pelas estruturas de poder. O autor demonstra como o capitalismo atribui sentido valorativo aos termos e lhes distorce a apreensão. Originalmente, tanto violência quanto agressão teriam sentidos negativos: a violência por retirar o ser de seu estado natural e a agressão pela intenção, do executor, em causar dano a outrem. À luz das reflexões de Martín-Baró (2012) ganha nitidez a presença da violência enquanto processo e o seu registro não apenas em relações intersubjetivas, mas institucionais e o seu funcionamento atrelado às estruturas de poder.

Aprofundando a análise, é possível perceber que a violência é definida desde a matriz de poder como o ato atentatório aos seus princípios hierarquizadores:

A dignificação das formas de violência próprias da vida em um sistema capitalista, constitui a consequência de um dos problemas que mais podem ter fundamentado a análise psicológica: sua identificação com a perspectiva do poder estabelecido. Se a violência consiste em aquela força que retira algo ou alguém de seu estado “natural”, como se define esse estado constitui o ponto crítico para a determinação do que é ou não violento. Não se trata simplesmente de dar um nome distinto aos atos violentos que são favoráveis aos próprios interesses; se trata, ao fundo, da própria compreensão do que constitui a violência. Uma genealogia do conhecimento psicológico sobre violência e agressão mostra que, com honrosas exceções, por geral a “matéria violenta” que se tem tomado como objeto de análise tem sido o ato contrário ou prejudicial ao regime estabelecido, a agressão física individual, a violência delitiva ou a violência das massas, assumindo em todos esses casos que seu caráter negativo deriva do dano causado à convivência sob a ordem social imperante (Martín-Baró, 2012, p. 368).

Aqui se desdobram algumas reflexões a respeito de nossa percepção da violência. A primeira delas diz respeito a conceber a violência como um processo que, por meio da força, produz a desumanização. Não é apenas aquilo que retira a pessoa de seu “estado natural”, mas que inventa um “estado natural”, que dita o que é “ser mulher” e, mais do que isso, *quem é* ou não mulher. Perceber esse movimento profundamente violento é

fundamental para compreender a própria limitação das rubricas “violência de gênero” e “violência contra as mulheres” e traçar estratégias de enfrentamento aos processos de violência. A segunda corresponde à relação entre violência e o poder estabelecido, o que faz com que “violência” seja entendida, pela ordem dominante, somente como aquilo que parte do oprimido e não as ações do opressor que reificam a opressão.

À luz das considerações do autor, vê-se que o que se registra como violência, portanto, é qualquer ato subversivo ou contrário à ordem dominante. A consolidação dessa perspectiva⁹³ se dá a partir de estruturas interpretativas específicas, quais sejam: (i) a presunção de que violência e agressão são fenômenos que devem ser explicados a nível individual e intersubjetivo, não a partir da análise de grupos ou instituições sociais; (ii) a crença de que violência é sinônimo do que é prejudicial para a sociedade. Esta última, em especial, é o que faz com que somente se registre como violentos atos que vão contra a ordem estabelecida, abalando-a, não sendo conferido o mesmo tratamento ao ato que reifica as estruturas de dominação.

Haveria ainda uma terceira estrutura interpretativa, que consiste na convicção de que reduzir e reprimir a violência é um objetivo válido e o saber científico, porquanto neutro, poderia ser um instrumento de promoção do bem social. Este último pressuposto se revela falacioso, de acordo com Martín-Baró (2012), quando examinada a realidade histórica, explicitando a quem se pretende controlar e em benefício de quem, com a aplicação do “saber científico” produzido sobre a violência a partir das premissas apontadas.

Martín-Baró (2012) traz a *justificação* como uma chave para compreender a violência. De acordo com ele, “a justificação abre ou fecha o âmbito social à realização de determinados comportamentos violentos, assim como alimenta a intenção de seus feitores” (Martín-Baró, 2012, p. 370). Às ações violentas e agressivas se atribui *justificação* social: se de um lado se reprime a violência quando oposta à ordem dominante, de outro se legitima uma segunda violência contra os que perpetraram a primeira, legitimando-a sob o signo de sanção. A justificação produz aquilo que busca encobrir: a violência enquanto processo social que busca a dominação. Além disso, tende a induzir que se reproduza a própria justificação e novamente a violência. A proposta nos ajuda a perceber com contornos mais nítidos a existência de duas rubricas sob as quais se organiza, qualifica e distribui violência.

⁹³ Martín-Baró (2012) fala da consolidação dessa perspectiva no âmbito da psicologia social com o qual está a dialogar durante a sua obra.

A justificação e seus processos constituintes gozam de proteção conferida pela matriz de poder. Recorde-se que, como coloca Lugones (2014a, p. 58), “o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito”. Vale ainda destacar que

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas). A missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica de gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a generalização dicotomizada dos/as colonizados/as (Lugones, 2014b, p. 938).

A relação de dominação-exploração colonial produziu a colonização da memória e das subjetividades, intervindo e condicionando as noções de si desenvolvidas pelos sujeitos e *sujeitas* colonizadas, as relações intersubjetivas e com a natureza (Lugones, 2014b). O olhar atento de Gonzalez (1982) não deixa escapar como isso se manifesta na sociedade brasileira de modo absolutamente violento:

Como o sentimento de inferioridade é muito forte, sente-se vergonha da indigeneidade e, sobretudo, da africanidade que também estão aí, a construir o pano de fundo de nossa formação sociocultural. Consequentemente, ignora-se tudo sobre essas duas vertentes. E o melhor meio de fazê-lo consiste na elaboração de mitos como o do “brasileiro cordial” e o da “democracia racial”, que acobertam a violência (real e simbólica) com que os sujeitos e os valores representativos da senzala e da selva são tratados. Paternalismo e autoritarismo se entrecruzam em diferentes níveis e formas, como expressões típicas de repressão/recalcamento da cultura dominada. (...) Ocorre que toda essa contenção explode em violência racial quando o negro concreto (preto ou pardo, me perdoe o IBGE) aparece diante das pessoas “civilizadas”. Sua presença é como um testemunho constante a reafirmar que elas não são tão “civilizadas”, tão ocidentais, tão europeias, tão “brancas” quanto querem acreditar. Por isso mesmo, e concretamente, também ele tem que ser tirado de cena (Gonzalez, 1982, p. 139)

A autora ainda complementa nos explicando como este movimento produz a naturalização do confinamento de corpos negros a determinados territórios, o que já refletimos configurar racismo ambiental em outra oportunidade (Almeida, 2016). Sua fala, porém, acende uma conexão com o que fora trabalhado por Fanon (1968) como a cidade do colonizado. A violência enquanto processo social fica visível a partir das lições de Gonzalez (1982) sobretudo quando se recorda que o racismo é a neurose cultural brasileira por excelência⁹⁴ (Gonzalez, 1988b) e que a segregação espacial socioracial (não

⁹⁴ Esta neurose, de acordo com Lélia Gonzalez (1982, p. 140), “se traduz na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social e na imposição de uma educação unidirecionada (europocêntrica ou ocidentalizante) que violenta e desrespeita a alteridade”.

apenas nas periferias e favelas como também no cárcere de prisões ou hospícios), o genocídio e as múltiplas formas de aniquilação de subjetividades e comunidades negras se constitui como modos de não somente afirmar o cisheteropatriarcado racista como de perpetuar o inacabado projeto de construção de uma nação branca/embranquecida.

Martín-Baró (2012) defende que a violência é historicizada, sendo impossível compreendê-la fora do contexto social em que é produzida. Trata-se da percepção do vínculo entre a violência e o que o autor chama de *justificação*. Em última instância, embora destas derivem uma série de produtos – como consensos sociais, pactos e imagens de controle – que “autorizem” determinadas violências, compreendo que, por excelência, as estruturas de poder que (des)legitimam processos de violência são o cisheteropatriarcado racista. Diante disso, amparada no que postula Martín-Baró (2012), revela-se fundamental analisar a violência à luz dos interesses e valores concretos protegidos pela matriz de poder e pelas dinâmicas de dominação que atravessam a sociedade.

Essa contextualização, para o autor, impede que se omita o significado concreto que a violência assume com respeito à totalidade social (Martín-Baró, 2012). A generalização de uma análise da violência oculta, sobretudo, as parcelas de privilégio auferidas pelos grupos dominantes às custas da expropriação e desumanização das pessoas fixadas na *zona do não ser* (Fanon, 2008). Martín-Baró rechaça um entendimento que equaliza a violência proveniente das duas zonas, que afirme, indiscriminadamente, que “violência é violência”:

Não é de surpreender que este tipo de pleito provenha de instâncias sociais que pretendem se situar por cima dos conflitos, e que se encontram vinculadas às forças no poder. Uma coisa é o soldado morto em enfrentamento com forças insurgentes e outra muito distinta é o sindicalista retirado de sua casa, torturado e assassinado por corpos policiais submetidos a um regime. Uma coisa é a ocupação pela força de um prédio público ou de uma fábrica em demanda de reivindicações gremiais, e outra muito distinta atracar aos grevistas ou aos manifestantes com bombas e fuzis automáticos. Por em um mesmo saco, conceitual e valorativo, uns fatos e outros é um mecanismo ideológico que ignora o enraizamento e a natureza histórica dos atos de violência (Martín-Baró, 2012, p. 371)

Martín-Baró (2012) apresenta a *espiral de violência* como um dos pressupostos da violência. A espiral de violência dita que os atos de violência têm um efeito multiplicador, desencadeando um processo que, uma vez inaugurado, tende a se incrementar. Nesse caso, Martín-Baró (2012) entende que a compreensão das raízes da violência pode não ser o bastante para detê-la. Tomada como pressuposto, a *espiral de violência* é um dado

que, para o autor, antecede a própria interpretação do processo de violência, e que pode ser verificado historicamente no caso que esteja em exame. Admite, portanto, discussão a respeito de sua natureza ou eventuais limites, mas não de sua existência.

A violência enquanto processo social intrínseco à matriz de poder é ocultada pela Modernidade/Colonialidade. Esforcei-me em fazer visível, especialmente no capítulo anterior, de que o processo de violência empregado sobre a *zona do não ser* consiste em um meio cujo objetivo principal é distinto da violência em si. Na matriz de poder a violência é *instrumental* e, nessa medida, assume caráter estrutural mesmo quando empregada em relações intersubjetivas. O objetivo final ao qual estou me referindo fora ostensivamente explicitado neste trabalho: é a reificação e reatualização de uma concepção de humanidade moderno-colonial. É a preservação da higidez da matriz de poder e a reafirmação da hierarquia por ela produzida.

Essa significação do ato de violência dispensa, ênfase, qualquer análise sobre intencionalidade ou consciência/compreensão da matriz de poder. Falo da violência em grau estrutural, como processo social. À luz das lições de Martín-Baró (2012), percebida a violência estrutural, seus contornos e definição, torna-se incabível centralizar a análise na intencionalidade. O enfoque central passa a residir no resultado, o que torna visíveis práticas revestidas de assepsia e que, por vezes, sequer têm como intermediário um agente individualizável.

Vale dizer que Martín-Baró (2012) não desconsidera os elementos particulares de uma relação de violência. É certo que elementos pessoais ou particulares relativos a quem executa o ato podem influir no ato violento ou de agressão ou até mesmo constituir a causa primordial da ação. Isto não desconstitui a percepção de que determinada situação de violência figura como processo social de reificação da matriz de poder. É que, se, de um lado, se tem algum elemento particular que não encontra repetição em casos semelhantes. Por outro lado, existem elementos que despersonalizam algumas violências e consistem em desdobramentos das estruturas de poder. Evidência disso é a própria institucionalização de processos violentos que efetivamente despersonalizam relações de violência ao produzi-las em relações que não são interpessoais.

Com efeito, “(...) a institucionalização da violência pode propiciar tanto sua aplicação sistemática mediante mecanismos organizativos, legais e impessoais, como a atividade fria do profissional que assassina metodicamente, não como sociopata, mas como técnico” (Martín-Baró, 2012, p. 373). A matriz de poder produz uma série de valores e normas que torna “justificável” ou “autorizada” a violência e que, inclusive, a

disponibiliza. Isto significa que mesmo em uma sociedade com leis que prevejam punições para atos violentos, existem pactos e consensos sociais que não apenas condicionam como extrapolam o direito e tornam a violência autorizada em outros níveis. O cisheteropatriarcado racista serve de pano de fundo e produz justificações para a violência que condicionam a sua inteligência não apenas pelo sistema de justiça como pela sociedade como um todo. De acordo com Martín-Baró,

A violência exige sempre uma justificação frente à realidade à qual se aplica; e é aí onde a racionalidade da violência conflui com a legitimidade de seus resultados ou com a legitimação por parte de quem dispõe do poder social. O que responde aos interesses do poder estabelecido se encontra já legitimado ou tende a sê-lo. Assim, a justificação desde o poder de um ato violento o legitima e o torna racional no interior do sistema estabelecido. Matar a outra pessoa deixa de ser delito para converter-se em necessidade social tão rápido como essa outra pessoa é definida como inimigo da pátria e seu assassinato é amparado pela autoridade (2012, p. 375).

Na esteira dos argumentos do autor, percebe-se que só é possível identificar a linha divisória que estabelece que uma mesma ação é ou não permitida, será ou não tratada como ilícita pelas instituições, será ou não entendida como de ruptura com a ordem – independentemente do direito positivo – quando se olha para a matriz de poder que rege a sociedade em que a ação violenta é praticada. Isto é fundamental para se compreender o que é eficácia do direito enquanto sistema de ordenação social mesmo quando a ação vai contra o texto jurídico. É que se deve ter em conta o direito como ferramenta que estabelece a legalidade dentro de uma matriz de poder que privilegia uma casta de interesses dominantes.

