



Raça, sexualidade e performatividade: notas para uma interpelação da Teoria Queer¹

 <https://doi.org/10.47236/2594-7036.2026.v10.2042>

Lorenzo dos Santos Konageski²

Data de submissão concluída: 25/2/2026. Data de aprovação: 16/4/2026. Data de publicação: 17/4/2026.

Resumo – O presente artigo tem como objetivo articular uma teoria das dissidências sexuais e de gênero, que leve em consideração, além do gênero e da orientação afetivo-sexual, a raça, já que no Brasil e em outros contextos colonizados, a raça é a base da experiência de abjeção. Este trabalho é eminentemente teórico. Utilizei, como pressupostos teóricos-metodológicos e conceituais, a Teoria *Queer*, em especial a Teoria da Performatividade, e o estudo realizado por Berenice Bento, que demonstrou que, nos contextos colonizados, e, em especial, no contexto brasileiro, as pessoas negras escravizadas eram tratadas com base na abjeção. Esse artigo também mostrou, a partir de uma análise historicizada, que as bases racistas presentes no período colonial se mantiveram após o fim da escravidão e o fim do período colonial. A partir disso, mostrei que os estudos transviados precisam considerar a anterioridade do marcador racial, porque existe, como herança da escravidão, um “*habitus* de raça”. Propus, ainda, que as pessoas negras LGBTQIA+ são atingidas por uma dupla performatividade, racial e de gênero, ao passo que as pessoas brancas, são atingidas apenas pela performatividade de gênero. Dito isto, constata-se que a raça é um marcador anterior aos demais marcadores sociais, e que é imprescindível que os estudos transviados se constituam por tal anterioridade.

Palavras-chave: Anterioridade da raça. Dupla performatividade. Estudos transviados. *Habitus* de raça.

Race, sexuality and performativity: notes for an interpellation of Queer Theory

Abstract – This article aims to articulate a theory of sexual and gender dissidence that considers not only gender and sexual orientation, but also race, since in Brazil and other colonized contexts, race is the basis of the experience of abjection. This work is eminently theoretical. I used, as theoretical-methodological and conceptual assumptions, Queer Theory, especially Performativity Theory, and the study carried out by Berenice Bento, which demonstrated that, in colonized contexts, and especially in the Brazilian context, enslaved Black people were treated based on abjection. This article also showed, from a historicized analysis, that the racist bases present in the colonial period remained after the end of slavery and the end of the colonial period. From this, I showed that *transviados* studies need to consider the anteriority of the racial marker, because there exists, as a legacy of slavery, a “*race habitus*”. I further proposed that black LGBTQIA+ people are affected by a double performativity, racial and gender-based, whereas white people are affected only by gender performativity.

¹ Esse artigo é fruto de Trabalho de Conclusão de Curso, defendido em 2025, e faz parte da pesquisa de mestrado do autor.

² Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. Membro do Núcleo de Sexualidade, Corporalidades e Direitos e do Grupo de Pesquisa Comunicação, Direitos e Igualdade, ambos da Universidade Federal do Tocantins. Brasília, Distrito Federal, Brasil. [✉lorenzok03@gmail.com](mailto:lorenzok03@gmail.com) [ID https://orcid.org/0000-0001-7190-2982](https://orcid.org/0000-0001-7190-2982) <http://lattes.cnpq.br/5641611474604241>

That being said, it is clear that race is a marker prior to other social markers, and that it is essential for *transviados* studies to be constituted by this prior presence.

Keywords: Anteriority of race. Double performativity. Race habitus. *Transviados* studies.

Raza, sexualidad y performatividad: notas para una interpelación de la Teoría Queer

Resumen – Este artículo busca articular una teoría de las disidencias sexuales y de género que considere no solo el género y la orientación sexual, sino también la raza, ya que en Brasil y otros contextos colonizados, la raza es la base de la experiencia de la abyección. Este trabajo es eminentemente teórico. Utilicé como presupuestos teórico-metodológicos y conceptuales la Teoría *Queer*, especialmente la Teoría de la Performatividad, y el estudio realizado por Berenice Bento, que demostró que, en contextos colonizados, y especialmente en el contexto brasileño, las personas negras esclavizadas fueron tratadas con base en la abyección. Este artículo también mostró, a partir de un análisis historicista, que las bases racistas presentes en el período colonial persistieron después del fin de la esclavitud y del período colonial. A partir de esto, demostré que los estudios *transviados* deben considerar la anterioridad del marcador racial, ya que existe, como legado de la esclavitud, un "*habitus* de raza". Además, propuse que las personas negras LGBTQIA+ se ven afectadas por una doble performatividad, racial y de género, mientras que las personas blancas se ven afectadas únicamente por la performatividad de género. Dicho esto, está claro que la raza es un marcador anterior a otros marcadores sociales, y que es esencial que los estudios *transviados* estén constituidos por esta presencia previa.

