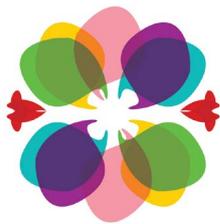


# Baratinar a norma, interpelar a norma, apavorar a norma: por outros modos de capturar e desarticular a branquitude como poder normativo que sejam pensados desde o campo da linguagem



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 22, v. 1

jul.-ago.2025

p. 31-56

*(Stun the norm, interpellate the norm, terrify the norm: towards other ways of capturing and dismantling whiteness as a normative power from the field of language)*

*(Aturdir a la norma, interpelar a la norma, aterrorizar a la norma: hacia otras formas de captar y desmontar la blanquitude como pensamiento de poder normativo a través del lenguaje)*

Sanara Rocha<sup>1</sup>

**RESUMO:** “A injúria linguística parece resultar não apenas das palavras utilizadas para se dirigir a alguém, mas também do próprio modo de endereçamento, um modo – uma disposição ou um posicionamento convencional- que interpela e constitui o sujeito” é o que nos diz Judith Butler (2021). Ou seja, mesmo um insulto, por mais torpe e insidioso que seja, é capaz de fundar o ser na e através da linguagem. Muitas vezes é ele mesmo quem cria e aumenta o tempo de vida daquilo ou daquele que almejava aniquilar. Ora, se o sentido de tudo aquilo que é dito só pode ser concebido porque existem pausas marcando as durações e a rítmica discursiva, então será nos silêncios e no inconfesso onde moram as verdadeiras significações das coisas? A branquitude enquanto instituição de poder possui um lugar de privilégio na sociedade muitas vezes por seu lugar de neutralidade no discurso, por transitar entre os silêncios. De tal modo que podemos concluir que é ali, justamente, nos silêncios, nas pausas que fundam as significações que o seu poder é instituído. Enquanto outros seres são chamados ela se esconde nas clivagens do som, nas brechas entre um chamamento e outro. O que acontece quando interpelamos o silêncio?

**PALAVRAS-CHAVE:** Heteronormatividade; branquitude; poder; violência; anticolonialidade.

**Abstract:** “Linguistic injury appears to be the effect not only of the words by which one is addressed but the mode of address itself, a mode—a disposition or conventional bearing—that interpellates and constitutes a subject” is what Judith Butler (1997) says. In other words, the insult, the linguistic injury, however hateful and vile it may be, is capable of constituting the subject in the field of language through interpellation contradicting their own intention of killing the deviant subjects. Often the insult creates deviant subjects with the voices vibrations, with the injurious callings. Now, if the meaning of everything that is said can only be conceived because there are pauses marking the durations and the discursive rhythm, then would it be in the silences where found is the true meaning of things? The whiteness while a power’s institution has privileges place in the Society too many times because of her neutrality in the discourse or her invisibility in the official narratives, then would it be in the silence that she is hidden? What happens when interpellate we the silence and the invisible subjects?

**Keywords:** Heteronormativity; whiteness; power, violence; anticoloniality.

**Resumen:** “La injuria lingüística parece ser el efecto no solo de las palabras que se refieren a uno sino, también de uno tipo de elocución, de un estilo —una disposición o un comportamiento convencional— que interpela y constituye a un sujeto” es lo que nos dice Judith Butler (1997). El cuerpo de la entidad se esculpe en el orden de la materialidad mientras la vibración del sonido pesa sobre el espacio y el tiempo. Por insidioso que sea un insulto sigue siendo capaz de forjar el ser en y a través del lenguaje. A menudo es él quien crea a los individuos que quiere destruir. Ahora bien, si el significado de todo lo que se dice sólo puede concebirse porque hay pausas que marcan las duraciones y el ritmo discursivo, ¿es entonces en los silencios y lo que no es dicho donde residen los verdaderos significados de las cosas? La blanquitud como institución de poder tiene un lugar de privilegio en la sociedad, a menudo debido a su lugar de neutralidad en el discurso, porque se mueve entre silencios. De tal manera que podemos concluir que es precisamente ahí, en los silencios, en las pausas que producen significados donde se instituye su poder. Mientras otros seres son llamados, ella se esconde en las hendiduras del sonido, en los espacios entre un llamado y otro. ¿Qué sucede cuando evocamos el silencio?

**Palabras Claves:** Heteronormatividad; blanquitud; poder; violencia; anticolonialidad.

<sup>1</sup> Feminista preta, artista e pesquisadora interdisciplinar sediada em Salvador. É mestre em Cultura e Sociedade pelo POSCULTURA-UFBA (2020) e atualmente cursa o doutorado em cultura e identidade no mesmo programa de pós-graduação. E-mail: sanararocha@gmail.com



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 31/05/2024

Aceito em 11/06/2025

## 1 Aberturas

Em “Discursos de Ódio” (Butler, 2021), um texto denso sobre a complexidade da linguagem, Judith Butler lança luz sobre algumas reflexões importantes que permeiam esse ensaio em fluxo e contrafluxo de uma maneira livre. Quero começar pautando aspectos iniciais do seu texto, precisamente quando ela propõe alguns questionamentos que buscam levar ao entendimento sobre como a linguagem opera e condiciona a nossa própria constituição como sujeitos linguísticos, vulneráveis às suas codificações.

Ao tomar como exemplo o insulto, o discurso injurioso, Butler (2021) busca explicar como este ato de fala se constitui em uma zona dupla e movediça, um paradoxo onde ao mesmo tempo em que possui o poder de marcar a insígnia da abjeção sobre o corpo do sujeito, confere a ele, veja só, uma espécie de poder de existir, inclusive, para além da norma. Em outras palavras, ela (a norma), com o seu poder absoluto, através da mesma linguagem na qual se funda como poder e centralidade, ao reconhecer a existência da abjeção por meio do chamamento injurioso -do insulto- destitui-se desse poder e centralidade para reconhecer a diferença, o desviante, como materialidade viva, gerando um paradoxo. Contudo, a autora também ressalta que “ser ferido pelo discurso é sofrer uma perda de contexto, ou seja, é não saber onde se está.” (Butler, 2021, p. 13) já que nem sempre conseguimos localizar a origem desse insulto no espaço tempo.

Mas o que realmente me interessa nessas primeiras notas de Butler sobre a complexidade da linguagem é esse efeito reverso do discurso odioso, que trai a si mesmo e inaugura a existência de seres que, “muitas vezes”, sequer tinham ciência de si como desviantes de uma pressuposta norma. Quero pensar aqui em exercícios possíveis de negar a norma como um poder absoluto e irrevogável.

Eu sei onde Butler pretende chegar com essas construções iniciais. E, em termos de agência, “um ato que tem consequências”, “um fazer prolongado” (Butler, 2021, p. 14) como ela própria traduz, me preocupo em como a linguagem tem sido utilizada para perpetuar a branquitude normativa como poder, afinal a sua institucionalização nesse lugar exige repetibilidade discursiva, rituais de reafirmação do seu lugar de privilégio concomitantemente à produção do ‘outro’ em condição de subalternidade. E quem mais tem repetido que branquitude e poder são sinônimos além de nós, pessoas racializadas, dentre outras subalternizadas historicamente? Como reverter esse *looping* discursivo?

Nessa perspectiva, é interessante compreender que a branquitude é um problema que precisa ser teorizado, é necessário sempre torná-la visível durante os debates que problematizam o poder, a produção dos estereótipos e de outros estigmas subalternizantes com relação à raça,



ao gênero e além. Pois não existe norma sem branquitude. Como Liv Sovik aponta, “no plano ideológico é dominante ainda a brancura como critério de estética social” (Sovik, 2009, p. 22). E eu acrescentaria que é a brancura e todas as suas significações normativas (de classe, gênero/sexualidade, credo e outras) que são consideradas como ‘critério de estética social’. Mas nenhum poder se impõe sem atos de violência e subjugação, vide a história de dominação e expropriação territorial que a Europa produziu e que deformou as dinâmicas culturais presentes anteriormente nas Américas e Áfricas. E, uma vez findados os arranjos coloniais e o seu regime de horror, recaiu sobre a linguagem o papel de sustentar o peso da branquitude e do seu sistema simbólico como referencial de poder.

Por tais razões me interessa uma análise dos atos de linguagem, especialmente a linguagem insidiosa que produz falácias sobre valorações hierárquicas existentes entre corpos, culturas e línguas bem como a margem de erro sobre a qual opera e que permite às vezes trair seu soberano causando-lhe vertigem. Quero dizer com isso que o insulto, por vezes, confere poder ao mesmo sujeito que visa matar. E o sujeito que se inaugura enquanto Ser no campo da linguagem por meio do insulto, absorve todo esse poder e violência e o transforma em força, em uma espécie de couraça que lhe permite (re)existir por mais tempo.