As relações de dominação-exploração no interior dos sistemas de opressão que compõem a matriz de poder introduzem no tecido social exigências externas e práticas violentas cuja execução são lidas como o funcionamento normal das instituições sociais. A violência contra as “de baixo”, as que estão suportando as variedades de ônus que se convertem em privilégios, estão incorporadas à “natureza da ordem social”. Com efeito, se a violência é processo social estrutural das sociedades *amefricanas* e, em especial, da brasileira, com mais propriedade se pode falar do caráter estruturante da violência historicamente exercida contra mulheres negras na conformação desta última.

A violência é estruturante de cada ordem social em configurações próprias, isto é, em cada organização social há uma conformação que estabelece as condições em que a violência será justificada. O que se percebe é que a justificação legitimadora do ato dependerá muito menos de uma efetiva “racionalidade” atribuível à ação do que da sua

correlação com os interesses dos grupos dominantes. É dizer que a medida que determina se o ato de violência é ou não justificável é a sua contribuição na manutenção ou não de tais interesses. Existe, assim, um vínculo estreito entre a justificação da violência e os interesses dos grupos dominantes.

Perceber a violência como processo histórico traz algumas implicações. Deixa de ser possível trata-la como categoria absoluta e, por isso, passa a ser impossível igualar algumas agressões e ações violentas a outras. A contextualização da situação da violência, do executor do ato e da vítima tornam-se imprescindíveis para identificar o caráter da violência. Outra consequência é, pois, que se põe em cheque a atribuição de um caráter intrínseco à violência. Não se fala da violência em si por si, mas da violência *como* ou *enquanto*.⁹⁵

É de se notar que o ato violento que impôs a escravização de populações africanas ou indígenas no continente americano não tem o mesmo caráter do ato de violência mediante o qual o sujeito escravizado rompe a relação de dominação. Impende inverter a lógica de justificação imposta pelos sistemas de opressão e explicitar que é desumanizadora a violência matriz que instaura a relação de opressão, e não aquela que liberta tanto opressor quanto oprimido, que aniquila a cadeia de opressão. É da violência libertadora que fala Fanon (1968), da violência que humaniza e descoloniza.

Uma vez que o mundo colonizado é estruturado pela violência, somente através desta é que se pode alcançar a libertação política, social e psicológica (Martín-Baró, 2012). Fanon (1968) descreve a descolonização como um processo histórico, necessariamente violento, através do qual é aniquilada a cisão colonial que busca organizar o mundo de forma maniqueísta. Esse processo exige o reexame integral da situação colonial. Não admite um período de transição, de negociação, ao revés, é reclamada, exigida. O processo de descolonização não é a luta por inclusão, por obtenção

⁹⁵ Desvelar a violência como processo social não implica desconsiderar a estrutura do ato violento. Martín-Baró (2012) distingue os atos de violência que possuem uma feição instrumental, ao qual nos referimos, daqueles que têm caráter final ou terminal. A violência estruturalmente engendrada pela matriz de poder é empregada não com a mera finalidade do ato em si, mas como meio para atingir um objetivo. Por outro lado, existem atos violentos em que a ação é um fim em si mesma. O exemplo de Martín-Baró é o seguinte: “Não é o mesmo, por exemplo, assassinar por vingança o rival odiado que tem destruído nossas aspirações, que assassinar o rival que compete conosco e nos impede a realização de nossas aspirações. Em um caso, o assassinato é desejado em si mesmo; no outro, só se deseja a morte como um meio de lograr os próprios objetivos” (Martín-Baró, 2012, p. 372). Também não se desconsidera o que o autor denomina “equação pessoal”. Esta é definida como os elementos do ato explicáveis por características particulares ao seu executor. Elementos pessoais ou particulares relativos a quem executa o ato podem influir na agressão ou informar a causa primordial da ação. Por outro lado, reconhece-se também que a violência pode se despersonalizar por meio de estruturas que distanciam o responsável pela violência de quem está sendo vitimado ou mediante a rotinização profissional da ação.

de status, mas a substituição completa, absoluta, do modelo vigente. Nas palavras do autor: “(...) a descolonização é simplesmente a substituição de uma “espécie” de homens por outra “espécie” de homens” (Fanon, 1968, p. 25).

De acordo com Fanon (1968, p. 26),

A descolonização é o encontro de duas forças congênitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que *fêz e continua a fazer*⁹⁶ o colonizado. O colono tira sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.

Em aniquilação da ordem dominante, a descolonização é, nos termos de Fanon, um programa de desordem absoluta. É a completa negação da supremacia branca. A desorganização social pressupõe a violência como recurso mobilizável. Com efeito, a violência com a qual o colonizado destrói a matriz de poder se dá em outros termos, advém de outro processo, em nada se confunde com a violência colonial:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e do vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonizada se engolfar nas cidades interditas. Fazer explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado. Desmanchar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras se vão abrir vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território.

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. (Fanon, 1968, p. 30).

Essas duas formas de violência apresentam uma distinção crucial. A violência que instaura e consolida a opressão tem como resultado a escravização e desumanização dos envolvidos na ação, produz a instrumentalização de seres humanos e, portanto, desumaniza. A violência que vem do oprimido busca romper essa relação de desumanização e por isso humaniza não apenas a si como também ao opressor. Não é dizer que qualquer ato do oprimido será em si descolonizador ou libertador, haja vista que

⁹⁶ Grifos no original.

também pessoas oprimidas agem, por vezes, segundo o modelo imposto pelos opressores, mas que para caracterizar a violência é necessário olhar para o que ela produz. Há que se perceber que as dimensões a respeito da violência e seus aspectos operam de maneiras distintas, sob lógicas distintas, na *zona do ser* e na *zona do não ser*.

Ao pensa-la *desde a zona do não ser*, Frantz Fanon (1968) nos fala a respeito da violência como ferramenta de ruptura com a modernidade/colonialidade. Nesse sentido, Mariah Rafaela Silva traz exemplo concreto de como efetivamente a violência do “colonizado” desestrutura os diagramas de poder impostos pelo colonizador:

Nesse cenário, o trabalho de Castiel Vitorino é uma boa referência. Seu trabalho busca trazer à superfície de sua obra as “negociações” dos traumas que cortam sua experiência enquanto mulher trans-negra e favelada para conjura-los. Castiel produz uma “estética da cura” cuja micropolítica atravessa as diferentes dimensões dos modos de dominação colonial de seu corpo. Ela conjura o racismo, a transfobia, o preconceito contra a favela e a apropriação de seu desejo, ao mesmo tempo em que produz fissuras no modelo cultural normativo. O trabalho de Castiel efetua a gestão do autocuidado, em múltiplas dimensões, como insurgência transdecolonial. (...)

Nesse sentido, tanto a obra de Castiel, quanto de outros artistas corpo-dissidentes, é uma produção de *violência*, pois produzem rotas de fuga que não se condicionam aos modelos vigentes de visualidade, de episteme, de políticas etc. Nessa engrenagem, a própria gestão do autocuidado, por pessoas “periféricas”, torna-se um gesto de *violência* ou desobediência, uma vez que os gestos pré-definidos moldam inclusive os limites de acesso às estruturas institucionais de cuidado e acolhimento.

Não se trata de uma banalização da violência, mas uma redistribuição dos processos de violência (Mombaça, 2016) uma vez que a violência, ela mesma, é monopolizada pelo sistema, ou seja, trata-se de criar estratégias que desarticulem os modelos sociais previamente estabelecidos para a gestão da violência (Silva, 2019, p. 16)

A matriz de poder de que falo é um tecido artesanalmente fabricado em padrões imbricados, que permite alguma maleabilidade entre seus nós mas que tem suas fibras irremediavelmente inseparáveis por conta destes. O cisheteropatriarcado racista produz situações – posicionalidades – distintas e complexifica a organização moderna da sociedade em *zona do ser* e *do não ser*. Não apenas há duas gramáticas distintas em cada uma dessas zonas como a complexidade das tramas nesse tecido (que é a matriz de poder) diversifica o processo violento à luz da heterogeneidade das zonas. Ainda, há que se ver, à luz do que lecionam Martin-Baró (2012) e Fanon (1968), que a violência que se levanta *desde a zona do não ser* tem, em si, características próprias e um sentido que não se confunde com aquele de viemos tratando ao longo da dissertação (que é o de reificar e manter a higidez da matriz de poder).

Retomo a pesquisa etnográfica de Bruna Pereira (2013), que nos fala sobre o “revide” e as estratégias utilizadas pelas mulheres entrevistadas na busca por romper o ciclo de violência:

De forma geral, as entrevistadas relataram ter buscado ajuda (aconselhamento, abrigo ou proteção física) junto: ao padre, aos/às vizinhos/vizinhas; ao/à psicólogo/psicóloga; aos/às filhos/filhas; à mãe; a um/uma amigo/amiga; à família do marido; e à polícia. Também afirmaram ter apelado a rezas, separação ou ameaça de separação, xingamentos, insultos, violência física contra agressor, bem como a outros recursos mais difíceis de serem classificados, como ligar para a amante do marido ou ainda jogar água em todos os colchões e sofás da casa, para que o marido, ao chegar de madrugada em casa e sob o efeito de drogas, não tivesse onde dormir. (Pereira, 2013, p. 55)

Essas ações eram as que se apresentavam disponíveis e representavam caminhos de autopreservação. Nesse sentido, precisam ser lidas como resistência e à luz de um olhar que complexifica a violência. A agressão física, por exemplo, não tem o mesmo significado e função quando mobilizada pelos homens nos contextos anteriormente narrados que quando mobilizadas pelas mulheres. É o que se vê no relato de Keila:⁹⁷

Keila: Aí ele pegou e me deu um tapa no rosto. E eu não pensei duas vezes: mandei outro na cara dele. Aí ele pegou, me bateu e correu pra dentro do banheiro. Me deu um tapa no rosto e correu pra dentro do banheiro. E eu fiquei super furiosa, sabe? Corri atrás dele, chutei a porta do banheiro, botei a porta abaixo e falei: “Homem não bate em mim de jeito nenhum!”. Entrei lá e já entrei já dando um murro de baixo pra cima. E arreventou a boca dele. E aí ele começou a brigar, e aí fomos lá pra sala, brigando. Aí, quando chegou na sala, estavam meus dois filhos sentados. Aí ele foi, me chutou. Eu peguei e chutei ele. Aí ficou aquele negócio: segura, igual briga de sumô. Ele me chutava, eu chutava também. Aí eu falei: “Sabe de uma coisa? Vou acabar com isso agora!”. Corri lá na cozinha, peguei a faca, voltei, dei uma banda nele, joguei ele no chão, preendi a cabeça dele aqui na minha perna, puxei o cabelo dele, botei a faca no pescoço dele e falei: “Vou te matar vai ser agora! Você sai da minha casa, porque senão eu te mato!”, (Pereira, 2013, p. 64)

O trabalho de Viviane Vergueiro (2015) é revelador da complexidade que emerge ao informar a noção de violência com o pensamento fanoniano (Fanon, 2008; 1967). A negação da cisgeneridade e afirmação de novos possíveis representados em corpos não-cisgêneros se coloca como a violência insurgente, como ruptura com a lei e a ordem que monopolizam a violência e impõem uma divisão maniqueísta de mundo (Martín-Baró, 2012; Fanon, 1968). A matriz de poder produz uma inversão que dita ser legítimo todo

⁹⁷ Trago o relato de Keila não no sentido de apresentar, desde já, a força física como solução violenta à violência desferida sobre a zona do não ser. Não é o escopo desta dissertação apresentar o caminho de destruição da matriz de poder, mas de expor fraturas e possibilidades de explorá-las. O relato de Keila é destacado, sobretudo, para visibilizar que uma mesma ação – a agressão física – pode assumir contornos e sentidos distintos.

processo violento que a reifica e deslegitima as iniciativas de insurgência às estruturas de poder coloniais.

Desnecessário dizer a ausência de anacronismo da referência a Fanon, que segue sendo atual, e cuja perspectiva crítica já pressupunha a insuficiência da mera ruptura da relação de dependência Metrópole-Colônia. Fanon percebia a necessidade de absoluta aniquilação das estruturas e relações de poder, bem como de concepções de conhecimento, que produziam hierarquias raciais, geopolíticas e de imaginário inventadas pela modernidade (Curiel, 2014b).

Há que se ver que quando os colonizadores adentraram o espaço que configuraria a *América Ladina* e lograram impor uma relação de dominação/exploração/conflito colonial, não encontraram uma página em branco e um mundo vazio, intocado, por inventar. Ao contrário do que estabeleceram os colonizadores para justificar suas investidas e atrocidades, a *América* pré-colonial não era um mundo de “mentes vazias e animais em evolução” (Lugones, 2014b, p. 941). Havia um mundo cultural, política e religiosamente diverso e complexo:

(...) entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. Ao invés disso, o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados (Lugones, 2014b, p. 941).

De todo o exposto, clarifica-se a percepção da razão pela qual há que se pensar o gênero sob prisma racializado para compreender o papel que a violência contra mulheres desempenha para a matriz de poder. A normatividade/paradigma de humanidade conectou gênero e civilização a partir do apagamento da ancestralidade, das cosmovisões não eurocêtricas africanizadas e ameríndias, de suas práticas culturais e saberes, extrapolando, portanto, o campo do controle sobre as práticas reprodutivas e sexuais. Daí a necessidade em se pôr viva a categoria político-cultural de *amefricanidade*, dada sua potência na ruptura com os desenhos que partem de hierarquias de humanidade racialmente instituídas. E é de se notar que, na medida em que o Estado fora construído sobre tal paradigma, a possibilidade de se falar em um Estado que seja verdadeiramente democrático de direito pressupõe a construção de uma Teoria *Amefricana* do Estado.

É mais do que urgente rastrear possibilidades de organização que se sustentem em cosmologias e inscritas em termos outros, outrora ou atualmente aniquiladas, ocultadas e/ou invisibilizadas porquanto taxadas de “incivilizadas”, “primitivas”, “arcaicas”, “anacrônicas”, “míticas”, “folclóricas”, “não científicas” dada sua racialização. Há o que se aprender, para fins de instituição de um novo modelo de organização, com aqueles que rejeitaram o Estado (Clastres, 1979). Gonzalez (1981c) nos dá pistas ao afirmar Palmares como uma sociedade efetivamente igualitária e pactuada, desde a origem, no reconhecimento mútuo da humanidade de seus cidadãos.

Não obstante toda a violência desferida desde posições de dominância na matriz de poder colonial, as pessoas que não refletem o paradigma de humanidade não são, tal qual a colonialidade/modernidade se esforça em encerrar, meras invenções. Não são passivamente determinadas pelo olhar do colonizador, a despeito de toda a violência com que este é lançado. Habitam, especialmente as racializadas, homossexuais, transgêneras e não-cisgêneras um espaço de dissidência e resistência em que reside a mais pura potência de aniquilação dessa matriz.

E assim é que, por mais que Lugones (2014b) registre que a resposta colonial à pergunta de Sojourner Truth seja “não”, persiste desde a *zona do não ser* a possibilidade de resposta insurgente que desafia o binarismo maniqueísta colonial e aniquila a invenção de uma humanidade excludente. Há sempre a possibilidade de devolver a negativa, como estamos fazendo, rejeitando a luta pela inclusão em uma categoria que toma por mulher um ser da ordem da branquidade e propondo a nomeação coletiva de modelos de organização que partem de outros termos. Podemos rejeitar a existência de uma mulher, podemos apostar na gramática de inclusão apenas enquanto estratégia provisória e investir, na luta política, no exercício do poder de nomeação. O esforço moderno-colonial de confinamento de nossos corpos na “outridade” é, afinal, a negação a possibilidade de definição do que é ou não a norma.

Em nossa compreensão da violência, a morte pode ser inclusive percebida em sentido mais amplo do que o literal. Há muitos meios de matar sem cessar as funções biológicas que descrevem a vida. Existem múltiplas formas de aniquilação. Assumir a morte em uma aceção heterogênea informa também nossa leitura do matável e da matabilidade. Uma das formas de aniquilação – das mais sofisticadas, diga-se – é impedir a pessoa de *tornar-se sujeito*. É castrar a possibilidade de autodefinição e autonomeação. O evento racial, eis que espinha dorsal da matriz de poder, atua como instância que produz os termos de administração da morte. A compreensão destes termos é facilitada pelo

pensamento de Frantz Fanon (2008) e o que o autor nomeou como *zona do ser* e *zona do não ser*. A cisgeneridade se constitui dentro do evento racial, reforçando a universalização da validade de ficções de gênero binárias e racializadas (da ordem da branquidade).⁹⁸ O corpo recebe significado no contexto das relações de poder (Silva, Souza e Bezerra, 2019). Não há espaço para a ideia colonial de paz: corpo e subjetividade são, aqui, espaços de luta. São territórios de guerra.

Nos processos de violência desferidos contra aquelas que habitam na *zona do não ser*, o cisheteropatriarcado racista é invocado pela sociedade para legitimação e reiteração do *status quo* de dominação, conflito e subjugação de corpos colonizados. Trata-se de um mecanismo de imposição de um modelo de supremacia racial, de gênero e de organização heterossexual dos desejos e das relações. Dessa reflexão exsurge a atenção que se chama para a linguagem, seu papel na invenção de mundos e importância de processos de nomeação. A linguagem é utilizada para cristalizar categorizações, permitir a sua institucionalização e promover modos rígidos de subjetivação que engessem as posicionalidades dos corpos na matriz de poder, limitando as possibilidades de mobilidade e, conseqüentemente, de reorganização do poder e redistribuição da violência.

5.2.

De uma gramática da inclusão a *nomeações* pluriversais

Ao falar de uma matriz de poder colonial, refiro-me ao desenho de dinâmicas e relações de poder que envolvem sistemas de hierarquização social, impondo os termos a partir dos quais as relações serão estabelecidas. A fim de elucidar a conexão entre a ênfase atribuída à possibilidade de nomeação a imposição dos termos em que se dão as relações – sejam intersubjetivas ou para com instituições –, tomo emprestada a metáfora do teatro de marionetes (Mignolo e Walsh, 2018). Em um teatro de marionetes, não é possível ver o marionetista, isto é, quem puxa as cordas e estabelece os termos do *show*. A atenção da audiência – e tudo o que a audiência vê – são as marionetes, seus movimentos e diálogos.

Uma série de noções importantes para a ciência jurídica estariam representadas pelas marionetes, tais como as de democracia, revolução, liberdade e violência. Quem as

⁹⁸ A denotar a racialidade como constitutiva da cisgeneridade tome-se como exemplo o processo cirúrgico de feminização da face. A ideia paradigmática do que consiste o feminino e do que exprime o feminino é branca e o procedimento de feminização tende a produzir aproximações ao fenótipo próprio de mulheres brancas. De se recordar que, à luz da colonialidade, são elas as *mulheres*.

nomeia, define, dá contornos, enuncia? Quem dita o regime com que se inter-relacionam? Quem estabelece sua genealogia e desde onde e quando essa genealogia é estabelecida? Assumir a possibilidade de nomeação significa não dialogar com marionetes, mas romper com o monopólio do marionetista, enxergar as cordas e poder tocá-las. Diante disso, Grada Kilomba (2019) chama atenção para *nomeações*, seu poder e significados.

Um dos centros de poder da Modernidade/Colonialidade para manutenção de suas estruturas de hierarquização social reside, justamente, na possibilidade de nomeação. Explicam Mignolo e Walsh:

A retórica da modernidade que visa persuadi-lo através de promessas de progresso, crescimento, desenvolvimento e novidade de objetos, é composta de três domínios inter-relacionados: primeiro, *um campo de representação*, que fundamenta seu poder na ideia de que signos representam algo existente, e, segundo, um *conjunto de discursos retóricos* destinados a persuadi-lo que o mundo é como o campo da representação diz que é. A crença de que signos representam algo existente é baseada na pressuposição da nomeação universal. Aquele que tem o privilégio de nomear e implantar sua nomeação é capaz de gerir o conhecimento, entendimento e subjetividade. (Mignolo e Walsh, 2018, p. 139).⁹⁹

Se, por um lado, é possível pensar na *amefricanidade* como resultado da resistência e agência de mulheres atuando, inclusive, em uma posição que Patrícia Hill Collins (2016) chama de *outsider within*.¹⁰⁰ Por outro, falo de ter como horizonte a eliminação da atual necessidade-imperatividade que se coloca diante de grupos oprimidos, que se veem compelidos a traduzir suas demandas, cosmologias, modos de saber, ser e viver, em termos e em linguagem confortável à apreensão do grupo dominante. Reconheço que esse processo não só faz com que significados e sentidos originais se percam, dada sua intraduzibilidade, quanto mantém a hegemonia do grupo dominante, elevando seus termos como os únicos possíveis para mediar o contato de diferentes culturas.

Como bem coloca Lélia Gonzalez (1982), pensar um modelo verdadeiramente democrático de sociedade pressupõe partir da multiplicidade. Cabe aqui manter em memória todo o já explicitado quanto a *pluriversalidade decolonial*. Walter Mignolo e Catherine Walsh asseveram que

⁹⁹ Traduzido livremente do original: “The rhetoric of modernity that aims to persuade you through promises of progress, growth, development, and newness of objects, composed of three interrelated domains: first, *a field of representation*, which grounds its power in the very idea that signs represent something existing, and, second, a *set of rhetorical discourses* aimed at persuading you that the world is as the field of representation tells you it is. The belief that signs represent something existing is based on the presupposition of universal naming. He who has the privilege of naming and implanting His naming is able to manage knowledge, understanding, and subjectivity.”.

¹⁰⁰ Traduzida livremente como “forasteira de dentro”.

O que *existe* [grifo no original] depende de como nós fomos programados para nomear o que conhecemos. Portanto, a colonialidade do saber implica a colonialidade do ser; elas se movem em duas direções simultâneas. A colonialidade do ser é instituída pelo racismo e sexismo. Entretanto, se a ontologia é instituída por uma epistemologia que desvaloriza certos seres humanos em termos de raça e sexualidade, deve haver alguma força que sanciona a desvalorização, vez que a desvalorização não é em si ontológica. A sanção vem de seres humanos que se colocam sobre aqueles seres humanos que são desvalorizados e desumanizados (Mignolo e Walsh, 2018, p. 148).

A violência imposta contra negros e negras fora tanto material quanto simbólica, o silenciamento imposto, gravado na carne, fora perpetuado pela negação da possibilidade de participação na composição das categorias que organizam o mundo. Esse processo, hoje automatizado pela Modernidade/Colonialidade e a matriz de poder, fora fixado por intermédio de práticas de subjugação profundamente violentas. A dar concretude ao que ora se expõe quanto os processos e permanências da dominação colonial, destaco a descrição de Grada Kilomba a respeito da *máscara do silenciamento* (grifo no original):

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33)

O projeto colonial se constituiu a partir da negação do próprio projeto e de tudo que ele materializava, gerando a colonialidade como face oculta da modernidade. A perpetuação desse modelo de conformação da realidade social é simultaneamente responsável pela manutenção das relações de privilégio/opressão. Com isso, torna-se possível a construção e propagação de narrativas que tornam violência a insurgência da colonizada/oprimida e legítimas as agressões e processos de violência perpetrados por grupos dominantes. A negação tem função específica dentro dessa matriz de poder racista: a de encarnar na *zona do não ser* tudo aquilo com o que a *zona do ser* não deseja se identificar.

A máscara do silenciamento apresentada por Kilomba (2019) auxilia na compreensão deste mecanismo. A justificativa oficial para a imposição da máscara está

no propósito de evitar que o *sujeito negro* passe a possuir algo que pertence ao *sujeito branco*. Esta narrativa ignora que a propriedade sobre a coisa decorreria do emprego do trabalho, de modo que, nas palavras de Kilomba (2019, p. 34) pertenceriam “(...) “moralmente” à/ao colonizada/o, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo-o numa narrativa que lê tal fato como roubo. “Estamos levando o que é Delas/es” torna-se “Elas/es estão tomando o que é Nosso”. A esse processo de construção de narrativa a partir da inversão da realidade dos fatos a autora chama de negação. Através dessa técnica, passa o *sujeito negro* a ser a representação do que é vil e o *sujeito branco*, a vítima compassiva, mistificando-se a pureza e superioridade brancas.

Como bem explica Kilomba (2019), a “*Outra/o*” é criada como antagonista do “eu” (self) para encarnar tudo aquilo que o sujeito nega em si, a partir de partes cindidas da psique.

Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista como vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “*Outra/o*” como algo externo. O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o (Kilomba, 2019, p. 37).

Prossegue a autora:

Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como *objetos* externos e “ruins”. No mundo conceitual *branco*, o *sujeito negro* é identificado como o *objeto* “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (Kilomba, 2019, p. 37).

De acordo com Kilomba (2019), a identidade da branquitude é construída de forma dependente, exsurge da exploração “da/o *Outra/o*” que, por sua vez, terá a identidade forjada, sob olhar da branquitude, a partir da negação. Nesse sentido é que as lições de Kilomba (2019) alinhada às de Fanon (2008) visibiliza que aquilo que se atribui à negritude dentro da matriz de poder colonial racista não diz exatamente respeito à pessoa negra, mas às “fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser” (Kilomba, 2019, p.

38), com uma descrição da pessoa negra que emana do imaginário branco. Fica evidente, também, a seu ver, a alienação como mecanismo de reforço da dominação colonial:

Poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas *negras* fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da *negritude* às quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como *brancos*, e rejeitar os inimigos, que aparecem como *negros*. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial (Kilomba, 2019, p. 39).

O encerramento de pessoas negras na posição de “*Outra/o*”, seu confinamento em uma “*Outridade*” é o trauma do *sujeito negro*, segundo Kilomba (2019). A experiência do racismo provoca a separação do *sujeito* com qualquer identidade que realmente possua e o priva de qualquer conexão com a sociedade em que vive, inconscientemente pensada como branca (Kilomba, 2019). Kilomba (2019) articula o silenciamento de *sujeitos negros* com o conceito de repressão de Sigmund Freud. A repressão seria o processo pelo qual algo é afastado do consciente (Freud, 1923, p. 17 *apud* Kilomba, 2019, p. 41). Essa articulação nos possibilita compreender de melhor maneira o grau da força da presunção de veracidade que recebeu o mito da democracia racial no Brasil. Mais do que a construção de uma narrativa, existe um processo psicológico impulsionado pela dominação colonial que reforça essa crença e busca sistematicamente silenciar quaisquer vozes que a subvertam.

O que busco fazer visível é que a própria monopolização de *nomeações* radicalizada na universalização de perspectivas, experiências e narrativas euronorcentricas, é violência e que, em sentido fanoniano (1967), não há como desconstituí-la senão pela violenta aniquilação do modelo hierárquico cristalizado na matriz de poder apresentada. Recusar pautar-nos em uma gramática da inclusão, que segue jogando com os termos impostos pela ordem moderno-colonial, trago a ideia de *pluriversalidade* como uma ferramenta que abra caminhos para novos processos de *nomeação* que reposicionem a conversa em nossos próprios termos.

A mistificação da igualdade e a priorização de uma gramática de *inclusão* impõem a pessoas negras novas camadas de desvantagens e coloca pessoas brancas em uma posição que lhes permite confortavelmente se distanciar e não reconhecer o conhecimento por elas produzido, sobretudo quanto a explicitação do racismo. Além disso, permite que os grupos dominantes sigam ditando os termos em que será organizada a vida social e

definindo categorias fundamentais como liberdade e violência. De acordo com Grada Kilomba,

Por assim dizer, esse método protege o *sujeito branco* de reconhecer o conhecimento da/o “*Outra/o*”. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis dessa *história muito suja*, o *sujeito branco* comumente argumenta “não saber...”, “não entender...”, “não se lembrar...”, “não acreditar...” ou “não estar convencido...”. Essas são expressões desse processo de repressão, no qual o *sujeito* resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer (e manter) o conhecido desconhecido. A repressão é, nesse sentido, a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade “desagradável” (Kilomba, 2019, p. 42).