Eu me lembro de minha primeira experiência com o racismo como um incidente que ocorreu durante o convívio social com outras crianças e ela se deu por meio de um insulto: “Nega do bozó!” Eu não me lembro o que eu senti quando fui chamada assim, de “nega do bozó”, mas me lembro de minha mãe me explicando o que “bozó” significava, o que me leva a pensar que além de arrebatada pelo incômodo que o insulto me causou, eu devo ter ficado curiosa em entender o significado das palavras endereçadas a mim.

Machado, Lima e Neris (2016) trazem uma observação interessante acerca dos insultos raciais e sobre a necessidade de contextualização desses insultos a título de compreender os significados ocultos vibrando em uníssono com a palavra proferida. As autoras falam sobre uma “dinâmica social que cada proferimento aciona” (Machado; Lima, Neris, 2016, p. 13) e explicam que “no momento concreto de sua evocação, para além de comunicar a sua ideia ofensiva, ele tem a força de recriar a realidade social de inferiorização dos negros, reforçando ou restabelecendo lugares definidos.” (Machado; Lima, Neris, 2016, p. 13). Olhando por esse ângulo proposto pelo trio de autoras quero retornar brevemente ao episódio ocorrido durante a minha infância.

“Nega do bozó!” é uma expressão odiosa cujo intento é desqualificar pessoas pretas e pessoas praticantes do candomblé ao mesmo tempo, homogeneizando essas identidades como se fossem uma coisa só. Dentro dessa lógica, todas as pessoas pretas são praticantes do culto candomblé e o



culto candomblé, no imaginário coletivo brasileiro da branquitude, é visto como um “fetichismo” abominável. Logo, todas as pessoas pretas são abomináveis também, independentemente de serem adeptas ao culto ou não.

O tal do “bozó” na verdade é o ebó, uma oferta ou oferenda constituída por comidas, bebidas, dentre outros artigos que agradam a entidade para a qual foi ofertado o presente. Na maioria das vezes, o contato das pessoas com o ebó se dá nos espaços urbanos, públicos, em ruas e vielas e, usualmente, são destinados às entidades que transitam nesses espaços, principalmente Exu, Ogum e as Padilhas.

Desde o primeiro chamamento: “Nega do bozó!” até eu me tornar uma mulher preta de candomblé, foi um longo percurso de fugas, capturas e desvios de rotas. E não é que eu me vi “Nega do bozó” aos 37 anos de idade, botando um belo inhame palitado, coberto com mel e dendê para ofertar a meu pai Ogum em algum dia de novembro do ano de 2022, em Itaparica? O que será que os meninos brancos e outros nem tão brancos assim que me interpelaram na infância achariam desse desvio da morte anunciada que desencadeou buscas e achamentos no meu caminho até aqui? O que achariam do modo como fui descascando os significados pejorativos incrustados sobre o insulto até encontrar o seu núcleo e ao encontrá-lo perceber que aquilo dizia muito mais de mim do que eles queriam?

O insulto interpela, e Butler (2021), parafraseando Althusser no seu texto, nos diz que só se interpela o sujeito. O insulto, por mais torpe que seja, nasce para trair a sua própria natureza enquanto mecanismo da linguagem, revelando, assim, a fragilidade da mesma. O problema é que “o ato de fala se constitui também em um ato corporal” (Butler, 2021, p. 20).

A revelia do paradoxo sobre o qual falei anteriormente, os insultos, ao serem enunciados por grupos hegemônicos muitas vezes respaldados pelo próprio estado ou privilegiados pelo modo como a sociedade se estrutura, e quando infligidos sobre minorias representativas, atingem proporções notórias e restabelecem o seu sentido de ser, recaem sobre os corpos subalternizados, historicamente, reencenando sobre eles a violência e a precariedade da matéria, reinauguram, assim, traumas sociais.

Desse modo, o problema com o insulto racista com o qual fui chamada na infância, está na sua dimensão ritual, na repetibilidade discursiva, na tentativa de homogeneização preta, que considero natureza intrínseca ao insulto racial, e também nas características do grupo que se reuniu para me desferir os golpes de linguagem. Como Butler (2021) bem aponta, o discurso racista “não começa e nem termina com o sujeito que fala ou com o nome específico que é utilizado” (Butler, 2021, p. 57), não opera de maneira isolada e serve como um diagnóstico das bases narrativas que



estruturam a sociedade.

Por exemplo, o insulto “Nega do bozó” é muito menos uma ofensa trocada entre crianças do que uma visão generalizada acerca das pessoas pretas e das suas práticas culturais coletivas na sociedade brasileira, vistas como abjetas. Tal insulto reencena no espaço-tempo as operações perpetradas por Pedrito, oficial da polícia responsável por operações repressivas contra praticantes do culto candomblé no início do século XX (Lühning, 1996); reinauguram as devassas inquisitoriais dos sacerdotes cristãos contra as sacerdotisas pretas que realizavam celebrações de culto aos ancestrais africanos ao longo do século XVIII (Costa; Gomes, 2016), ou seja, são palavras que além de deflagrarem o racismo religioso preponderante na sociedade brasileira desde tempos fundacionais, rememoram as posições de poder implicadas com diferentes intersecções de marcadores sociais, que localizam corpos brancos masculinos em vantagem reguladora e absoluta frente a todas as demais corporeidades; acima de tudo, frente às corporeidades negro femininas, sejam elas indígenas ou africano descendentes, de mulheres cis, trans, travestis ou bichas, punidas por dispararem sentimentos ambíguos de desejo e repulsa, no imaginário branco heteronormativo masculino.

Diante disso, como superar uma cultura programada no cérebro desde a infância, que segue sendo reatualizada ao longo da vida em sociedade e que hierarquiza gentes em escalas de valor a partir de sua cor-raça, gênero/sexualidade, classe etc.? Como confrontar o fato que me leva a assumir, mesmo eu sendo uma mulher preta retinta e periférica, ao ser exposta a essa cultura de violências, posso acabar reproduzindo, em alguma medida, por meio de minhas práticas afetivas e políticas aspectos dessa mesma estrutura que eu visio combater? Como reverter uma pedagogia do ódio à diferença amalgamado com o desejo de pureza supremacista branca que edifica as relações entre grupos e culturas na sociedade moderna/colonial para a qual todos nós operamos? Como podemos superar traumas coletivos se é justamente na comunidade que eles são reinaugurados e perpetrados em nós? Redistribuindo a violência, como nos propõe Jota Mombaça? Interpelando a norma ou devolvendo à norma o insulto?

Nesse ensaio proponho o que chamo de uma tríade da estupefação. Metodologia anticolonial que reúne três técnicas de enfrentamento à colonialidade do gênero promovida pela cisheteronorma branca masculina: **O Baratino**, que se propõe a ser uma técnica de captura da norma por meio do seu próprio limite cognitivo frente à complexidade do sistema de linguagem; **A Interpelação**, que se dá no ato de expor a fragilidade da norma dentro do próprio sistema de linguagem onde se forja como instituição de poder e **O Pavor**, que se destina a pensar formas práticas de ameaçar os meios pelos quais a cultura patriarcal branco-centrada e os seus valores seguem se perpetuando.



Para isso, estabeleço um diálogo transversal entre conceitos e articulações teóricas propostas por teóricas pretas travestis e cisgênero em interlocução com aspectos teóricos de feministas cis, brancas e lésbicas.

Busco, ainda, traçar paralelos em descontinuidade com o que Jota Mombaça (2021) propõe como “redistribuição anticolonial da violência” e que Judith Butler (2021) investiga em *Discursos de Ódio* como caminhos possíveis para um desmonte da norma, lançando mão das técnicas esboçadas por elas e ao mesmo tempo oferecendo minhas próprias contribuições a partir de quatro seções e de uma coda que ilustram o que desejo problematizar em termos conceituais com relação a cisheteronorma masculina. Bem como arriscam pensar estratégias, nos termos de Butler e Jota, de enfrentamento, desmonte, escapes e redistribuições anticoloniais de violência. Sendo essa última proposição, uma espécie de ponto motriz para a concepção deste ensaio, por me convidar a pensar formas de violência radicais sem, no entanto, utilizar das mesmas táticas de aniquilação, submissão, silenciamento e extrativismos promovidas pela branquitude colonial ao longo da história.

Sendo assim, vamos a elas.

## 2 Baratinar A Norma

O insulto pretende ser uma palavra, atitude ou gesto que tem o poder de atingir alguém em sua dignidade, em sua ética de existência e quando se intersecciona com as narrativas fundacionais do estado moderno/colonial bem como com a moralidade cristã, atinge outras proporções que borram os limites da fala para afligir o corpo do sujeito e a coletividade na qual a sua identidade está inserida.