Um ponto a se ter em mente é a atualização da máscara do silenciamento na tomada pelo branco do poder de definição da norma, do saber, do ser. Ao *nomear* a norma, o grupo dominante desumaniza os grupos dominados, uma vez que estes estarão fadados a não refletir um paradigma de humanidade em torno do qual todo o modelo de sociedade é estruturado. O olhar moderno-colonial organiza o mundo *racial* e *genderizadamente* em categorias dicotômicas hierarquizadas: universal/específico; objetivo/subjetivo; neutro/pessoal; racional/emocional; imparcial/parcial; fato/opinião; conhecimento/experiência; teoria/ativismo (Kilomba, 2019). Como bem assinala a autora:

Essas não são simples categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia *branca*. Não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de palavras”, como Jacques Derrida (1981, p. 41) enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina *quem pode falar* (Kilomba, 2019, p. 52)

O processo de dominação-exploração que sucederia a “descoberta do Novo Mundo” tem, de acordo com Maldonado-Torres (2019), relação direta com a monopolização do direito de nomeação. Com efeito, o silenciamento e a aniquilação de outras existências e cosmologias se dá paralelamente a reinvenção do humano dentro de uma escala de humanidade. Nesse sentido, de acordo com o autor, a “descoberta” figura como “um agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classifica-lo e usá-lo para o seu próprio bem-estar” (Maldonado-Torres, 2019, p. 37).

Assim é que se pode perceber que a pretensão de neutralidade e universalidade é uma ficção, a branquidade as invoca como pilares que sustentam um projeto de poder. Não por outro motivo se faz necessário não apenas nomear a racialidade daquelas/es que se escondem sob tais mantos e demandar que assumam suas respectivas posicionalidades na matriz de poder e suas afirmações como situadas. Faz-se necessário também realizar

um giro epistemológico que aniquile o monopólio de definição e nomeação da realidade sob domínio da *zona do ser*. A emancipação só pode ser produzida pela ruptura autônoma de correntes e isto só pode resultar de uma construção desde a *zona do não ser*.

A *zona do não ser*, sobretudo quando pensada diante da potência da violência que dela pode exsurgir, se revela não como um espaço apenas de perda e privação, mas de resistência, insurgência e possibilidade (Kilomba, 2019). Dela emerge a possibilidade de abertura radical, de criatividade, de novos discursos, modelos de mundo, de nomeações e de possíveis. A partir dela, fronteiras raciais, de gênero, sexualidade e de classe são inquiridas, desafiadas, desconstruídas e podem ser aniquiladas. Trata-se não apenas do mundo em que a violência é a regra, mas de um espaço em que se torna possível elaborar perguntas e formulações que desafiam a ordem moderno-colonial e seus discursos hegemônicos (Kilomba, 2019).

Ressaltar a potência criadora da *zona do não ser* não significa romantizar a opressão e muito menos reificá-la como modo de alcançar uma realidade revolucionária. Pelo contrário, significa não realizar uma leitura simplificadora da realidade, que inferioriza aqueles que lá estão como sujeitos despidos da possibilidade de romper com as amarras do poder. Cuida-se de um lugar que experimenta opressão e produz resistência. É nesse lugar de proibição da fala que são inventados gritos, rugidos. Perceber o movimento constante de encerramento em zonas do mundo colonial só se completa com a concomitante percepção da *zona do não ser* como um lugar de possibilidades a tensionar essa ordem colonial ao permanentemente contraditar aquele movimento.

Dentro da matriz de poder colonial, é importante tomar conta que a luta contra a violência especialmente manifestada sobre corpos *genderizados* depende não exclusivamente da superação de uma hegemonia masculina não racializada. É imprescindível a ampliação do escopo da luta para alcançar também as hegemonias da branquidade e da *cisheteronormatividade* (Carneiro, 2001; Curiel, 2009). Não alheia a tal constatação, Carneiro (2001), há quase duas décadas, já advogava no sentido de que o aspecto racial fosse tomado como determinante na caracterização da violência contra mulher, bem como que fosse o conceito de *violência contra mulheres* configurado a partir também das formas de violência sofridas por essa parcela – majoritária – das vítimas. Para Carneiro,

A origem branca e ocidental do feminismo estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres lutem para integrar em seu ideário as

especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social (Carneiro, 2001, p. 4).

A crítica de Carneiro (2001) reforça o ponto de que o potencial do direito, para que funcione como ferramenta estratégica, é aprimorado quando o tomamos não na gramática da *inclusão*, mas da possibilidade de *nomeação*. Extraí-se das críticas de autoras feministas decoloniais e afrodiaspóricas a possibilidade de investir esforços na configuração da categoria desde as experiências (e suas implicações) daquelas situadas na *zona do não ser*. Mesmo porque, na *zona do não ser*, como visto, a violência é a regra. E cito o direito enquanto ferramenta não por ignorar que, na ordem moderno colonial, ele atua no domínio estrutural do poder organizando a violência e tomando como *sujeito* apenas os que residem na *zona do ser*. Menciono-o porque, embora muito ciente que de, como aponta Audre Lorde, em *Sister Outsider*, as ferramentas do Senhor jamais desmantelariam a Casa Grande, ao nos alertar para as armadilhas embutidas no pensamento euronorcentrado, por outro lado, Lewis R. Gordon e Jane Anna Gordon apontam que povos escravizados foram capazes de ir além do desmantelamento da Casa Grande a partir de tais ferramentas:

Há aqueles que usaram aquelas ferramentas, desenvolveram outras adicionais, e construíram casas próprias em solo mais ou menos generoso. É a nossa visão de que a resposta apropriada é seguir seu exemplo, transcendendo em vez de desmantelando ideias Ocidentais por meio da construção de nossas próprias casas do pensamento. Quando casas suficientes forem construídas, a hegemonia da casa do senhor – de fato, *a própria relação de senhoria* – deixaram de manter seu status imperial (Gordon e Gordon, 2006, p. ix).¹⁰¹

Feita visível a colonialidade, perde sentido priorizar uma gramática de inclusão: não se trata, para fins de emancipação dos sistemas de hierarquização social, de buscar incluir o horizonte decolonial em uma miríade de horizontes possíveis. Trata-se, aqui, de buscar modificar os termos da conversa, de abandonar a *zona do ser* como régua de verificação da humanidade e, portanto, de aferição da violência.

Repise-se que, ao desenhar a *matriz de poder*, refiro-me a uma máquina cisheteropatriarcal-racista, capitalista e eurocentrada, que organiza violentamente a sociedade, distribuindo o poder de modo assimétrico. E que, com isso, conforma subjetividades de todos os corpos inseridos nessa máquina. Falar da imbricação dos

¹⁰¹ Traduzido livremente do original: “There are those who used those tools, developed additional ones, and built houses of their own on more or less generous soil. It is our view that the proper response is to follow their lead, transcending rather than dismantling Western ideas through building our own houses of thought. When enough houses are built, the hegemony of the master’s house—in fact, mastery itself—will cease to maintain its imperial status.”

sistemas que a compõem é perceber que deles derivam hierarquizações que produzem múltiplas ordens de subjetividades, distribuindo ônus e privilégios de modo desproporcional; acumulando recursos e capitais de um lado por meio da expropriação destes mesmos recursos e capitais de outro.

Note que não se trata aqui de ter que articular raça e gênero, por exemplo, para visibilizar formas de opressão sofridas na interseção dessas categorias, porque mobilizar o racismo e cisheteropatriarcado é expor que tais sistemas implicam homens e mulheres brancas, homens e mulheres negras, sejam ou não pessoas cisgêneras, lésbicas, gays e tantas outras conformações quanto a ordem do real possibilitar. Construí-la a partir da ideia de imbricação atende a uma posição descolonizadora que preconiza não que se busque equiparar status, mas de aniquilar o sistema de privilégios. Não se trata de considerar que a categoria gênero visibiliza mulher, que a categoria raça visibiliza o negro, mas de considerar como a matriz de poder produz ordens de subjetividades e busca encerrá-las em uma perspectiva binária de mundo. Haja vista que a matriz de poder nomeia a imbricação do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado à luz da colonialidade, abordar a “violência contra mulheres”, por exemplo, deixa também de se referir a um problema lido sob a lógica identidade/diferença e pautado na gramática da inclusão.

Com efeito, reputo que a gramática da inclusão tem sua utilidade como método de intervenção *por dentro* das estruturas jurídico-normativas e linguagens que não rompem com a noção que universaliza como *sujeito de direito* o reflexo do homem branco, com as normas e pactos hegemônicos herdados da modernidade/colonialidade. Por outro lado, a nomeação se apresenta como caminho para visibilizar conexões ocultas pela modernidade/colonialidade, para designar categorias que jamais foram separadas, porquanto mutuamente constitutivas, para depois serem interseccionadas (Gill e Pires, 2019). A gramática da inclusão gera adjetivações, quando talvez devêssemos estar investindo nossas potências e afetos em construir algo nosso, em afirmar nossos termos e construir uma luta política a partir deles.

Hegemonicamente, estudos feministas têm estruturado pesquisas acerca de processos violentos desferidos sobre corpos femininos sob a rubrica “violência contra a mulher”. Aliás, o levante dessa rubrica e a centralização do debate em torno de uma perspectiva universalizada em torno da categoria “gênero”, como já visto, tem sido impulsionado há pelo menos três décadas pelo feminismo hegemônico no cenário jurídico internacional. Em 1993, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou a Declaração

Sobre a Eliminação da Violência Contra as Mulheres, em sua Resolução nº 48/104, reconhecendo a necessidade de aplicar também às mulheres uma série de direitos já consagrados em documentos internacionais, tais como a igualdade, a segurança, a liberdade e a dignidade. No ano seguinte, foi firmada a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, em Belém/PA. Ainda antes, em 1979, no âmbito da ONU, foi aprovada a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres.

A Convenção de Belém do Pará prevê, em seu artigo 1º, o que define como “violência contra as mulheres”, veja-se:

Artigo 1.º Para os fins da presente Declaração, a expressão “violência contra as mulheres” significa qualquer acto de violência baseado no género do qual resulte, ou possa resultar, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico para as mulheres, incluindo as ameaças de tais actos, a coacção ou a privação arbitrária de liberdade, que ocorra, quer na vida pública, quer na vida privada.

De se notar que a Convenção de Belém do Pará é a referência jurídica no tocante à violência contra mulheres, tendo, a partir dela, a discussão de gênero assumido centralidade e perdido espaço o consenso social quanto a uma suposta condição natural de submissão e opressão femininas (Almeida e Pereira, 2012). É bem de ver que, uma vez que pensada *desde e para a zona do não ser*, a disputa pela inclusão significa uma batalha permanente por se ver refletido em um paradigma de humanidade excludente ao invés de mirar na aniquilação da própria hierarquia. A universalização de noções fundamentais, como a violência, como reflexo de um paradigma de humanidade masculino, branco, heterossexual, proprietário, cisgênero e sem deficiências, aniquila a possibilidade de composição a partir da experiência de pessoas que se distanciam dessa norma.

Como desenvolvido no capítulo anterior, verificou-se a inabilidade da rubrica “violência contra mulheres” para registrar processos violentos sobre mulheres na *zona do não ser*. A noção já anteriormente problematizada de violência racial-genderizada se apresenta como nomeação que poderia trazer o registro das dinâmicas raciais e de gênero mutuamente constitutivas. Pensada *desde e para a zona do não ser*, revela-se como uma reconfiguração teórico-conceitual que provoca novas abordagens sobre os processos de violência referidos.

Não obstante isso, diante do reconhecimento de que a violência é processo social que opera em gramáticas distintas na *zona do ser* e *do não ser*, entendo que buscar designar a concepção de “violência racial-genderizada” especificamente para os processos de violência na *zona do não ser* pode incorrer em reprodução da lógica

moderno-colonial. Explico. Uma problematização, já adiantada no capítulo anterior, consiste em não pensá-la somente tendo em perspectiva as opressões produzidas pela matriz de poder, mas também os privilégios. Reconhece-se, portanto, que há uma mediação racial-genderizada de dinâmicas de opressão/privilégio.

Para além disso, parece-me que afirmar que a violência na *zona do não ser* é racial-genderizada consiste em um processo de adjetivação que toma como premissa não nomeada a existência de uma violência não adjetivada, como gênero universal. Evidentemente que, sob olhar mais cuidadoso, vê-se que, contraposta à uma nomeação que se apresentaria específica para a *zona do não ser*, essa violência genérica e universal não adjetivada seria aquela que opera, sob a lógica de desvio, na *zona do ser*.

A hipótese inicial deste trabalho era a de que o não registro de determinadas violências como “violência contra a mulher” se dava por uma insuficiência teórico-conceitual desta rubrica. A investigação empreendida, portanto, havia se norteado na busca por uma reconfiguração teórico-conceitual que pudesse permitir esse registro. No entanto, tendo efetivamente encontrado, problematizado e explicitado a concepção de violência racial-genderizada, concluo que a hipótese não se verificou. Isto porque havia uma premissa equivocada que condicionara o próprio problema da pesquisa. Trata-se da presunção da existência de uma “violência” gênero, genérica, universal-abstrata. A própria pesquisa revelou que a violência de que falo não é uma abstração, mas processo que recai sempre sobre corpos concretos, seja em relações interpessoais ou travadas com instituições. Nesse sentido, há que se romper com a universalização da gramática com que a violência opera na *zona do ser*. Importante é perceber que não há violência não racial-genderizada. Com efeito, a gramática com a qual a violência irá operar é mediada por aspectos *racial-genderizados* dos sujeitos envolvidos na relação sobre a qual ela recairá. Diante dessa pluralidade de gramáticas de violência, proponho que a categoria seja lida de forma não universal-abstrata.

Em Memórias da Plantação, Grada Kilomba (2019) apresenta a responsabilização como um caminho possível para a composição de novas configurações de poder. O percurso para a responsabilização é apresentado pela autora em cinco passos: negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação. Falar em responsabilidade ou em responsabilização afasta do debate discussões como a existência de uma intencionalidade consciente em atos comissivos ou omissivos de subjugação. A responsabilização é chamada à conversa como forma de prevenir que a discussão a respeito da violência colonial e de seus efeitos, permanências, reiteraões e rearranjos seja capturada. À luz da

reflexão tecida por Kilomba (2019), ter em perspectiva a responsabilização faz com que esta ilumine uma leitura comprometida com um horizonte de desembaraço e destruição da matriz de poder, voltado para novas configurações de poder e conhecimento. É também com isso em mente que persevero no esforço de conferir nitidez a termos que encerram possibilidades, tornam míopes olhares, aniquilam existências e possibilidades, em uma batalha para afastá-los.

À luz das concepções de zona do ser e zona do não ser de Frantz Fanon (2008), torna-se possível compreender que as dinâmicas de poder que autorizam ou desautorizam a violência se inscrevem em gramáticas distintas, contextuais. A questão tem relevância para o estudo do fenômeno da violência contra mulheres uma vez que postula que sujeitos colonizados foram excluídos de um paradigma de humanidade e sub-categorizados em instâncias que refletiam turvamente as categorias organizadoras da sociedade moderno-colonial. Tendo a sua existência enunciada desde o olhar do branco, desde a fala da zona do ser, pessoas foram (des)qualificadas e sexualizadas como macho/fêmea em vez de genderizadas como homens/mulheres. Tiveram seus modos de ser e existir negados como medida de afirmação de um modelo cisheteronormativo branco e masculino. Assumo o racismo como a espinha dorsal de uma matriz de poder desenhada pela articulação imbricada de estruturas de poder que produzem hierarquias sociais.

À conta de tais considerações, proponho que há potencial emancipador em investir energia não apenas na luta política por inclusão, mas em esforços na configuração dos termos com que compreendemos os processos violentos, especialmente aqueles desferidos sobre as mulheres situadas na *zona do não ser*. Trata-se de uma das implicações políticas que emergem das reflexões ora empreendidas. Entendo que debater acerca das estruturas de hierarquização social e a compressão da maneira com que estas produzem privilégios/opressões são fundamentais para viabilizar a elaboração de estratégias de ruptura frente aquilo que sustenta e condiciona processos de violência. Explicitar os consensos e pactos sociais que autorizam e legitimam a violência, permitindo que determinadas mulheres estejam ainda mais expostas, é um passo necessário.

5.3.

Explorando as fronteiras epistemológicas do Direito

Se de um lado nossa CRFB incorporou comandos antirracistas como fruto da luta histórica do movimento antirracista no Brasil, de outro, é gerida e opera no bojo da matriz colonial de poder, servindo-lhe. Ainda, particularmente às pautas constitucionalizadas graças aos movimentos de mulheres, Sueli Carneiro desce a letra:

A Constituição de 1988 representou o ápice de um processo de lutas e conquistas que mudaram radicalmente a situação legal e social da mulher brasileira nos últimos 20 anos porque o movimento de mulheres conseguiu incorporar no novo texto constitucional 80% de suas reivindicações.

No entanto, se de um lado a conquista de direitos constitucionais representam um avanço importante na luta das mulheres, a tradição brasileira de incompatibilidade entre a lei e a prática social aponta para a necessidade de que aumentem os esforços de mobilização e organização das mulheres pela defesa dos direitos arduamente conquistados (Carneiro, 1993).

O funcionamento do cisheteropatriarcado racista não passa despercebido pela autora quando reconhece incorporação no texto constitucional de demandas levantadas por movimentos sociais, sobretudo quanto ao produto de privilégios raciais. Carneiro (1993) registra que o processo constituinte e a própria sociedade brasileira foram mais receptiva a reivindicações de mulheres, em uma pauta embranquecida, do que às do movimento negro. Não é por acaso ou graça que a igualdade entre os sexos, o repúdio à discriminação racial e a erradicação da pobreza recebem destaque no que fora intitulada a Constituição Cidadã, mas sim em virtude da luta histórica antirracista travada pelos movimentos negros e também pelo movimento de mulheres no Brasil. Provoca estranhamento o contraste entre a proposta constitucional e a realidade já tratada em linhas anteriores, como se estivéssemos olhando para universos paralelos e inconciliáveis.

O direito não deve ser pensado como descolado da realidade, mas como reflexo dela. Muito embora a incorporação de uma série de reivindicações dos movimentos sociais no texto constitucional seja uma inegável conquista, à luz da tradição brasileira de incompatibilidade entre lei e prática social (Carneiro, 1993), tal vitória tivera como ato contínuo sucessivo a batalha e a maximização de esforços para que as previsões positivadas saíssem do papel e fossem efetivadas. A ordem jurídica autoproclama a assunção de uma função “pacificadora” quando, efetivamente, organiza e distribui privilégio e violência. Por mais que o texto normativo afirme estar revestido de neutralidade, isto não impermeabiliza a norma jurídica frente às formas de discriminação que alçaram nível estrutural, como o racismo e o cisheteropatriarcado.

Martín-Baró (2012) apresenta a violência estrutural como a causa primeira das demais modalidades de violência. Um de seus efeitos é o esvaziamento dos direitos

humanos e dos direitos fundamentais, que acabam por ser sistematicamente negados aos que habitam a *zona do não ser*. Nessa dinâmica, o papel assumido pelo direito é o de mistificação dessas categorias de direitos, conferindo-lhes uma aparente neutralidade e universalidade que não se verificam na realidade social. Assim é que a ordem jurídica funciona como instrumento que, indo de encontro ao discurso que a supostamente legitima, permite que a determinação de quem merece viver ou morrer não se constitua como ato de ruptura da ordem, mas de exercício da soberania (Oliveira, 2018).

Faz-se necessária a reflexão a respeito do papel e dos atravessamentos do direito em relação ao acionamento da violência, sobretudo enquanto engrenagem que opera dentro de uma matriz de poder composta por múltiplos sistemas de hierarquização social que alocam opressões e privilégios. De acordo com Thula Pires, “o modelo normalizado de resolução de conflitos, construído e parametrizado pela zona do ser, simplifica as violências produzidas sobre a zona do não-ser em categorias como inefetividade ou violação de direitos” (Pires, 2019b, p. 69). Como efeito, o racismo é o sustentáculo de uma narrativa historicamente construída de que o negro é inimigo do Estado e da ordem.¹⁰² Constitui-se a partir de um conglomerado de ficções cuidadosamente inventadas para justificar o sequestro, tortura, escravização e desumanização de corpos negros e o genocídio antinegro. A ordem é o lugar da branquidade, onde operam políticas de gestão e controle da vida. A desumanização e a instituição de contornos à ideia de “humanidade” guardam relação umbilical com o pleno funcionamento das estruturas que compõem a matriz de poder colonial, com a organização da sociedade a partir de uma cisão fundamental entre duas zonas - que institui o *não ser* como o fundamento do *ser*, a bestialidade como fundamento da humanidade (Carneiro, 2005).

Diversamente do que reza a mistificação de uma dicotomia entre o espaço público e o privado, o que direcionar nosso olhar para a violência contra mulheres na zona do não ser demonstra é que há um entrelaçamento entre esses âmbitos na constituição da matabilidade de pessoas negras. Há a confluência entre processos históricos de organização territorial, estratificação econômica, militarização e controle da vida, instituições familiares e eliminação de vidas que produzem violência contra essas mulheres negras, cisgêneras e não-cisgêneras, lésbicas, pobres, escolarizadas ou não, e de diferentes matrizes religiosas. Não estou a dizer que o Estado é indiferente à violência,

¹⁰² Com efeito, a população negra fora historicamente tratada como problema e a abolição como medida que deveria ser acompanhada “de medidas capazes de impedir a desordem, isto é, a ação desgovernada dos negros” (Azevedo, 1987, p. 223).

mas que ele se constitui em processos de violência e que o direito é o ordenamento da violência. Entendo-os como elementos do domínio estrutural do poder que a organizam a partir do cisheteropatriarcado racista. A violência aprendida nos fundos da Casa Grande é aplicada e partilhada pelo Estado com grupos militarizados e órgãos privados. O giro que o pensamento de Fanon (1968) nos permite é perceber que os processos que são simplificados como “inefetividade” do Estado ou do direito são, na realidade, o seu pleno funcionamento e que a violência desferida contra a zona do não ser lhes é constitutiva.

Os processos de desumanização que derivam do cisheteropatriarcado racista tornam matáveis os corpos na zona do não ser, autorizando de maneira implícita ou explícita que sobre eles a violência seja aplicada despudoradamente. Percebe-se que são as estruturas de poder que permitem o emprego eficaz da violência, criando condições e territórios facilitadores da sua execução. Daí porque a violência recebe contornos específicos quando imposta a corpos posicionados de forma mais ou menos desfavorável na imbricação das estruturas de poder.

De se notar que o direito, dentro da crítica decolonial, se insere no diagrama de poder como um elemento que, historicamente, propiciou a sua constituição e paralelamente a refletiu (Maldonado-Torres, 2019). A feminista afrodominicana Ochy Curiel (2013) avalia que as normas jurídicas – o sejam enquanto regras positivadas ou princípios que reconhecidamente regem a ordem jurídica – não se limita a compor um conjunto objetivo e neutro de disposições que discriminam as funções e forma do Estado, do governo e os direitos dos indivíduos de determinado corpo social. Olhando especificamente para a Constituição, afirma que não se trata de um “simples código”, mas de uma compilação de discursos, simbolismos, estratégias que corporificam distintas relações de poder. Salienta, ademais, o papel desempenhado pelas leis na constituição da modernidade/colonialidade:

Por outro lado, e concretamente no continente latino-americano, o discurso jurídico tem sido central na formação da hegemonia desde a época colonial até a conformação dos estados nacionais, e a escrita, desde uma lógica iluminista ocidental, tem sido privilegiada sobre a oralidade ou as culturas que se baseiam fundamentalmente em usos e costumes (Curiel, 2013, p. 31).

Curiel (2013) põe sob luzes a importância da colonização do tempo, tema tratado no primeiro capítulo deste trabalho, para a invenção das nações como comunidades imaginadas e o estabelecimento do padrão de poder de tratamos em linhas anteriores. O elemento temporal, explica, desempenha papel crucial na constituição do imaginário moderno. Enquanto na Idade Média a temporalidade assumia contornos outros, sem

propriamente uma distinção cronológica entre presente, passado e futuro, mas organizada em um “tempo messiânico”, privilegiava-se ainda a oralidade e o visual na construção do imaginário. A autora nos informa que, diferente disso, na modernidade, outorga-se um caráter homogêneo e coincidente ao tempo, passando a vida a ser dimensionada através do relógio e do calendário.

Com isso, ter-se-ia tornado possível a construção do imaginário da nação como comunidade, como a continuidade de uma unidade nacional que se forja ao longo do tempo. A reflexão não se distancia, embora não faça referência expressa, da percepção do controle do tempo como instrumento de controle e domesticação dos corpos que favorecera a constituição e emergência de um padrão de poder capitalista que é também cisheteropatriarcal eurocentrado e racista, como já demonstrado. Mas aqui Curiel (2013) se concentra em como construções discursivas que privilegiaram a escrita e uma temporalidade euronorcentrada, auxiliando-nos a ver como essas instituem o modelo de sociedade que se organiza sobre a matriz de poder colonial.

O debate travado ao longo desta dissertação revela a interdição da categoria humanidade aos que habitam a *zona do não ser* e, nesse sentido, a inviabilização/inexistência de direitos básicos e de cidadania. O próprio direito se coloca como mediador/viabilizador da matabilidade e da morte dessas pessoas. Busca-se adotar (e permanecer em), a despeito da constante pressão moderno/colonial de autoafirmar sua hegemonia, uma trilha de pensamento que subverte e não negocia com os fundamentos basilares de cunho racista moderno-coloniais a fim de olhar para a categoria “violência” deixando de atribuir centralidade a um modelo de humanidade excludente. Este esforço se inscreve em uma disputa que explora e tensiona as fronteiras político-epistêmicas do direito com vistas colaborar para a abertura de vias que permitam-nos estar menos sob o signo da ordem jurídica na condição de organizadora da violência e opressão e mais em vias de construir possibilidades de tutela que efetivamente limitem o poder porquanto exsurgem da experiência/resistência dos corpos violados/oprimidos. É que um sistema jurídico que se afirma como sustentáculo da liberdade, mas cria e perpetua instituições e institutos que reiteram a dominação colonial, não pode ser afirmar como verdadeiro dique de contenção do poder.

Como inicialmente sinalizado, a opção decolonial neste trabalho se inscreve no compromisso assumido em buscar compreender os processos históricos e fundacionais que estruturam as relações de poder e violência em nossa sociedade. Nesse sentido, volto-me para os processos de violência sobre mulheres na *zona do não ser* à luz de uma matriz

de poder cisheteropatriarcal racista que distribui o poder e engendra processos de violência. É bem de ver que a decolonialidade se presta não apenas a provincializar ficções euronorcentricas que se apresentam como universalmente válidas, mas toda experiência ou perspectiva particular que se pretenda universal (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016). Ao rejeitar resumos universais e reconhecer a *pluriversalidade*, o pensamento decolonial se apresenta como um espaço privilegiado para o enfrentamento do cisheteropatriarcado racista (Pires, 2019a).