Guimarães (1999) explica que a eficácia dos insultos “reside justamente em demarcar o afastamento do insultador em relação ao insultado, remetendo-o ao da pobreza, da sujeira, da animalidade” (Guimarães, 1999, p. 2) ou no caso do episódio de minha infância a uma inferioridade ontológica que os insultadores, aprenderam por osmose, que era intrínseca a pessoas como eu. Uma incontornável intersecção entre “raça, ocupação e posição social- que remete ao passado escravo” (Seyferth, 2018, p. 198) e da qual é muito difícil escapar sem se automutilar durante essa tentativa e ainda mais desafiador devolver a violência discursiva nos mesmos termos.

Esse desafio é tal que se eu decidisse, por exemplo, devolver o insulto contra aqueles que me perpetraram o mesmo, durante a infância, chamando-os de “brancos do bozó” eu ainda estaria reforçando a mesma estrutura opressiva que me violentou em vez de revidando a violência. E o faria, dentre outros fatores, por acreditar estar destituindo o valor histórico atribuído à identidade



branca atrelando a ela características da cultura preta, por meio de uma palavra depreciativa sobre essa mesma cultura. O mesmo aconteceria com todos, ou quase todos os demais insultos racistas que fui acumulando ao longo da minha vida em sociedade com outras crianças, adolescentes, jovens e durante a vida adulta.

“O discurso racista opera por meio da invocação de convenções” (Butler, 2021, p. 57) que antecedem o sujeito e o situam dentro das relações de poder/subalternidade. Isso se acentua nas sociedades construídas pelas relações coloniais e que acumulam um vasto repertório de linguagem calcado em ideologias supremacistas brancas, ou, no mínimo, sobre o paradigma da brancura<sup>2</sup> da pele como valor a ser adquirido em algum grau, seja pelas nuances dessa brancura, que estabelecem, sim, uma valoração hierárquica entre as pessoas no mundo moderno-colonial, ou seja pelo maior ou menor acesso aos espaços e tecnologias da branquitude que cada sujeito pode ou não acessar ao longo da vida. E branquitude aqui significa *status* de poder, se refere a um aparato que assegura o paradigma da brancura como valor.

No Brasil, esse último fator contribuiu e continua a contribuir com o acirramento das disputas e perpetuações rituais que reinauguram a memória traumática do racismo e da colonização dos corpos e territórios indígenas e africano descendentes, por meio de ações e atos de fala advindos mesmo de pessoas negras. E ao contrário do que as pessoas brancas usualmente querem fazer parecer, como se esse paradoxo fosse um absurdo, uma prática inconcebível, tenho percebido que isso ocorre em maior grau em sociedades miscigenadas e fortemente atravessadas pelo capitalismo.

O acúmulo de capital somado ao acesso aos espaços e tecnologias da branquitude ou mesmo a nuances de brancura na pele, produz a falsa impressão de privilégio para algumas pessoas racializadas com relação a outras, quando na verdade é a brancura somada ao capital da branquitude e a identidade masculina cisheteronormativa que de fato se beneficia com essa estrutura.

O paradigma da brancura como valor a ser adquirido, vestido, a fim de mascarar o signo da abjeção inscrito no corpo racializado é o grande truque colonial, a armadilha que captura as nossas subjetividades e nos convence de que podemos adquirir de volta o capital humano “perdido” durante nosso nascimento, na medida em que performamos mais a encenação da branquitude. Por isso, não é estranho que um dos garotos do grupo que me perseguia na escola com os insultos racistas fosse um garoto pardo, muito claro, um *light skin*. Esse é o exemplo perfeito para ilustrar o ponto que eu desejava destacar. Reflete a ilusão (não apenas óptica) causada pela sedução narcísica (Kilomba,

---

2 Não me refiro à brancura aqui nos termos propostos por Guerreiro Ramos, como um sinônimo de branquitude. Defendo a brancura como tom de pele e características fenotípicas designadas caucasianas ou europeias. Enquanto branquitude, sinônimo de branquidade para a maior parte dos especialistas no assunto, a entendo nos termos propostos por Lourenço Cardoso (2019) e Frankenberg (2008) como uma identidade racial construída como lugar de poder, incluindo as instituições que a consagram e reposicionam neste lugar e acima de tudo como um lugar de privilégio.



2017) que as nuances de brancura na cor da pele por vezes criam em pessoas miscigenadas.

Quero retomar, agora, esse episódio da minha infância, mas trazer o espelho reverso dessa situação. Eu já expliquei os pormenores do erro que cometeria tentando devolver o insulto nos mesmos termos no qual fui chamada, certo? Em vez disso, minha mãe, que era mais sagaz do que eu imaginaria, me sugeriu devolver a “troça” e chamá-los com o seguinte insulto: “Amarelo empapuçado!”, caso houvesse um novo embate.

A combinação de palavras se anunciava como um tremendo xingamento para mim. “Amarelo empapuçado!”. É claro que eu criei situações provocativas somente para atrair os meus arqui-inimigos a uma contenda. Em meio ao calor do confronto, eu atirei em cheio contra eles o insulto: “Seu bando de amarelo empapuçado!”. O insulto deixou-os zonzos, o que aquilo significava, afinal? E o titubeio deles, somado à sonoridade jocosa da combinação das palavras, gerou risos da plateia presente. Minhas amigas queriam saber o que aquilo significava e eu apenas sorri vitoriosa, não podia revelar para elas que não fazia a menor ideia. Venci, assim, com um contra-ataque hermético sugerido por minha mãe, cujo significado eu própria desconhecia.

Somente quando adulta, descobri que dentre outros significados “empapuçado” designa seres que têm olhos azuis claros, veja só! E considerei uma estratégia muito perspicaz de minha mãe me ensinar a confrontar a violência da branquitude masculina reproduzida pelos meus colegas nos espaços de sociabilidade infantil usando o mesmo sistema com o qual ela opera, bem como jogar contra os próprios o desconhecimento que tinham sobre a complexidade desse sistema. Ameaçando os espaços de conforto que pensavam ter sido pré-estabelecidos para eles no campo da linguagem.

Como “algo vivo” sobre o qual temos “agência”, “controle” (Butler, 2021, p. 14) a linguagem, em sua deslealdade intrínseca, pode servir, simultaneamente, ao emissor do discurso odioso e à sustentação da existência do destinatário apesar/e através desse mesmo discurso odioso. Oferece condições para ambos existirem de maneira interdependente, de modo que o sujeito para o qual o discurso odioso foi destinado pode devolver ao emissor, não o insulto nos mesmos termos no qual foi ofendido, obviamente, mas, sim um confronto com a própria vulnerabilidade do sistema onde ele opera como sujeito de poder.

O insulto “amarelo empapuçado” soaria diferente se tivesse sido dito por mim hoje sendo eu uma mulher adulta e só serve como exemplo de um confronto e interpelação da branquitude normativa masculina como fragilidade no campo discursivo, em um contexto infantil. Todavia, noto que a palavra “branco” possui um efeito semelhante e sempre que é evocada no sentido de interpelar pessoas brancas e contextualizá-las no debate racial acaba causando desconforto,



desnorreamento mesmo, como se sobre suas testas em vez de uma ruga, se inscrevesse a seguinte questão “Mas, por que, Diabos, estou sendo racializado(a) pelo ‘outro’(a) da história?” E esse desconforto, muitas vezes, é maior por ser inesperado por parte das pessoas LGBTQIAPN+++ brancas. Habitadas a ouvirem que as LGBTQIAPN+++ fobias são equivalentes ao racismo, quando elas não são. E se há alguma semelhança, sobretudo no que tange os aspectos de violência e desejo mortífero, é porque a raiz do ódio presente na sociedade moderna colonial nasce com a noção de hierarquias humanas com base na cor e fenotípia.

Eu poderia construir uma longa seção explicando inúmeros exemplos que ilustram o porquê de essas instâncias de opressão não serem igualadas ou comparadas e poderia fazê-lo utilizando a própria Judith Butler com uma extensa passagem da obra *Discursos de Ódio* (2021). Em vez disso, de maneira muito breve, quero citar Fanon (2010), que é mais assertivo no aspecto que quero ilustrar quando explica as bases racialistas que sustentam o mundo “pós-colonial” ou moderno-colonial.

Diz Fanon (2010) que

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. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco. É branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial. Não há nem mesmo conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, que não exigisse ser repensada aqui. (...) Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a “classe dirigente”. A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece os autóctones, “os outros” (Fanon, 2010, p. 29).

Uma sociedade estruturada sobre tais bases não modificará o paradigma no qual respaldou toda a sua cultura facilmente. E eu não conheço sociedade alguma que tenha utilizado como justificativa para coisificar, escravizar todo um grupo social em decorrência da sua prática sexual ou de sua identidade de gênero.

Não compreender essa complexidade que a racialidade aciona, que conecta todo insulto racista dito hoje por meio de um fio temporal até estas origens, abre o precedente para que, muitas vezes, pessoas LGBTQIAPN+++ brancas se esqueçam de seus privilégios ou vantagens com relação a pessoas LGBTQIAPN+++ pretas ou indígenas. Porque esquecem que a condição racial que estrutura as nossas bases, opera de forma interseccional, coadunando a abjeção usualmente atribuída ao corpo dissidente sexual e de gênero, com todas as dimensões de desumanização e coisificação que o cientificismo racialista destinou a esses corpos, especialmente aos corpos pretos.