Pensar a violência desde a *zona do não ser* implica assumir a humanidade daqueles que a ordem moderno-colonial relega ao espaço de não-humanidade. Como bem coloca Thula Pires,

Tratadas como desvios e não como demandas por respeito, as possibilidades de fissurar o padrão de sujeito moderno passam a representar a subversão da ordem, da harmonia social e dos valores que sustentam o projeto de poder colonial. E é isso mesmo. Afirmar a humanidade do não europeu, das mulheres, dos povos negros e indígenas, dos não cristãos, dos que desfiavam formas heteronormativas de viver e se relacionar e das pessoas com deficiência, é subverter a naturalização das estruturas de poder e dominação que foram violentamente construídas pelo exercício de poder colonial escravista que se impôs nas Américas (Pires, 2017, p. 4).

O que se busca tornar visível é que a constituição da própria sociedade e Estado brasileiros se dá dentro de um paradigma que, embora assuma um Estado de Direito e normalidade democrática, possui uma contradição interna fatal. Isto porque sociedade e Estado foram construídos sobre o sistema de *plantation* e a partir dele desenvolvidos, reiterando e atualizando as incisões do poder colonial sobre a vida e a morte. A contradição interna fatal a que ora se refere é evidente, portanto, uma vez que o sistema da *plantation* – marcado pela escravização e pelo genocídio – irá determinar um conteúdo parcial à categoria *violência*. É de se notar que

Ou seja, nós nos constituímos desde o princípio e no seu fim numa zona de exceção. A exceção nos marca e os seus efeitos modelam as práticas discursivas reatualizando os traços de colonialidade, colocando em suspensão o que realmente almejamos ou queremos dizer quando falamos em democracia, principalmente em contextos que se constituíram sob o mito da democracia racial. (...) Esse processo acabou por configurar tanto territórios quanto práticas sociais, principalmente nos espaços onde estão as populações negras, racializada e podres nos contextos de colonialidade (Lima, 2018, p. 27).

Analisar a violência contra mulheres a partir do encontro que é o feminismo decolonial impacta como se percebe a própria violência. Veja-se o seguinte apontamento de Ballestrin:

Na teoria feminista, a problematização sobre corpo, sexualidade e gênero é fundamental. No âmbito do pós-colonialismo não necessariamente feminista, esta problematização é, em geral, inserida nos contextos do encontro e da violência colonial. É como se o poder colonial fosse somado ao poder patriarcal; a violência sexual em particular aparece como fundamental para entendermos a violência colonial em geral. O corpo feminino pode ser pensado como o primeiro “território” a ser conquistado e ocupado pelo colonizador (homem, branco, cristão, europeu e heterossexual). Nas mais diversas situações de conflitualidades violentas, a vulnerabilidade do corpo feminino é acentuada: desde as conquistas coloniais, às guerras civis e interestatais, às ocupações e intervenções militares. Imperialismo, colonialismo e guerras foram, em geral, empreitadas masculinas e masculinizadas. Nesses contextos, a violação do corpo feminino por homens colonizadores, militarizados ou armados, do lado do “amigo” ou “inimigo”, repete-se histórica e violentamente (Ballestrin, 2017, p. 1038).

A citação traz uma hierarquização lógica de violências, apresentando um olhar que assume a violência contra mulheres como um subtipo de violência, pressupondo a existência de uma “violência em geral”, não genderizada. Pensar a violência contra mulheres desde a *zona do não ser* não apenas permite introduzir uma dimensão pluriversal que descentraliza a branquidade e rechaça a hegemonia euronorcêntrica, como também permite fazer visível a impropriedade que reside em se pensar a violência de maneira universalizada, não genderizada ou racializada, como se fosse possível concebê-la de modo abstrato e estático em vez de atual e inserta na matriz de poder.

Perde sentido, diante de todo o exposto, uma análise que opte pela decolonialidade e prescinda de genderizar a categoria violência ou que dê centralidade ao gênero enquanto assume a racialidade como questão acessória, passível de ser colocada “entre parênteses”. Perde sentido chamar o marcador racial somente para avaliar mulheres negras, uma vez que isto pressupõe uma “outridade” dessas mulheres diante da “normalidade” que seria a branquidade. Perde sentido porque importaria em uma abordagem feminista que reproduz o movimento moderno-colonial e suas lógicas de dominação, inviabilizando qualquer medida emancipatória e reiterando as estruturas da matriz de poder.

Assumo uma leitura da *matriz de poder* que parte não apenas das posições de opressão, mas que reconhece os privilégios e existência de gramáticas distintas de violência na *zona do ser* e *do não ser*. Sendo a violência processo social, será sempre desferida sobre corpos concretos necessariamente *racial-genderizados*. Impende notar, portanto, que tanto a violência na *zona do ser* quando na *zona do não ser* será mediada por aspectos *racial-genderizados*. Na primeira, a violência é engendrada em uma gramática de privilégio racial, opera como desvio sobre um *sujeito de direito* para quem

é direcionada a tutela jurídica. Na segunda, é engendrada sob a negação da humanidade daqueles que nela residem. À luz das concepções de *zona do ser* e *do não ser*, reconheço a racialidade constitutiva das ficções de gênero e que os processos de violência operam sob lógicas distintas na zona do ser e do não ser. Assim, explico o caráter *pluriversal* assumido pela categoria violência, tensionando as fronteiras epistemológicas do direito.

À medida que categorias nomeadas exclusivamente pela zona do ser são universalizadas, encerra-se qualquer possibilidade de nomeação por aqueles que passam a habitar a zona do não ser, tornando esta cisão um modelo permanente e recalcado de ordenação da sociedade. Por isso, advogo que a ideia de pluriversalidade decolonial abre caminhos alternativos a esse modelo de universalização de invenções raciais e de gênero. Para Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019), o projeto decolonial afirma a existência como um ato de qualificação epistêmica, nomeando possibilidades de produção de conhecimento que não se situam na lógica cientificista-euronorcêntrica de pretensão de universalidade e desvinculação de uma localização geopolítica. É o que se deve ter em mente ao ler a produção de intelectuais negras que nos permite evidenciar a irracionalidade em perceber a violência como algo não-relacionado à imposição de força e que não se dê de forma atual, como uma categoria apta a ser revestida de neutralidade. Note: a violência é infligida sobre corpos e não há corpos não lidos dentro de uma racialidade ou gênero próprios. Todo corpo que participa da dinâmica da violência está inserido na matriz de poder e nela é dotado de posicionalidade específica.

Percebendo essa universalização como um dos modos de aniquilação que produz morte – literal e não literal – de pessoas na *zona do não ser*, invoquei a categoria político-cultural de *amefricanidade*. Para além de seu valor metodológico, ela carrega consigo a nomeação da valorização da presença ameríndia e africana na conformação da sociedade brasileira, ainda que sob constantes e permanentes ataques do cisheteropatriarcado racista.

Ainda, ao informar a reflexão que proponho acerca da violência com a noção de amefricanidade, incorpora-se ao trabalho uma perspectiva que assume a linguagem como mecanismo de poder. Com isso, permite-se imprimir a uma análise crítica do direito a percepção de que a língua, sendo carregadamente marcada pelo racismo, colabora para a sua perpetuação, sendo dissimulado o véu de neutralidade com o qual a forma jurídica esforça-se em vestir-se. Tal encobrimento serve ao propósito de obscurecer e cristalizar hierarquias racialmente determinadas. A linguagem, vale dizer, é por mim percebida não apenas como instrumento de descrição do mundo, mas apto a efetivamente nele intervir,

inventar, criar, conformar, produzir substância (Kilomba, 2019). Nesse sentido, de se notar que as contribuições de Lélia Gonzalez (1988b; 1984) permitem implicar o direito, tendo como referência a experiência e produção afrodiaspórica no contexto latinoamericano, em relação aos processos de violência que recaíram – e recaem – sobre a zona do não ser (Pires, 2019b). O limite do Estado Democrático de Direito é a fronteira da *zona do ser*.

6.

Conclusão

A adoção do referencial feminista decolonial e afrodiaspórico implicou a análise empreendida. A partir dele, assumi como necessária a construção de uma prática política que tome nota da imbricação dos sistemas organizadores de hierarquias sociais ocultos pela colonialidade (Curiel, 2014a). Por isso, esforcei-me e explicitar, no capítulo *A matriz de poder*, como posicionalidades de poder e opressão são estruturalmente organizadas em hierarquias. O esforço empregado no processo de compreensão da construção sócio-histórico-cultural dessas estruturas conferiu maior nitidez às implicações que emergem do estudo da violência no pensamento de Frantz Fanon (1968; 2008). Por outro lado, a compreensão do caráter mutuamente constitutivo das estruturas imbricadas no racismo – espinha dorsal da matriz de poder – se dá sobretudo a partir da compreensão da organização maniqueísta em *zona do ser* e *do não ser* como efeito do racismo colonial (Fanon, 2008). Mais do que reconhecer a existência de um modelo de dominação histórica, cultural e política estabelecida pela colonialidade, o feminismo decolonial direciona a atenção aos processos de violência a que as mulheres que residem na *zona do não ser* estão submetidas. Incumbe-nos da tarefa de escrachar os produtos da instituição de hierarquias de humanidade com base em processos de (des)racialização e sexualização-genderização de corpos.

O feminismo decolonial traz consigo o compromisso de investigação das bases de construção do mundo moderno-colonial, da forma como a raça, gênero e sexualidade convergem e habilitam a emergência do capitalismo. Propõe uma releitura da história da *América Ladina* que perceba as estruturas que organizam as distribuições sexuais, raciais, sociais e heterossexuais do poder. Questiona-se o discurso jurídico que, ainda que supostamente reconheça e prometa proteger a diversidade racial e sexual, presta-se eminentemente a sustentar um modelo democrático despreocupado com a erradicação de desigualdades e que reifica um paradigma branco, masculino, heterossexual e cristão de humanidade (Curiel, 2016).

O feminismo decolonial advoga que a imposição de um modelo binário de gênero é constitutiva da modernidade na mesma medida em que colonialidade fora constitutiva da construção desse sistema moderno de gênero (Ballestrin, 2017). Gênero e raça são concebidos, portanto, como constructos que estruturam a invenção da ordem moderno-

colonial e que engendram a distribuição de poder nas sociedades sob ela concebidas. Nesse sentido, falar de “gênero” nos impõe falar das categorizações de humanidade (Gill e Pires, 2019).

Na linha do que ensinam Gill e Pires (2019), a imbricação se revela um método que viabiliza a compreensão das estruturas e dos termos estruturantes do processo de hierarquização de humanidades a partir da raça e sua cisão em zona do ser e zona do não ser, que informam as categorias “gênero”, “sexualidade” e “classe”. Desvinculo-me de perspectivas que partam de uma concepção naturalizada e não-histórica e privilegio leituras historicizadas não apenas das configurações de nosso tecido social como das próprias posicionalidades nele ocupadas. Desprendo-me de uma teorização universal-abstrata que assume o poder como derivado de algo anterior à organização social e a-histórico.

Parte-se de uma noção de imbricação de opressões, segundo a qual se postula que as condicionantes produtoras de inequidade social não podem ser plenamente compreendidas a partir de um aparato singular de dominação, tendo em vista que esses sistemas guardam relações profundas e operam de maneira conjunta. Assim, em vez de pensar no encontro de diferentes sistemas hierarquizadores para visibilizar, em sua interseção, formas específicas de opressão, olha-se para a interação entre esses de modo que transborda as categorias modernas e se vê os sistemas na medida em que constituem múltiplas instâncias de opressão e também de privilégios, concomitantemente.

A *matriz de poder* é como nomeio o tecido composto pelos múltiplos sistemas de hierarquização social que operam nas relações de dominação/opressão, organizando a violência e distribuindo o poder de modo assimétrico nas relações sociais. Tais sistemas se articulam-se de modo complexo, sendo mutuamente constitutivos e absolutamente indissociáveis. Os sistemas sob evidência neste trabalho são o capitalismo, o racismo e cisheteropatriarcado. Há que se notar que toda violência é exercida sobre seres inseridos nesse tecido e atravessados pelos sistemas que o estruturam, e não sobre indivíduos abstratos, atingindo-os enquanto seres sociais e conscientes que são (Almeida, 2001). A violência é introduzida nesse esquema para permitir o seu funcionamento, uma vez que não há efetivamente uma submissão natural da heterogeneidade à narrativa que se pretende universal. Produz as instâncias de autoridade que atuam de maneira coercitiva, na permanente tensão que é o esforço de comprimir as múltiplas formas de ser em contornos maniqueístas de uma ordem que opera em binarismos.

O que proponho como a matriz de poder não é uma abstração das relações sociais, mas uma lente que nos auxilie a enxergar as condições em que se dão as dinâmicas de poder e violência. Trata-se de uma proposta com o fito de nos auxiliar a analisar o problema da violência contra mulheres para além de lógicas categoriais. O poder é aqui entendido como o campo em que determinadas ações definem o modo de operação/ação de outras ações. Todos os sistemas que compõem a matriz de poder que se sobrepõe ao tecido social brasileiro são atravessados pela colonialidade.

Importante perceber que uma vez visível e compreendida a matriz de poder, abrem-se caminhos para além de políticas de identidade/diferença (Gill e Pires, 2019). Há uma modificação nas próprias questões colocadas sobre a mesa. A pergunta central passa a ser como lidar com essa imbricação de sistemas que impõe modelos de (des)qualificação e hierarquização de humanidade, que só permite a intelecção do real sob categorias atomizáveis e dicotômicas. Antes de procedimentos operados sob uma lógica de identidade/diferença, toda a atenção se volta aos pactos políticos que posicionam normas e padrões que privilegiam uns ao custo de outros e para os mecanismos de dominação que a condicionam (Gill e Pires, 2019).

A pesquisa revelou a existência de uma disputa para que as rubricas “violência de gênero” e “violência contra a mulher” contemplem também o que se entende como formas de violência específicas da *zona do não ser*, sobretudo orientada por perspectivas interseccionais (Crenshaw, 1991; 2002). A cisão entre *zona do ser* e *zona do não ser* traz implicações sobre o olhar lançado sobre a “violência contra mulheres”, evidencia que a sua leitura pela ordem social e jurídica pode se dar sob gramáticas distintas.

Identificou-se que ideia que se construiu em torno das rubricas “violência de gênero” e “violência contra mulheres” recorre às ficções racial-genderizadas geradas na ordem moderno-colonial a respeito de corpos masculinos e femininos (Casique *et al*, 2006). Como visto, a construção das concepções de feminilidade descrevem um feminino racializado, não universal, e cuja racialidade é a branquidade. De se notar, diante de todo o exposto, que a raça transversaliza e intervém incisivamente sobre o processo de genderização-sexualização de corpos femininos.

À luz das concepções de zona do ser e zona do não ser de Frantz Fanon (2008), torna-se possível compreender que as dinâmicas de poder que autorizam ou desautorizam a violência se inscrevem em gramáticas distintas, contextuais. A questão tem relevância para o estudo do fenômeno da violência contra mulheres uma vez que postula que sujeitos colonizados foram excluídos de um paradigma de humanidade e sub-categorizados em

instâncias que refletiam turvamente as categorias organizadoras da sociedade moderno-colonial. Tendo a sua existência enunciada desde o olhar do branco, desde a fala da zona do ser, pessoas foram (des)qualificadas e sexualizadas como macho/fêmea em vez de genderizadas como homens/mulheres. Tiveram seus modos de ser e existir negados como medida de afirmação de um modelo cisheteronormativo branco e masculino. Assumo o racismo como a espinha dorsal de uma matriz de poder desenhada pela articulação imbricada de estruturas de poder que produzem hierarquias sociais.

Iniciei esta pesquisa partindo da premissa de que a violência apresenta múltiplas formas e que estas são diferentes entre si. A partir disso, impulsionei uma análise cujo objetivo era dar contornos à “violência contra a mulher” que a distinguissem de outras modalidades de violência assumindo como marco teórico o pensamento decolonial e afrodiaspórico. A hipótese então levantada no projeto fora a de que o problema estaria associado a uma insuficiência do próprio conceito, isto é, da ideia do que é “violência contra a mulher”, que se confundiria com as modalidades que esta assumiria – no caso, violência doméstica, violência sexual, criminalização feminina, dentre outras. A justificativa por trás dessa hipótese havia sido a identificação da necessidade de uma chave para identificar e explicitar determinadas “violências contra mulheres” mesmo nos casos em que ausente o reconhecimento jurídico-formal da respectiva modalidade. Essa hipótese não se confirmou com a pesquisa, tendo outros caminhos se apresentado.

Pensar a “violência contra mulheres” na *zona do não ser* de forma historicizada revelou que para elaborar estratégias de enfrentamento à dominação cisheteropatriarcal racista seria necessário romper com o pressuposto de que a violência é uma categoria universal. Como visto, uma série de violências não são registradas sob a rubrica “violência contra mulheres”. Isso decorre especialmente da universalização de determinadas concepções sobre o que é “mulher” e sobre o “feminino”. A pesquisa revela que a questão é ainda mais profunda. A “violência contra mulheres” é pensada e investigada hegemonicamente sob essa rubrica porque há o pressuposto não declarado de que se trata de uma subcategoria de violência, como se houvesse um gênero “violência” universal, isto é, que não é genderizada. Há o pressuposto não declarado de uma concepção da violência enquanto universal-abstrata que desconsidera que esta sempre é empregada sobre corpos e que todos os corpos são *racial-genderizados* em nossa sociedade. Não se trata, portanto, de apenas renomear “violência contra mulheres” para violência *racial-genderizada*, mas tomar nota do fato de que as ficções de gênero foram

constituídas sob o racismo e que, portanto, assumem gramáticas distintas em a *zona do ser* e a *zona do não ser*.

Uma análise historicizada do emprego da violência sobre mulheres na *zona do não ser* desvela a necessidade de perceber a violência enquanto categoria que não é universal-abstrata. Na medida em que sempre empregada sobre corpos concretos, suas gramáticas de operação são necessariamente mediadas pelos aspectos *racial-genderizados* desses corpos. Trata-se de perceber que, enquanto processo engendrado pela matriz de poder, opera de maneiras distintas, mas que necessariamente toma nota desses atributos, seja para figurar como regra ou como exceção. Assim como o poder, a violência é distribuída de modo assimétrico à luz da cisão colonial e, na *zona do não ser*, opera com o aval de uma ordem jurídica que se autoproclama igualitária.

Com o conceito-intercessor de violência racial-genderizada denuncio a indissociabilidade entre cisheteropatriarcado e racismo nomeando-a na violência engendrada pela matriz de poder. Ressalto que, com essa nomeação, não estou afirmando uma subcategoria de violência, como se existisse uma violência “normal” – no sentido daquela que é a norma – e outra, específica, racial-genderizada. Pelo contrário, todo o esforço em desenhar a matriz de poder se dera também no sentido de buscar romper com a universalização do masculino, da branquidade, da heterossexualidade e da cisgeneridade. Não estou também advogando que se use “violência” para falar daquela que ocorre na zona do ser, como desvio, e “violência racial-genderizada” para falar daquela empregada na zona do não ser. O termo é empregado para expor que marcas socialmente imprimidas em corpos são relevantes para que a violência seja empregada e operada sob uma ou outra gramática. Serve ainda para fazer visíveis aquelas premissas não declaradas que invisibilizam os aspectos racial-genderizados das modalidades que a violência assume.

A violência é estruturante de cada ordem social em configurações próprias, isto é, em cada organização social há uma conformação que estabelece as condições em que a violência será justificada (Martín-Baró, 2012). As relações de dominação-exploração no interior dos sistemas de opressão que compõem a matriz de poder colonial introduzem no tecido social exigências externas e práticas violentas cuja execução são lidas como o funcionamento normal das instituições sociais. Com efeito, se a violência é processo social estrutural das sociedades latino-americanas e, em especial, da brasileira, com mais propriedade se pode falar do caráter estruturante da violência historicamente exercida contra mulheres negras na conformação desta última. Mais do que isso, verifica-se que

um olhar sobre a noção de violência informada pelo conceito de *racismo genderizado* (Kilomba, 2019) lhe atribui novos contornos.

Tomando a *imbricação* como lente de análise para apreender a realidade e entendendo o evento racial como o rasgo que organizou o mundo em *zona do ser* e *do não ser* (Fanon, 1968; 2008), percebe-se que as múltiplas opressões produzidas pelos sistemas de hierarquização são transversalizadas pela raça. A divisão colonial da sociedade é a espinhal dorsal do Estado e do direito, que acabam por ser construídos sobre o sistema de *plantation* e a partir dele desenvolvidos, reiterando e atualizando as incisões do poder colonial sobre a vida e a morte. Uma vez que o sistema da *plantation* é marcado pela escravização e pelo genocídio, a categoria *violência* acaba por ser determinada de forma parcial e instrumentalizada para assegurar a hegemonia *cis-heteropatriarcal branca* (Kilomba, 2019).

Concebendo a violência como processo social (Martín-Baró, 2012) e como medida de manifestação da matriz de poder colonial, postulo a impossibilidade de ler qualquer forma de violência ou ato violento como não inscrito nessa matriz de poder. A noção de *racismo genderizado* de Kilomba (2019) nomeia a indissociabilidade de gênero e raça, demonstrando que a matriz de poder colonial a que me refiro é uma máquina cisheteropatriarcal *branca*. Expõe que o gênero é gestado dentro do racismo ao tratar da opressão sofrida por mulheres negras, fundindo “raça” e “gênero” em um único conceito intercessor. Para além da possibilidade de visibilizar a opressão diretamente sofrida por mulheres negras, entendo que a explicitação da indissociabilidade de gênero e raça rende frutos quando nos dedicamos a *nomear* desdobramentos da violência que frequentemente se quedam encobertos.

É frequente a referência a corpos *racializados* e *gendrados/genderizados* como aqueles submetidos a opressão do cis-heteropatriarcado branco. Por outro lado, perceber o *racismo genderizado* enquanto sistema de opressão significa compreender que, em sua dimensão estrutural, ele é responsável por conformar também corpos brancos e masculinos, bem como instituições. Nesse sentido, não é viável lançar sobre a violência na *zona do não ser* um olhar informado pela gramática com a qual a violência opera na *zona do ser*. De se notar que aquelas/aqueles situadas/situados na zona do não ser não estão inscritos na ordem social sob os signos que visam reger a vida, mas têm seus corpos registrados como supranumerários e regidos sob as chaves da morte e do matável.

Sobretudo tendo em mente as noções de *racismo genderizado* e o encobrimento da *zona do não ser* ocasionado pela hegemonia da branquidade no Brasil, postula-se uma

concepção de violência de Estado não possivelmente neutra, mas informada pela noção de *racismo genderizado*. Aduz-se que não é possível tratar violências “racial” e “de gênero” de forma indissociada, como se fossem, cada qual, subtipos de violência aplicáveis tão somente a corpos *racializados* ou *gendrados/genderizados*.

Nesse sentido, busca-se colocar sobre a mesa, ao tratar da violência, seus desdobramentos sobre corpos negros e negras, os impactos diretos e indiretos sobre tais corpos, bem como sua relação a manutenção de correlatos privilégios. Isto porque na medida em que a *zona do não ser* é constitutiva da *zona do ser*, as possibilidades de vida nesta são instituídas a partir da morte da matabilidade dos corpos daquela. Proponho, assim, que a violência seja nomeada não de forma universal, mas dentro de uma pluralidade de gramáticas de operação. Ainda, que seja tomada como medida de materialização do poder, de modo que sua dimensão pluriversal seja tida em conta tanto quando atualizada pelo Estado quanto quando em relações microcapilarizadas no tecido social.

Na matriz de poder colonial, o direito não registra a pluralidade de gramáticas da violência, acabando por mistificar universalizações que, na realidade social, recusam a humanidade daquelas/daqueles situadas/situados na *zona do não ser*. Assim, acaba por operar como instrumento que sustenta a possibilidade da violência como garantidora da higidez da matriz de poder colonial. Tais considerações, portanto, desafiam o direito a se reconfigurar para registrar o fato de que suas categorias fundamentais – como o é a violência – operam dentro de uma dimensão *pluriversal*, impossível de se dar conta a partir de universalizações. Isto desafia, por fim, que o direito opere não por uma gramática de inclusão que mantém o monopólio de *nomeações* pela *zona do ser*, mas que categorias fundamentais – como a violência – sejam pensadas, configuradas e nomeadas desde a *zona do não ser*.

A expectativa que deposito neste processo de fazer visíveis as estruturas de poder que engendram posicionalidades de opressão/privilégio é colaborar para projetos que almejam reorganizar o poder e redistribuir a violência. Aposto na violência *desde a zona do não ser* como elemento-chave para atingir o horizonte decolonial. A violência da nomeação, da autodefinição de fazer valer os próprios termos e rejeitar a ordem dominante. Aposto na violência que espraia por todas as esferas e vai aniquilando os termos que hierarquizam humanidades. Confio que das fissuras já produzidas por corpos, crenças e construções que dele dissidem, é possível conquistar a ruína do sistema cisheteropatriarcal racista. O pensamento de Mariah Rafaela Silva (2019), ao retratar as

implicações da visibilidade de corpos não-cisgêneros e da manifestação de perspectivas não-cisgêneras na esfera pública, nos dá pistas para investigações futuras a respeito da violência *desde a zona do não ser* (Fanon, 1968). De acordo com Silva, o que a colonialidade rubrica como “corpos periféricos”, “sexualidades dissidentes” e “inconformidades de gênero” transcendem a resistência e produzem modos de re-existir, apresentando processos inventivos do possível. Contribuem para o projeto decolonial ao contestar o binário a materializar subjetividades que desafiam a cisheteronormatividade racista.

Em *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba (2019) apresenta a responsabilização como um caminho possível para a composição de novas configurações de poder. O percurso para a responsabilização é apresentado pela autora em cinco passos: negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação. Falar em responsabilidade ou em responsabilização afasta do debate discussões como a existência de uma intencionalidade consciente em atos comissivos ou omissivos de subjugação. A responsabilização é chamada à conversa como forma de prevenir que a discussão a respeito da violência colonial e de seus efeitos, permanências, reiteraões e rearranjos seja capturada. À luz da reflexão tecida por Kilomba (2019), ter em perspectiva a responsabilização faz com que esta ilumine uma leitura comprometida com um horizonte de desembaraço e destruição da matriz de poder, voltado para novas configurações de poder e conhecimento. É também com isso em mente que persevero no esforço de conferir nitidez a termos que encerram possibilidades, tornam míopes olhares, aniquilam existências e possibilidades, em uma batalha para afastá-los.

Não é possível traçar estratégias de emancipação em relação ao patriarcado sem olhar para privilégios brancos, cisgênero e heterossexuais, desde que se almeje que tais estratégias resultem em efetiva erradicação da opressão e discriminação. Tanto a experiência da opressão quanto a percepção e o reconhecimento dos privilégios figuram juntos na rota para uma ruptura radical. Para além de processos de nomeação que reinstituam a possibilidade de nomear a norma, a *violência* de que fala Frantz Fanon (1968) implica um gesto fundamental de redistribuição do poder e de reorganização da violência. Trata-se de aniquilar a atual matriz de dominação que produz assimetrias coloniais nas arenas interpessoal, institucional, cultural e disciplinar do poder. Trata-se de romper com processos que naturalizam e validam a universalização de perspectivas provincianas e situadas.

Nesse sentido, a continuidade da pesquisa, ademais de se inscrever na tarefa de sanar as lacunas que, em virtude da duração do programa de mestrado, não puderam ser preenchidas, reside em uma investigação para além da violência lançada sobre os corpos que residem na *zona do não ser*. A continuidade da pesquisa almeja tomar nota e aprender com os *entrelugares*, fronteiras e posicionalidades incapturáveis pela lógica binária moderno-colonial, a fim de ensaiar passos nos caminhos que rumam a o horizonte decolonial.