### 3 Interpelar A Norma

São os seguintes termos que Jota Mombaça usa para definir o que para ela orientaria uma possível metodologia de redistribuição anticolonial da violência:

A premissa básica desta proposta é a de que a violência é socialmente distribuída [...] É tudo parte de um projeto de mundo, de uma política de extermínio e normalização, orientada por princípios de diferenciação racistas, sexistas, classicista, cisheterosupremacista e heteronormativos para dizer o mínimo. Redistribuir a violência, nesse contexto, é um gesto de confronto, mas também de autocuidado. Não tem nada a ver com declarar uma guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz nesse mundo e feita contra nós (Mombaça, 2021, p. 65).

Eu tomo por base a premissa de Mombaça para elaborar uma análise de uma situação prática que considero um exemplo de como a violência da norma pode ser devolvida, “redistribuída” por outros parâmetros que não os hegemônicos, forjados a fim de exterminar o diferente. O chamamento, a interpelação que captura a norma escondida nas clivagens da linguagem e a faz vir à luz, trata-se de uma das formas de a estupear nos moldes da metodologia de redistribuição anticolonial proposta pela autora.

Diante disso, quero partir para um exemplo ocorrido durante um seminário teórico, proposto como uma das atividades da disciplina Narrativas da Diversidade Sexual, ministrada pelos professores Leandro Colling e Pablo Navarro no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Artes, Ciências e Humanidades Professor Milton Santos (UFBA). A artista interdisciplinar e pesquisadora Tertuliana Lustosa abordou o episódio da exposição pública que a travesti Andréia Albertini fez a Ronaldinho, o Fenômeno em 2008 e que teve repercussão internacional, marcando negativamente a trajetória do ex-jogador de futebol e ícone do esporte brasileiro.

O caso, que se desdobrou ao longo dos anos e ainda foi pauta de uma conversa pública no programa do Bial entre o jogador de futebol e o apresentador da Rede Globo de televisões, há dois anos atrás, foi utilizado como exemplo por Tertuliana durante o seu seminário sobre “Cis-heteronormatividade Compulsória, Transgeneridades e Travestilidades”, para ilustrar como a metodologia desobediente proposta por Jota Mombaça pode ser eficaz na redistribuição da violência de gênero de uma forma anticolonial, que não opera com os mesmos artefatos e com a mesma gramática que a colonialidade branca supremacista impôs.

Embora eu tenha ressalvas quanto a se o caso “Ronaldinho *versus* Andrea” pode ser visto efetivamente como redistribuição anticolonial da violência, frente ao fato de que mais uma vez um homem negro em destaque na mídia, com reconhecimento internacional teve a sua carreira achincalhada e sua reputação ridicularizada de modo gratuito pelo simples fato de ter sido flagrado



contratando um programa sexual com três travestis.

Ninguém problematizou o fato de ele ser um homem que tinha um relacionamento estável com a sua noiva e procurou um programa sexual extraconjugal. Esse fato tornou-se um mero detalhe na grande *mise-en-scène* espetacularizada pela mídia moralista brasileira, onde as travestis pareciam pôr em xeque a própria heterossexualidade de Ronaldo. Apesar de tudo isto, quero retomar esse episódio lembrado por Tertuliana e debatido em sala de aula, a fim de investigar os seus pormenores, me ater às fragilidades da linguagem e às dinâmicas de descentramento da cis-heteronorma que esse caso me fez refletir.

Como ponto de partida é necessário compreendermos o seguinte, por um certo prisma, a heterossexualidade de Ronaldo nesse episódio permanece intacta, posto que travestis são sujeitas e corporeidades que devem ser grafadas no feminino, assim como as mulheres cis. E que ele, como um homem cis e hétero, ao se interessar em contratar um programa sexual com elas não deixa de ser heterossexual. Por outro prisma, um prisma cisheterossexista e transfóbico, Ronaldo, ante ao simples ato de dar vazão ao seu desejo por corpos transfemininos (incompreensíveis como corpos femininos tal qual um corpo cisfeminino) estaria renunciando a sua masculinidade e heterossexualidade.

Não ocorre o mesmo quanto à heteronormatividade de Ronaldo. A partir do momento em que Andrea expôs a sua identidade para a mídia, foi posta em xeque a heterossexualidade de Ronaldo em termos normativos. Por isso o alvoroço no entorno do caso, na verdade a pretensa heterossexualidade de Ronaldo foi contestada por meio de um chamamento público feito por Andrea.

A heteronormatividade como práticas e instituições que “legitimam e privilegiam a heterossexualidade e os relacionamentos heterossexuais como naturais e fundamentais na sociedade” (Cohen, 2003, p.4, tradução nossa)<sup>3</sup>, pretende conformar a sexualidade, o gênero da pessoa e a sua prática sexual em uma linha coerente. E quando se intersecciona com a cisheteronormatividade, amplia os seus sentidos regulatórios sobre corpos e subjetividades, empurrando à margem da abjeção as sexualidades incompatíveis com as performances de gênero, bem como as práticas sexuais que extrapolam os limites normativos do desejo.

No caso “Ronaldinho *versus* Andrea”, o escândalo não gira no entorno da prática sexual extraconjugal, por exemplo. Em um mundo onde a ética patriarcal e brancocentrada perpassa todas as relações de sociabilidade humana, por mais que existam códigos morais embasados na teosofia

<sup>3</sup> Do original: “By “heteronormativity” I mean both those localized practices and those centralized institutions which legitimize and privilege heterosexuality and heterosexual relationships as fundamental and “natural” within society.”



cristã sobre monogamia, fidelidade e os sentidos de se constituir uma família, gerar herdeiros que cumprirão com a repetibilidade desse ciclo dentre outras cláusulas deste contrato; é do conhecimento de todos que a infidelidade masculina como uma das cláusulas inscritas no rodapé desse contrato, em letras quase ilegíveis, serve para firmar o poder do macho cisheterossexual em relação à mulher. Um poder que lhe permite, inclusive, borrar os limites da norma “no sigilo”, quase sempre, sem ser descoberto ou exposto.

Assim, mais escandaloso do que a traição de Ronaldinho à sua namorada e noiva na época, foi o fato de ele, sendo um homem “cisheteronormativo” (e ponho entre aspas propositalmente), ter sentido desejo por Andrea e outras duas travestis, dentro de uma sociedade que nega sistematicamente essa identidade feminina como possível e passível de direitos constitucionais. O chamamento de Andrea diz a Ronaldo: “Você, meu caro, não é tão heteronormativo quanto gostaria e nem quanto a sociedade e a indústria futebolística fazem parecer”.

A experiência de ser descentrada de seu lugar de poder faz a norma tentar escapar, invalidando o direito que o “outro”, no caso “a outra”, tem de a interpelar e nomear. Ou se reafirma no seu lugar de poder perpetrando violência de maneira mais enfática. E esse exemplo da violência discursiva mais enfática como resposta da norma à captura pode ser compreendido no caso “Ronaldinho *versus* Andrea”, mesmo tratando-se de um episódio que envolve um homem cis preto (que representa um grupo social e é ícone da masculinidade normativa) e três travestis (nem tão brancas assim).

O primeiro exemplo está no modo como Ronaldo se justificou publicamente em relação ao caso. Mais importante do que qualquer coisa, ele desejava garantir que ao constatar que eram travestis e não “aquilo que ele procurava”, ele prontamente “concluiu o programa” e quis voltar o mais rápido que pôde para sua casa, “já envergonhado” e “arrepentido” por suas escolhas.

Descobrir que as mulheres na verdade eram “travestis”, no raciocínio de Ronaldo, soou como uma espécie de punição à sua traição contra a sua companheira, algo como um “castigo divino” que serviu como um lembrete de que seu comportamento era inaceitável, “um caso isolado” e um “ato estúpido” (entre aspas são palavras dele).

O segundo exemplo dessa violência reforçada está no ato de Patrícia Poeta, que conduziu a entrevista em 2008, e nomeou mais de uma vez ao longo da entrevista, as travestis envolvidas no caso como identidades masculinas. A ênfase na ideia de as travestis serem “mulheridades fakes” seguida da pergunta crucial: “Você sabia...Quando contratou o programa?” visa trazer notícias ao telespectador brasileiro sobre o pacto de amor com a masculinidade normativa branca que os homens pretos do futebol assumem ao longo das suas vidas.



Como uma paixão nacional cultivada pelos “pais e filhos” das famílias tradicionais brasileiras, o futebol tem um lugar central na construção das identidades dos jovens periféricos. Junto com as identidades do militar, do pastor e do fazendeiro, segundo Richard Miskolsci (2015), assim como a do rapper ou Mc do funk, a identidade do jogador de futebol se constitui em uma das categorias identitárias que constrói o auto reflexo masculino preto e periférico no país.

A interrogação “você sabia que eram travestis ou não?” busca cumprir com o papel regulador do estado sobre a liberdade sexual do sujeito preto, algo que sempre foi visto como um problema durante o processo de domesticação colonial. A pergunta induz, por meio de um julgamento público, condenar ou absolver; linchar ou reajustar socialmente um desviante potencial e, sobretudo, usá-lo como exemplo para amedrontar e restabelecer a ordem moral, momentaneamente baratinada pelo chamamento de Andrea.

Ronaldo garante que não sabia que se tratavam de travestis e dentro do seu discurso repete incontáveis vezes as palavras, visivelmente ensaiadas, que a moralidade cristã moderna-colonial quer ouvir. Uma chuva de “culpa”, “vergonha” e “arrependimento”. Está assim restabelecido o pacto de afeto colonial com a cisheteronorma branca que permite a Ronaldo parecer menos com um homem negro de origem periférica.

Por outro lado, do lado dos “subalternos”, Ronaldo foi execrado com nomeações pejorativas que pouco efeito incide sobre ele em comparação ao chamamento de Andrea: “transfóbico”, “machista”, “mau caráter”. sendo esse último insulto referente às acusações de Andrea sobre Ronaldo ter se recusado a pagar pelo programa.

Durante uma explicação sobre esse pormenor, tentando justificar se teria se recusado a pagar pelo programa ou não, se na verdade o programa não tinha acontecido e ele passou a ser vítima de uma extorsão, Ronaldo se contradiz à revelia do que a norma branca hegemônica cisheteronormativa deseja e trai o pacto ao chamar Andrea e as demais travestis no feminino.

Patrícia Poeta insiste, tenta corrigi-lo, busca saber se o que “o travesti” Andrea disse a respeito de Ronaldo ter conhecimento sobre as mulheres do programa serem travestis, era verdade. Ronaldo enfatiza que não sabia e como prova do seu desejo heteronormativo afirma ser “completamente heterossexual” e ainda garante que “ninguém tem dúvidas sobre isso”, ou seja, um homem heterossexual jamais poderia se sentir atraído por “um travesti”, certo? Errado. Logo após dizer essas palavras, Ronaldo acrescenta: “Aliás, pouco me importa o que ELA fala ou deixa de falar”. Para ele, o mais preocupante foi a repercussão que esse “erro” trouxe à sua trajetória profissional.

Ele pode ter tentado negar o seu desejo desviante da norma pretensa, mas ao reconhecer



as travestis no feminino Ronaldo faz exatamente o oposto do que pensa. Reconhece, de forma inconsciente, que o que o atraiu para contratar o programa estava além da coerência cisheteronormativa que busca capturar em uma mesma linha lógica gênero-sexualidade-prática sexual-desejo. O que o atraiu como homem heterossexual foi a feminilidade de Andrea, justamente a característica que a sociedade brasileira se recusa a admitir que exista no corpo de uma travesti. E a linguagem, essa coisa traiçoeira e infiel que tanto poder e status concede à norma, é a mesma, e talvez o único meio, por onde essa mesma norma eventualmente desmorona.

A performance-intervenção urbana de Indianarae Siqueira, em 2012, na Marcha das Vadias, ilustra bem essa ambiguidade característica da relação da sociedade brasileira com os corpos transfemininos, também presente no discurso de Ronaldinho. Ao exibir os seus seios no espaço público como um aparato tecnológico visando baratinar a lógica normativa e ao mesmo tempo interpelar a mesma no seu lugar mais ridículo e incoerente, Indianarae prova a partir da própria gramática normativa colonial que existem corpos que não são facilmente capturáveis. Que o corpo trans é, por si só, um bug em todo o sistema de linguagem.

E foi essa corporeidade mesmo que atraiu o desejo de Ronaldo, por mais que ele negue. Por mais que ele repita o discurso pronto ensaiado com o seu advogado, o fluxo da linguagem, com os seus silêncios, pausas e brechas dizem mais do que as palavras enunciadas. Ronaldo repete o texto ensaiado, mas é ali, na minutagem onde a sua memória falha, dando espaço para a criação, ou seja, para o seu inconsciente operar, é nesse momento que ele diz muito mais de si, do que gostaria. Foi, sim, a travestilidade que fisgou o seu desejo. Foi, sim, a feminilidade de um corpo trans que capturou a sua atenção.

#### 4 Apavorar A Norma

–Bom, mas venhamos e convenhamos, existe uma espécie de modismo da parte de nossa geração que faz parecer que ninguém mais quer casar e ter filhos, quando na verdade todo mundo ainda quer isso, não é?

–Eu não quero isso!

–O quê?

–Ter uma família, casar, ter filhos...

(Breve silêncio)

–Bom, eu achei que você quisesse.

–Não quero. Por que você achou que eu ia querer isso?

–Sério? (Outra pausa) Não pareceu pensar assim nesses últimos dias, enquanto nós...

–Olhe, Henrique, eu gosto de transar! E pode até ser com a mesma pessoa. Gosto de um carinho gostoso antes do café da manhã, de conversar sobre nada, de ter companhia.

Agora, casar? Tou fora.

–Eu não entendo. Quem disse que sendo casada você não pode ter tudo isso? É até mais certo ter isso sendo casada, não? Não entendo você. É esse lance de ser bissexual que faz você pensar assim, é, minha linda?

–Não! (risos) É claro que não, Henrique! É o lance de ser feminista marxista, na real.

(Rocha, 2021, p. 5)



Uma das falas mais emblemáticas de Amanda Palha no Seminário “Democracia em Colapso?” em ocasião do lançamento da edição especial da revista *Margem Esquerda* em São Paulo, em 2020, diz o seguinte:

Para mim não existe forma revolucionária de se fazer família. Ponto. Por quê? Quando dizem pra gente ‘Ah! o movimento LGBT quer acabar com a família, o movimento LGBT é um movimento promíscuo que defende o sexo desregrado!’ A gente entrou numa lombra dos anos noventa pra cá de se colocar na defensiva e dizer, ‘não, não, a gente não quer destruir a família, não. A gente só quer amar’ ou ‘não, não na verdade a gente até casa; a gente tem até filhos; a gente até constitui família’ e isso é de um retrocesso político violento! Que violenta inclusive a constituição da história do movimento LGBT na América Latina. Violenta a história dos ganhos e lutas feministas da América Latina (...) então cabe a radicalização nossa também, de afirmar com todas as letras o que é uma estratégia política, crítica, anti-sistêmica. ‘Ah! Vocês querem destruir a família?’ Sim! Queremos (Palha, 2020).

Antes de eu começar a tecer meus comentários sobre esse assunto, trago ainda, mais uma voz feminina para fortalecer o coro. Senhora Mar é uma travesti preta, baiana, pesquisadora cultural e criadora artística com quem tive o prazer de partilhar uma disciplina na pós-graduação, como uma de suas colegas de turma. Sobre esse tema no entorno da canonização da família como definidora do sentido e do fim das relações humanas, Senhora Mar usa do seu perfil no Instagram para tecer, dentre outras reflexões, um breve comentário sobre o problema da construção normativa de família da qual destaco os seguintes trechos:

Como toda a sigla (LGBQIA+++) acusa a letra T de querer acabar com a família. Querem saber de uma? Eu quero! A família é uma estrutura patriarcal cisgênera, heteronormativa e branca. Veio com a colonização. (...) A maior parte das violências, sejam abusos, opressões, controle e ameaças eu vi dentro das famílias. (...) Qualquer conceito estruturado em cima de opressão não deveria mais ser reproduzido. É hora de derrubar as bases (Mar, 2023).

Eu sou uma mulher preta, cisgênero e bissexual que se subsume ao coro liderado pelas mulheres trans e lésbicas que desejam o fim da família nuclear, isto é: o fim do sistema reprodutivo que visa perpetuar os valores morais normativos.

Por quê? Porque compreendo que o pavor é uma tecnologia ancestral concedida às mulheres pelas Iyami Oxorongá, as grandes mães ancestrais iorubás, com o intuito de mostrar ao patriarcado que se existe efetivamente uma força da natureza capaz de ameaçar o seu legado até o final dos tempos essa força é a coletividade feminina, com a sua longa tradição de enfrentamentos, resistências e terrorismos implementado com maior ou menor intensidade ao longo da história. E o que pode ser mais apavorante para a norma branca masculina do que ameaçar a possibilidade de seu legado continuar sendo transmitido geração após geração?