7.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Suely Souza de. Violência e subjetividades. In: SEMINARIO LATINOAMERICANO DE ESCUELAS DE TRABAJO SOCIAL, XVII, 2001, Lima: Universidad de Costa Rica. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/violencia-e-subjetividades-suely-almeida.pdf>>. Acesso em 05 jun. 2019.

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Violência doméstica e familiar contra mulheres pretas e pardas no Brasil: Reflexões pela ótica dos estudos feministas latino-americanos. **Crítica e Sociedade: revista de cultura política**, v. 2, n. 2, p. 42-63, dez., 2012.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução nº 48/104**, de 20 de dezembro de 1993. Declaração sobre a Eliminação da Violência Contra as Mulheres.

_____. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres**, 18 de dezembro de 1979.

ASSIS, Jussara Francisca de. Violência obstétrica enquanto violência de gênero e os impactos sobre as mulheres negras a partir de uma visão integrativa. Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, 10 anos, V, **Anais [...]**, 2017. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/revistas/enlacando/trabalhos/TRABALHO_EV072_MD1_SA30_ID1268_07082017222543.pdf>. Acesso em 18 fev. 2020.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, n. 2, ano 3, p. 458-463, 1995.

_____. Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil. **Afro-Ásia**, n. 17, Rio de Janeiro: UCAM, 1996.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 11, Brasília, mai./ago. 2013, p. 89-117.

_____. Feminismos Subalternos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, set./dez., 2017.

BARRETO, Raquel de Andrade; Pamplona, Marco Antonio Villela. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. Rio de Janeiro, 2005, 128p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

_____. Introdução: Lélia Gonzalez, Uma Intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 12-27.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 9-26.

_____. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça de mim sempre um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul./set., 2016.

_____.; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr., 2016.

BONASSI, Bruna Camillo *et al.* Vulnerabilidades mapeadas, Violências localizadas: Experiências de pessoas travestis e transexuais no Brasil. **Quadernos de Psicologia**, v. 17, n. 3, p. 83-98, 2015.

BRASIL. **Lei nº 11.108**, de 07 de abril de 2005.

_____. **Decreto-lei nº 2.848**, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 05 de outubro de 1988.

_____. **Lei nº 12.527**, de 18 de novembro de 2011. Lei de Acesso à Informação.

_____. **Lei nº 11.340**, de 07 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha.

CASIQUE, Leticia *et al.* Violência contra mulheres: reflexões teóricas. **Revista latino-americana de enfermagem**, v. 14, n. 6, p. 1-9, nov./dez., 2006.

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3: 32D, p. 965-986, set./dez., 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Lola Press**, Durban, África do Sul, nov., 2001.

_____. Resposta da Sociedade Civil à Violência Racial e de Gênero. In: GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Cadernos Geledés IV**. São Paulo: Geledés, 1993, p. 37-41.

_____. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Suelaine. **Mulheres Negras e Violência Doméstica**. São Paulo: Geledés Instituto da Mulher Negra, 2017.

CARVALHO, José Raimundo; OLIVEIRA, Victor Hugo. **Pesquisa de Condições Socioeconômicas e Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher**. Relatório Executivo III, Primeira Onda, 2016. Disponível em: <http://www.institutomariadapenha.org.br/assets/downloads/relatorio_III.pdf>. Acesso em 21 fev. 2020.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência**. Brasília: Instituto de Pesquisa de Economia Aplicada – IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP, 2019.

_____. **Atlas da Violência**. Brasília: Instituto de Pesquisa de Economia Aplicada – IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP, 2018.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª ed. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

COLETIVO COMBAHEE RIVER. Manifesto do Coletivo Combahee River. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n.1, p. 99-127, jan./abr., 2016.

_____. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 6-17, jan./jun., 2017

_____. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. 2ª ed. New York: Routledge, 2000.

_____. BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 929-934, set./dez., 2014.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and violence against Women of Color. **Stanford Law Review**. v. 43, n. 6, p. 1241-1299, jul. 1991.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**. v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Bogotá, Colombia, n. 26, p. 92-101, 2007.

_____. Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, jun., 2009, Buenos Aires. Disponível em: < <http://www.bdigital.unal.edu.co/39749/>>. Acesso em 02 jun. 2019.

_____. **La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterossexual desde la antropología de la dominación**. Bogotá: Brecha Lésbica; En la frontera, 2013.

_____. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: MINÕSO, Yuderkys Espinosa *et al.* **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014a, p. 325-333.

_____. **Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos**. Colômbia: Universidad del Rosario, 2014b. Disponível em: < <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

_____. De las identidades a la imbricación de las opresiones. Desde la experiencia. In: FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (Org.). Encrespando. Seminário Internacional: Refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes (ONU, 2015-2024), I, 2016, **Anais [...]**. Brasília: Brado Negro, 2016.

DATAFOLHA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil**. 2017.

_____.; _____. **Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil**. 2019.

_____. CENTRO DE ESTUDOS DE CRIMINALIDADE E SEGURANÇA PÚBLICA (CRISP). **Pesquisa Nacional de Vitimização**, 2013. Disponível em: < http://www.crisp.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/10/Sumario_SENASP_final.pdf>. Acesso em 20 fev. 2020.

DOMINGUES, Petrônio José; HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A insurgência de ébano: a história da frente negra brasileira (1931-1937)**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ENGEL, Cítia Liara *et al.* **Diagnóstico dos homicídios no Brasil: subsídios para o Pacto Nacional pela Redução de Homicídios**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública, 2015.

ESCOLA NACIONAL DE SAÚDE PÚBLICA SÉGIO AROUCA. **Nascer no Brasil: Inquérito nacional sobre parto e nascimento.** Disponível em: <<http://www6.ensp.fiocruz.br/nascerbrasil/>>. Acesso em 18 fev. 2020.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, v. 14, n. 33, p. 37-54, jul./dez., 2009.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. _____ . **Peles negras, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **A violência contra negros e negras no Brasil**, 2019. Disponível em: < http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/11/infografico-consistencia-negra-2019-FINAL_site.pdf>. Acesso em 16 fev. 2020.

_____. **13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**, 2019. Disponível em: < <http://www.observatoriodeseguranca.org/download/13-anuario-brasileiro-de-seguranca-publica-2019/>>. Acesso em 21 fev. 2020.

GILL, Andrea; PIRES, Thula. From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective. **Contexto Internacional**, v. 41, n. 2, p. 275-302, mai./ago., 2019.

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego (1979). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 77-81.

_____. A questão negra no Brasil (1980). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 94-102.

_____. A mulher negra da sociedade brasileira. Uma abordagem político-econômica (1981a). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 34-53.

_____. Mulher negra (1981b). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 103-108.

_____. Mulher negra, essa quilombola (1981c). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 112-116.

_____. Prefácio do Cadernos Negros 5 (1982). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 137-141.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

_____. Por um Feminismo Afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988a.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun., 1988b.

_____. Cidadania de segunda classe (1988c). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 345-362.

_____. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social (1988d). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 363-366.

_____. As amefricanas do Brasil e sua militância (1988e). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 343-344.

_____. Nanny (1988f). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Diáspora Africana, 2018, p. 335-342.

GROSGOGEL, Ramon. Decolonizing Western uni-versalisms: decolonial pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. **Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, Merced, Califórnia, v. 1, n. 3, p. 88-104, 2012.

GRUPO GAY DA BAHIA. **População LGBT morta no Brasil**, 2018. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2019/01/relat%C3%B3rio-de-crimes-contra-lgbt-brasil-2018-grupo-gay-da-bahia.pdf>>. Acesso em 21 fev. 2020.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura popular negra? **Lugar comum**, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 13-14, p. 147-159, jan./ago., 2001.

_____. SOVIK, Liv (Org.). RESENDE, Adelaine La Guardia *et al* (Trad.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNES, 2006.

hooks, bell. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. London: Pluto Press, 1982.

_____. **Black Looks: Race and Representation**. Boston: South End Press, 1992.

_____. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, jul./dez., 1995.

JESÚS, Bento Manoel. **Campanha pela despatologização da transexualidade no Brasil: seus discursos e suas dinâmicas**. Goiânia. 2013. 99f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás.

JESUS, Jaqueline Gomes. Transfobia e crimes de ódio: Assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. **História Agora**, v. 16, p. 101-123, jan. 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEAL, Maria do Carmo *et al.* A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 33, n. 1, p. 1-17, 2017.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, n. 70, p. 20-33, 2018.

LIMA, Renato Sérgio *et al.* **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**, 11^a ed. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP, 2017.

LORDE, Audre. **Sister outsider**. New York: The Crossing Press, 1984.

_____. Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. *In*: MORAGA, Cherrie; CASTILLO, Ana. **Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista in los Estados Unidos**. San Francisco: ism press, 1988.

LUGONES, María. Colonialidad y género (2008). *In*: **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 57-71, 2014a.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOGEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-53.

MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Ipea, 2013.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Violencia y agresión social. *In*: MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Accion y ideología: psicología social desde Centro América**. San Salvador: UCA, 2012, p. 359-423.

MARTINS, Karina de Oliveira; LACERDA JÚNIOR, Fernando. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. **Pepsic: revista de psicologia política**, São Paulo, v. 14, n. 31, p. 569-589, set./dez., 2014.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horiz. Antropol.**, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 263-292, out., 1998.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. **On Decoloniality: concepts, analytics, práxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. **Portaria Ministerial nº 397** [Classificação Brasileira de Ocupações], de 09 de outubro de 2002.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes.

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

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, n. 3, p. 59-73, 2016. Disponível em: < <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-Dos-condenados-da-terra.pdf> >. Acesso em 03 jun. 2019.

OLIVEIRA, Dennis de. A violência estrutural da América Latina na lógica do sistema da necropolítica e da colonialidade do poder. **Extraprensa**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 39-57, jan./jun., 2018.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher** [Convenção Belém do Pará], de 09 de junho de 1994.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. **Jenda: A journal of Culture and African Women Studies**, 2.1, p. 1-9, 2002.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. **Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica e familiar contra mulheres negras**. Brasília, 2013, 132f. Dissertação de Mestrado – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília (UnB).

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos humanos traduzidos em português. *In*: 13º Mundos de Mulheres & Fazendo Gênero 11, 2017, Florianópolis, **Anais eletrônicos**, p. 1-12. Disponível em: < http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura Militar no Rio de Janeiro. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1054-1079, 2018.

_____. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÖGEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a, p. 285-303.

_____. Direitos humanos e América Ladina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. **Latin American Studies Association**, Guadalajara, México, v. 50, n. 3, p. 69-74, 2019b.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. *In*: SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2005, São Paulo. **Anais eletrônicos** [...]. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100022&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 28 fev. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indíg.**, Lima, Peru, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

_____. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World-Systems Research**, v. VI, n. 2, p.342-386, summer/fall, 2000.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectiva latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 227-278, 2005.

SANTOS, Cecília Macdowell; IZUMINO, Wânia Pasinato. Violência contra as Mulheres e Violência de Gênero: Notas sobre Estudos Feministas no Brasil. **E.I.A.L.**, v. 16, n. 1, p. 147-164, 2005.

SILVA, Flávia Costa Cohim; FIGUEIREDO, Angela; ARAÚJO, Rosângela. **Violência sexual contra a mulher: que mulher é essa?**, 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/37266370/VIOL%C3%AANCIA_SEXUAL_CONTRA_A_MULHER_QUE_MULHER_%C3%89_ESSA_1>. Acesso em 17 fev. 2020.

SILVA, Mariah Rafaela. *Corpos antropofágicos: supermáquina e interseccionalidades em cartoescrita de fluxos interdisciplinares*. Manaus, 2018. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado do Amazonas.

_____. *Antropofagia virtual: processos de mídiatização e práticas de insurgência corpo-identitárias no Brasil*, p. 1-18, 2019.

SILVA, Felipe Cazeiro; SOUZA, Emilly Mel Fernandes de; BEZERRA, Marlos Alves. (Trans)torcendo a norma cisgênera e seus derivados. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 1-12, e54397, 2019

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1942). **Pode o subalterno falar?** Belo horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOUZA, Thais Gonçalves. **As dores do parto: uma análise sobre a violência obstétrica em mulheres negras**. Juiz de Fora, 2019, 17f. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.

THEODORO, Mario. A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. *In*: THEODORO, Mario. (org), **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos**. Brasília: Ipea, 2008. p. 15-44.

TRANS RESPECT VERSUS TRANSPHOBIA WORLDWIDE (TVT). **TMM Update Trans Day of Remembrance**, 11 nov. 2019. Disponível em: <<https://transrespect.org/en/tmm-update-trans-day-of-remembrance-2019/>>. Acesso em 17 fev. 2020.

_____. **TMM Update Trans Day of Remembrance**, 12 nov. 2018. Disponível em: <<https://transrespect.org/en/tmm-update-trans-day-of-remembrance-2018/>>. Acesso em 17 fev. 2020.

VAINER, Carlos. Estado e raça no Brasil. Notas exploratórias. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 18, p. 103-118, 1990.

VERGUEIRO, Viviane. Pela descolonização das identidades trans. *In*: Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH, VI, 2012, **Anais eletrônicos** [...], p. 1-15. Disponível em: <https://www.academia.edu/2562141/Pela_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_das_identidades_trans_pr%C3%A9>

projeto_para_a_disserta%C3%A7%C3%A3o_Por_inflex%C3%B5es_decoloniais_de_corpos_e_identicidades_de_g%C3%AAnero_inconformes_>. Acesso em 09 fev. 2020.

_____. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades degênero inconformes: uma análise autoetnográfica dacisgeneridade como normatividade. Salvador, 2015. 244f. Dissertação de Mestrado – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia.

VIGOYAS, Mara Viveros. El concepto de ‘género’ y sus avatares: interrogantes em torno a algunas viejas y nuevas controversias. *In*: MILLÁN DE BONAVIDES, Carmen. **Pensar (en) género: Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004, p. 171-193.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil**, 1ª ed. Brasília: FLACSO, 2015.