Tenho encontrado dificuldade em problematizar o tema da família nuclear, tendo em perspectiva as discussões de gênero e sexualidades clássicas, forjadas por teóricas feministas e



lésbicas brancas, pelo agravante de que na maioria das vezes a dimensão da racialização dentro dessas perspectivas, assim como a complexidade desse fator para uma interpretação das bases de dominação na qual a ideia de família nuclear se fundamenta, sempre escapa ao debate. E quando esse assunto é abordado, quase sempre se faz em uma nota breve, meramente ilustrativa que escamoteia as verdadeiras consequências do paradigma racista sobre a construção da ideia de família e os valores embutidos nesse conceito.

Mayana Rocha Soares, em seu ensaio “Reflexos”, que compõe a sua tese de doutorado (SOARES, 2020), ao se debruçar sobre a falácia do amor romântico como uma tecnologia de captura pela dimensão afetiva, vai explicar sobre os efeitos dessa cultura do amor como uma “promessa” de felicidade suprema à qual todo ser-humano é destinado, como um enunciado que visa sequestrar as afetividades das pessoas pretas sobre a promessa de reciprocidade no amor por parte da instituição “macho-cis-branco-heterossexual” e eu substituiria o heterossexual pelo heteronormativo, pelos motivos que já discutimos na seção anterior, no caso Ronaldinho *versus* Andrea.

O amor cujo fim é o casamento, a procriação e o “felizes para sempre” está diretamente associado com a ideia normativa de família segundo princípios cristãos. Afinal família e amor, dentro desta perspectiva, são sinônimos. Mas quem é o sujeito desse tal “amor”? Quem são os sujeitos que defendem a ideia tradicional de família ancorada nesses valores românticos, no qual a ideia de amor está inserida? Quem é capaz de amar? E quem tem direito a ser amado?

A ideia de família, Soares explica, precisa ser vista em sua dimensão de tecnologia eugenista. Onde o patrimônio mais valioso está encapsulado dentro da gota de sangue do progenitor branco: no seu gene. E se levamos em consideração a relação estrutural que fundamenta o Brasil como um laboratório de experimentações científicas racistas, cuja copula interracial, por exemplo, vislumbrava um protótipo humano de brasileiro branco puro. E antes disso, as “cobaias” fracassadas viriam a servir como mão de obra escrava. Não tem como negarmos essa percepção assertiva da teórica lésbica preta.

Tenho encontrado dificuldade em dialogar com produções teóricas feministas pretas, por outro lado, que não pensam na construção dos afetos desde a perspectiva moderno-colonial brasileira e na “família” como o último e mais caro valor da norma branca colonial a ser questionado.

Quando vejo feministas pretas capturadas no looping discursivo que diz que “o modelo familiar africano” ou o “modelo familiar indígena” tem muito a ensinar sobre outros modelos de se constituir a instituição família, não acho que elas estejam levando em consideração essa relação estreita da família/amor romântico/procriação/felizes para sempre com essas dimensões de



cooptação afetiva pelo aparato colonial que Soares (2020) expõe.

Amanda Palha nos ensina com sua retórica de açoite que não existe maneira de salvar o conceito de família do que ele está predestinado a ser. A agência da linguagem está muito além dos nossos desejos particulares. Querer enxergar a família em um sentido revolucionário é partir do mesmo pressuposto ingênuo que busca nas bases raciais nuances de igualdade e ignoram as teses fundacionais do estado moderno colonial que são supremacistas brancas, que operam sobre o paradigma racialista/racista e que enxerga a raça como uma tecnologia de distinção de um “tipo determinado e superior de ser humano”.

Acreditar em formas diferentes de se fazer família é escolher ignorar uma vasta estatística de violência doméstica, feminicídio, LGBTQIAPN+++ fobias que marcam as experiências familiares de centenas de pessoas no país. E fazer essa escolha não vai apagar um fato.

Que performance revolucionária de família pode surgir de um histórico progresso que nos conta que as mulheres de cor, nos Estados Unidos da América, precisaram reivindicar ao estado que pagasse pelo trabalho reprodutivo delas para que o trabalho reprodutivo passasse a ser compreendido como trabalho? Como pensar na ideia de família sem levar em consideração esse e outros descompassos históricos que trazem a dimensão racial ao centro do debate, como um marcador que evidencia a quem se destina a ideia romântica de família nuclear?

Amanda Palha é mais assertiva do que eu ao explicar o peso dessa impossibilidade a partir de uma analogia. Ela diz que:

Essa retórica do ‘vamos expandir a família!’ Ela não é nova. E o resultado dela historicamente para nossa população (LGBTQIAPN+++ ) é desastrosa, porque ela é vazia politicamente em termos críticos, sabe? Porque dizer assim ‘ah! a gente quer uma família, mas que não seja violenta, que não organize o trabalho reprodutivo, que não se baseie na violência contra a mulher...’ É como dizer ‘Eu quero uma banana, mas que não seja amarela, que não tenha polpa, não tenha casca, mas seja doce. Não é uma banana (Palha, 2020)

Quando autoras pretas nos trazem outros modos de construir afetividades que são atravessados por dimensões de reprodutividade, herança, parentesco, do dengo e da prática sexual, precisamos entender que não se trata da mesma coisa que a ideia de família cantada e celebrada nas missas e cultos cristãos pelo Brasil afora. São processos e tecnologias de outra ordem cultural que não podem, e nem devem, ser traduzidas a partir da gramática colonial.

Senhora Mar acerta ao dizer que esse modelo de família que conhecemos é um produto importado que nos foi trazido pela colonialidade branca europeia e está ancorada em princípios que para mim caracterizam a heterossexualidade compulsória conforme Rich (2010), uma predisposição histórica e forçada que todas as mulheres devem ter à instituição “macho-branco-



cis-heteronormativo’ e que beneficia a estrutura patriarcal sobretudo em termos econômicos. Além disso, a instituição familiar nunca será evocada e virá desassociada dos valores da branquitude cristã e de seus radicalismos contra toda e qualquer manifestação de dissidência do modelo ideal de ser humano.

Quem quer constituir a “família em outros moldes” leva em consideração o poder de sustentação prolongada dos atos de fala pela linguagem? Ou seja, considera o fato de que existe um vasto repertório simbólico, imagens acústicas que se colam na palavra assim que as tonalidades que a constituem ressoam nos nossos ouvidos?

Família. Família.

Eu tenho uma experiência singular com a minha. Para muitas pessoas, sou “privilegiada” por ser uma mulher negra que cresceu tendo a presença de seus genitores ao longo da sua criação. Foi sorte mesmo, considerando os objetivos estruturais do estado brasileiro para com os corpos pretos e sua prole.

Eu sou muito feliz pela coletividade ancestral física e espiritual que constitui o meu Odu, apesar de todos os desentendimentos, vícios de relação, abusos e isolamentos necessários que também constituem essa relação e que são essenciais para dessacralizá-la. Reconheço também os truques coloniais que irrompem no caminho causando estranhamentos entre nós, reproduções de práticas normativas de gênero dentre outros fatores que tensionam a nossa ética ancestral de aquilombamento.

Lembro que essa ética inclui aquilo que Fanon cita como “palabre” (FANON, 2008, p.41) um termo de origem portuguesa que se refere a um costume cultivado por grupos africanos ocidentais de se reunirem e parlamentarem sempre que um problema de convivência surge entre eles. Nós também nos reuníamos periodicamente em uma assembleia no intuito de discutirmos as nossas tensões e restabelecer os nossos afetos sempre que algum conflito durava mais tempo do que o necessário. Nesse momento, Mainha reunia a todos nós e decidíamos coletivamente como agir com relação a fulano que agia de forma muito grosseira ou egoísta; ou a sicrano que não estava participando das tarefas de casa como devia. Meu pai era o centro das queixas de todos. Seu autoritarismo decorrente da formação militar sempre o tornava um alvo das nossas críticas. Mas, no final, sempre nos abraçávamos e tudo ficava bem.

O problema surgiu quando minha mãe começou a querer utilizar desses momentos para nos evangelizar, infiltrar nas nossas mentes e corpos “a palavra de Deus” que a partir de um determinado momento começou a aprender na igreja. Com o tempo a prática foi se tornando maçante e os eventos urbanos com os amigos muito atrativos. Pouco a pouco isso se tornou em um



terço rezado apenas por ela e meu pai, isolados dentro do quarto. A ética de quilombo domesticada pela catequese perdeu o seu sentido de ser, tornou-se outra coisa feita apenas para os iniciados na bíblia. O PAI e a MÃE reassumiram as suas posições sacralizadas de poder conforme a ideia normativa de família que as escrituras sagradas revelam. Apesar disso, me sinto feliz por ter sido forjada em meio a essa coletividade que apesar de tudo ainda se constitui em uma comunidade decolonial e anti-sistêmica até hoje, uma rede afetiva que meu irmão caçula define, como um “organismo, os Rocha são como um organismo”.

Nós moramos todos juntos, até hoje. Cada um com o seu espaço, mas dividimos despesas, a despensa, as batalhas, as tristezas e alegrias, a criação das crianças (hoje todos já são jovens adultos assalariados) os nossos dilemas políticos e culturais. Isto não é uma família! As mulheres são maioria e gerenciam tudo, desde a lista do mercado do mês até a ceia do natal (sim, a ceia natalina tradicional cristã, afinal vivemos com as nossas contradições); se revezam nos acompanhamentos médicos dos mais velhos e mais jovens; cuidam da obra e das reformas da casa. Isto não é uma família! As mulheres determinam as tarefas que cabem a cada um dentro da coletividade. Os afazeres domésticos são de todos, o lixo, a compra do pão, o zelo com a casa, a economia de luz, água. Nos revezamos no cuidado com os pets e com as plantas de Mainha. O nome disso é quilombismo<sup>4</sup> e não família!

E posso ilustrar isso colocando lado a lado as práticas coletivas pretas dos Rocha e as oito características do poder masculino em sociedades arcaicas que Adrienne Rich destaca do ensaio *The Origin of Family* de Kathleen Gough e que considera precursoras das estruturas patriarcais. As características seriam as seguintes:

A habilidade dos homens ao negar a sexualidade das mulheres ou a forçá-las a isso; ao comandar ou explorar o trabalho delas a fim de controlar sua produção; ao controlá-las ou roubá-las de suas crianças; ao confiná-las fisicamente e privá-las de seus movimentos; ao usá-las como objetos em transações masculinas; ao restringir sua criatividade; ou quando as retiram de amplas áreas de conhecimento e de realizações culturais da sociedade (Rich, 2012, p. 17-44)

Quando vejo as mulheres trans e travestis carregando nas costas o peso dessa pauta radical contra um dos mais caros valores normativos que consiste no modelo de família tradicional (ou nuclear), como se fossem as únicas beneficiárias do extermínio desse sistema de exploração e dominação das mulheres e por isso mesmo são os maiores alvos dos fundamentalistas religiosos e da violência da extrema direita que defende a família como um valor universal e essencial humano

<sup>4</sup> Aposto no conceito cunhado por Abdias do Nascimento que se refere ao quilombismo como sendo a “adequação ao meio brasileiro do comunitarismo da tradição africana”. Quilombo, nesta perspectiva não se resume a um lugar para onde pessoas escravizadas fugiam para se esconder, mas sim a um “sistema sócio-político de igualitarismo econômico”, uma sociedade onde a prática da “solidariedade, reunião fraterna e livre, convivência e comunhão existencial” eram as diretrizes para coexistir (Nascimento, 1980, p. 274).



e elas como as “terroristas” que ameaçam o futuro desse valor, isso me causa um incômodo profundo que recai na minha dimensão cisgênero.

As mulheres trans e travestis são os primeiros corpos a serem interditados da ceia familiar tradicional pelo simples fato de serem quem são, subjetividades que escapam das regulações normativas que estabelecem quem pode ser “Uma Mãe” ideal. Afinal, para uma instituição que compreende a procriação como um dever compulsório inerente à mulher, conceber uma mulher cujo órgão genital não necessariamente será utilizado para algo além do próprio prazer e para conferir prazer ao companheiro ou companheira dentro de uma prática sexual é mesmo inconcebível. Um corpo que desarticula efetivamente todos os valores do patriarcado, ou seja, que não serve à cultura da inseminação descontrolada e irresponsável de úteros; não constitui útero para carregar a prole que deve perpetuar os valores do pai. Enfim um corpo desobediente por natureza.

O fato é que eu não preciso ser uma mulher trans ou travesti para compreender o meu corpo nos mesmos termos políticos que elas entendem e defendem o delas. O meu órgão sexual não necessariamente existe para algo além do meu prazer e para dar prazer a outra/outro/outra. Eu não quero ser mãe e não vou me justificar aqui, explicando se gosto ou não de crianças. Eu não quero ser mãe, ponto! Eu não sonho com o casamento e constatar isso foi (e continua sendo) um processo doloroso que me custou ferir o coração de minha mãe, que sonhava ver ao menos uma das suas filhas casadas na igreja e morreu sem gozar dessa “alegria”. Eu não quero constituir família nesse sentido individualista, branco, de exploração, violência e cooptação capitalista que Palha, Soares e Mar denunciam. Quero quilombismo, afetividade e irmandade que estejam além da prática sexual, mas que a incluam (e muito!) Também quero um companheirismo ético que assente a minha existência em cuidado e segurança e que não enxergue o meu corpo como um depósito dos valores patriarcais e a mim como cuidadora e mantenedora desses valores “civilizatórios”.

Família não é o espaço onde as relações são construídas pelo afeto e pelo respeito. Na maior parte das vezes as pessoas se aturam porque o terrorismo evangélico cristão condena, desde o tempo de Caim e Abel, dissidências entre irmãos. Mesmo irmãos ou irmãs abusivas, racistas, narcisistas, LGBTQIAPN+++fóbicas. Afinal, dentro do conceito de família o corpo desviante, abjeto, estranho nunca é o corpo de quem abusa.

Dentro do sistema familiar, as mulheres são impedidas de se queixarem do esgotamento de sua força física e subjetiva no trato com o lar, pois são persuadidas a acreditarem que esse é o seu papel na estrutura social. Em vez disso, são convencidas com passagens bíblicas e louvores que escondem a dimensão escravista e a cooptação de suas subjetividades em prol do progresso do macho e de toda a estrutura que o sustenta em seu lugar de poder. O trabalho escravo doméstico



que seria facilmente solucionado com a participação de toda a coletividade, dando espaço, talvez, para que essa mulher sequestrada e condenada tal qual Sísifo, a uma tarefa cotidiana inacabável, pudesse retomar seus sonhos, galgar espaços na vida em sociedade, transformar a sua própria realidade. E todo esse trabalho desgastante e adoecedor – e eu nem mencionei o trabalho sexual da esposa- é equiparado com uma tarefa sagrada, divina pela qual “a boa” mãe/mulher/esposa será recompensada por Deus, um dia, no além vida.

Não há nada divino no ato de se submeter diariamente a ser como uma mercadoria fragmentada em um sistema de acumulação capitalista que beneficia o homem como status de máximo valor na sociedade, como o regulador das normas sociais. Não há nada sagrado em ser mãe e esposa, ambas são categorias de trabalho não remunerado, em um esquema de exploração e possuem sentidos bastante pragmáticos.

E há quem ainda queira defender outras formas de se constituir uma categoria erigida nesses moldes? E quem ainda creia em uma forma revolucionária de se fazer uma família? Não! Essa porra tem que acabar!

A norma com todos os seus valores supremacistas brancos foi questionada e desmascarada ao longo do tempo. A sua ideia de “pureza racial”, a falácia da superioridade masculina com relação às mulheres, a invenção da supremacia cultural branca européia com relação às demais. Tudo caiu por terra, tudo isso foi refutado, mas a família, esse aparato sofisticado de cooptação dos nossos afetos, por onde seguimos atualizando e resignificando valores e conceitos (por mais insidiosos, anticientíficos e anti-humanitários que sejam) ainda não foi devidamente apavorada porque existe uma confusão entre o seu sentido ontológico e as falácias que o marketing midiático e a indústria capitalista, os filmes hollywoodianos e os sermões religiosos dizem que ela traz consigo.

Apavorar a instituição familiar talvez seja a mais radical tecnologia antinormativa. Em síntese, sem prole para perpetuar a sua herança nenhuma tradição se sustenta. Talvez por isso o enorme alarde no entorno do aumento de casais que não desejam mais ter filhos e da população de pessoas adultas em regime de solitude.

## 5 Tríade da Estupefação

As seções anteriores servem como baliza para o que proponho como tríade da estupefação. Percebo agora que, no lugar de uma metodologia, a tríade proposta consiste no esboço de um conglomerado de técnicas e processos que visam, por meio de agência da linguagem, forjar modos de enfrentamento à colonialidade do gênero promovida pela cisheteronorma branca masculina. O baratino, a interpelação e o pavor se constituem em formas práticas de ameaçar os meios pelos



quais a cultura brancoCIScentrada masculina e os seus valores seguem se perpetuando e de escavar seus rastros nos silêncios e pausas discursivas.

Busco com esse trabalho me subsumir a um coro de vozes que pensam desde o campo da linguagem nos caminhos para o desmonte deste arcabouço simbólico e da aparelhagem discursiva moderna-colonial.

Obviamente, como a proposta de um esboço, algumas dessas técnicas e processos possuem limites, alguns dos quais aponte durante a construção das seções e dizem respeito ao ato desafiador de descentrar a norma como poder absoluto dentro do campo discursivo da linguagem concomitantemente à repetibilidades das vozes volumosas que insistem em reafirmá-la no seu lugar de poder.

No tocante à tríade da estupefação e a sua tentativa de desarticular a segurança e o poder da norma no contexto da linguagem, será crucial a escolha de estratégias que efetivamente produzam desconforto. O que ocorre, na maioria das vezes, quando esta (a norma) se esbarra não somente contra o seu próprio limite cognitivo frente à complexidade do sistema de linguagem, mas também com o seu reflexo no espelho.

Ocorreu assim com os garotos brancos no episódio de minha infância; com Ronaldo, o fenômeno no episódio com Andrea Albertini; e assim ocorre com a família pequeno burguesa cristã e os “cidadãos de bem” do país, frente aos discursos que problematizam a família como um artefato colonial. A crise é sobretudo com a própria ignorância da norma com relação à complexidade do sistema de linguagem e sua dimensão de agência. Nesse sentido, ela desconhece as próprias significações da sua performance dentro do sistema no qual opera.

E o efeito da estupefação se dá mesmo quando o sujeito que opera a repetibilidade da gramática normativa é um sujeito racializado ou LGBTQIAPN+++ . Afinal, um conglomerado de técnicas antissistêmicas, de redistribuição anticolonial de violência não deve negociar seu devir radical de desmonte.

Não podemos perder de vista que enquanto seres forjados na ordem da linguagem podemos ou não operar para a reinauguração contínua da norma como poder e não devemos confundir a compreensão disso, de que somos passíveis a essa repetibilidade discursiva já que também operamos dentro do mesmo sistema simbólico, com a conformação com essa condição.

Ronaldo Fenômeno, assim como o garoto pardo que se somava ao grupo de garotos brancos racistas, assim como as teóricas pretas que não problematizam a cisgeneridade e heteronormatividade ou a ideia de família como valor normativo, ou as teóricas lésbicas brancas que não pautam racialidade nas suas reflexões sobre o gênero e o patriarcado, não podem ser



considerados sujeitos normativos, pois não acessam os privilégios destinados à branquitude nessa sociedade efetivamente. Não obstante, isso não significa dizer que não devem ser problematizados como repetidores da lógica normativa e que ao serem questionados nesse lugar não sentirão os efeitos das táticas antissistêmicas agindo sobre os seus corpos. Por vezes a mudança de posição dessas pessoas perante a norma e seu sistema simbólico é um dos efeitos positivos dessas táticas mencionadas.

Nem sempre ocorre o mesmo quando se trata de pessoas brancas na cor e no capital simbólico. Quando a pessoa branca coincide em ser, por exemplo, uma figura masculina com afinidades políticas progressistas de esquerda, venho percebendo que a estupefação se dá de modo ainda mais eficaz, pois enquanto defende-se em uma posição militante antirracista, por exemplo, o sujeito cis hetero e branco não consegue se desamalgamar da autoimagem supremacista com relação ao grupo que visa “defender” e que ele compreende, mesmo que de uma maneira inconsciente, como um grupo inferior.

Esse sujeito também não consegue se desvincular do alter ego do “branco salvador” e não percebe que assumir uma postura antirracista não significa que sua figura será absorvida nas comunidades pelas quais luta politicamente como um igual, de maneira harmônica. E é frente a essa constatação de que medidas reparatórias não pressupõem gratidão que a sua branquitude mais grita. - E aqui, gritar não é um eufemismo. É nesse momento que compreendemos quem de fato é branco e acessa os privilégios da branquitude em seu teor supremacista.

Ronaldo Fenômeno, por mais transfóbico que tenha sido em muitos momentos durante as suas duas entrevistas, em suas contradições e fragilidades revela-se muito mais como o homem racializado que precisa negociar com a norma para ascender socialmente do que o “heterotop” que a vigilância cisheteronormativa deseja. Muitas nuances desse episódio seriam diferentes se em vez dele a história tivesse acontecido com Cristiano Ronaldo, com Messi, Beckham...

O limite desse conglomerado de técnicas, que nomeio de tríade da estupefação está no fato de sermos regidos por um sistema simbólico e de linguagem forjado para privilegiar o pensamento branco, hétero, cisgênero europeu ou europeizado masculino. Assim mesmo, eu acredito que o primeiro passo está na diminuição do volume do looping discursivo que repete a norma como poder absoluto. Para em seguida, como Jota Mombaça (2021) propõe, aumentarmos os volumes dos infrassons. Dos outros sons, narrativas e discursividades que expõem o ridículo, os limites e fragilidades da norma. Ainda precisa ser um exercício didático de fazê-la olhar para si mesma frente ao espelho, de escavar as suas significações acústicas nas pausas e silêncios.



## 6 Coda

Coda é um termo que dentro da teoria musical designa a seção conclusiva de uma composição, de uma obra sonora. Aqui está a minha, inspirada em um itan que Reginaldo Prandi (2001) coletou das sociedades orais de origem africana e que estabelece a relação das Iyami Oxorongá com seus pássaros, as árvores e o destino de tudo aquilo que existe, vive ou morre.

Revisito o itan e com esse breve exercício de fabulação, entrego a elas, às grandes mães ancestrais o destino dessa sociedade violenta e massacrante na qual habitamos com ferro e fogo nas mãos.

Figura 1 – As Iyámi Com Os Seus Pássaros



Fonte: Ilustração de Pedro Rafael, Fonte: *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi.

Empoleiradas sobre os galhos do apaocá, a sua quinta residência na terra  
As Iá Mi pensaram no modelo de família nuclear brasileira, centrada no poder patriarcal  
e na heteronormatividade cis e  
rapidamente essa instituição foi morta.

---

## Referências

BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Traduzido por Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

BUTLER, Judith. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York & London: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. *Lenguaje, Poder e Identidad*. Traduzido por Taylor & Francis LTDA, Inc. Madrid: Editorial Sintesis, S.A. 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização



Brasileira, 2003.

CARDOSO, Lourenço. Retrato Do Branco Racista e Anti-racista. 2010. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/viewFile/1279/1055>. Acesso em: 13 jul. 2025.

COHEN, Cathy J. Punks, bulldaggers, and welfare queens. *Revista GLQ*, Amsterdam, v. 3, p. 437- 465, 1997.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. Três Sacerdotisas Africanas no Brasil inquisitorial. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (org.). *Religiões negras no Brasil: da escravidão a pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. p. 60-61.

FANON, Frantz. *Os Condenados Da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2010.

FANON, Frantz. *Peles Negras e Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison. A interdição do reconhecimento em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana, e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista Filos*, Aurora, Curitiba, v. 33, n. 59, 2021.

FRANKENBERG, Ruth. A Miragem De Uma Branquitude Não Marcada. In: Ware, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. O Insulto Racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação. *SciELO Estudos Afro-Asiáticos*, [s.l.], v. 38, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2000000200002>

KILOMBA, Grada. Ilusions Vol I, Narcissus and Echo. *Youtube*, 2017. Disponível em: <https://youtu.be/lAhD8W9y0kI?si=7-ps6rTGEINgR-Xk> Acesso em: 18 jul. 2023.

LÜHNING, Angela. Acabe Com Esse Santo, Pedrito Vem Aí! -mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1949. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, 1996.

MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Márcia; NERIS, Natália. Racismo e Insulto racial na Sociedade Brasileira: dinâmicas de reconhecimento e invisibilização a partir do direito. *Novos estudos CEBRAP*, [s.l.], v. 35, n. 3, 2016. DOI: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201600030001>

MAR, Senhora. *Perfil do instagram @senhoramar*, 2023.

MISKOLSCI, Richard. O Que É O Queer? *Youtube*, 2015. Disponível em: <https://youtu.be/ar19rH0H61M?si=I29zcI8K0hCl39g2> Acesso em: 18 jul. 2023.

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



NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

PALHA, Amanda. O movimento LGBT e o fim da família. Seminário Democracia em Colapso? *TvBoitempo*, 2019. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=A\\_HFxALrTS8](https://www.youtube.com/watch?v=A_HFxALrTS8) Acesso em: 18 jul. 2023.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

POETA, Patrícia. Ronaldo, Fenômeno. Entrevista sobre o caso com a travesti. *Fantástico*, Rede globo televisões, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z0MQ4tWArRQ&t=44s>. Acesso em: 13 jul. 2025.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas: Estudos Gays, Gêneros e Sexualidades*, [s.l.], v. 4, n. 05, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 19 jul. 2023.

ROCHA, Mayana Soares da. *Nós: afetos e literatura*. 2021. 220 f. Tese (doutorado – Pós-graduação em literatura e cultura) –Instituto de Letras da universidade federal da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ROCHA, Sanara de Santana. *Dos mitos e vícios do amor romântico*: caderno de microcontos. Não publicado, 2021.

SEYFERTH, Giralda. A Invenção da Raça E O Poder Discricionário Dos Estereótipos. *Anuário Antropológico*, [s.l.], v. 18, n. 01, 1994. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6581>. Acesso em: 13 jul. 2025.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. *Por Inflexões Decoloniais de Corpos Identidades de Gêneros Incoformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2016. 244 f. Dissertação (Mestrado) –Instituto de Humanidades, artes e ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SOVIK, Liv. *Aqui Ninguém é Branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