Palabras clave: Anterioridad de la raza. Doble performatividad. Estudios *transviados*. *Habitus* de raza.

Introdução

A Teoria *Queer* surgiu em 1980 no período da deflagração da epidemia da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA). A SIDA era vista por muitos como um castigo para a homossexualidade, o que intensificou a discriminação e fez emergir as "redes de solidariedade" (Louro, 2016, p. 35-36). O *queer* é o sujeito considerado estranho e abjeto. No Brasil, uma das traduções possíveis é o termo "transviado", proposta por Berenice Bento (2017b), com o intuito de representar os sujeitos da comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Travestis, *Queers*, Intersexos, Assexuais e outras dissidências sexuais e de gênero - LGBTQIA+ no Brasil. Esses sujeitos possuem experiências distintas da comunidade LGBTQIA+ dos Estados Unidos, onde a teoria surgiu. Ao longo deste artigo, optarei pela utilização do termo "transviado" e da expressão "estudos transviados", por entender ser uma posição mais adequada na realidade brasileira.

A SIDA evidenciou a experiência da abjeção que foi enfrentada pela comunidade LGBTQIA+. Essa experiência, entretanto, não data dessa época. Voltando ao passado, especificamente no século XVI, com a chegada dos europeus aos territórios americanos, as pessoas negras passaram a vivenciar a abjeção. As pessoas que vivem a experiência da abjeção são aquelas que estão na esfera do "não representável" e do "não inteligível" (Bento, 2024). O abjeto não é considerado um ser humano, nem um sujeito. A abjeção é, portanto, a desumanização de seres, que são humanos, mas não tratados como tal, pois "estão fora do referente universal de

humano”: o corpo branco (Bento, 2024, p. 116) e em conformidade com as normas de gênero.

Nesse contexto, é complexo falar sobre seres abjetos sem falar em raça/cor. Também é impossível pensar uma teoria das dissidências sexuais e de gênero, como a Teoria *Queer*, que não leve em consideração os estudos étnico-raciais. Sabemos que, em 2023, a maioria das vítimas fatais da LGBTQIA+fobia identificadas foram pessoas LGBTQIA+ negras (Grupo Gay da Bahia, 2024). Ainda, em 2025, a maioria das vítimas fatais da transfobia foram pessoas trans negras (Benevides, 2026).

Dado o exposto, o objetivo central deste artigo é compreender e pensar uma teoria das dissidências sexuais e de gênero que leve em consideração a raça como marcador definidor da experiência das pessoas dissidentes.

Materiais e métodos

Neste trabalho, utilizei a Teoria *Queer* e seus pressupostos como o método. A Teoria *Queer* nos oferece muitos meios de análise de realidade, como a questão da performatividade e dos discursos de poder. Portanto, nas linhas abaixo detalharei melhor determinados conceitos, focando, sobretudo, na Teoria da Performatividade, que subsidiou este artigo.

Muitas sociedades foram clivadas a partir da diferença entre o masculino e o feminino, definidos pela corporalidade. Antes disso, só existia um sexo, o masculino. As mulheres seriam homens sem o “calor vital”, representado pelo pênis, que estaria retido internamente (Laqueur, 1990 *apud* Louro, 2016, p. 79).

Simone de Beauvoir evidenciou que existe sim um segundo sexo e que ele é produzido a partir do homem (muito similar a posição laqueuriana), ainda que para ela, na prática, a mulher não seja um homem, ela surge a partir dele. Beauvoir, então, não dessencializou os gêneros. O homem continua sendo o sujeito universal e a mulher, o outro absoluto (Bento, 2017a). Portanto, as mulheres só são mulheres por causa da sua estrutura biológica. Nesse momento, tanto os homens quanto as mulheres eram lidos sob uma lente universal. Eles eram essencializados, como se todos partissem de um mesmo lugar, por causa do seu sexo biológico. E todos, evidentemente, eram brancos. O homem representava o poder em pessoa, a superioridade, já a mulher era inferior e subordinada a ele.

Nos anos 1990, passamos da concepção universal para a relacional (Bento, 2017a). A mulher branca e submissa, agora, não era a única mulher. Também existem as mulheres negras, amarelas e ciganas. Agora, a mulher não é mais universalmente subordinada, ela é vítima do homem-inimigo, por causa do patriarcalismo. Assim, surgem os estudos das masculinidades, nos quais o foco eram os homens, não as mulheres.

Nos estudos relacionais, o foco está nas relações entre homens e mulheres. Joan Scott foi imperativa nesse momento, considerando o conceito “gênero” como um conceito essencial para a análise das relações de poder (Scott, 1995). Muitas críticas foram feitas em relação a construção de Scott, em especial, o caráter heteronormativo das quais suas análises partiam e o caráter binário que suas discussões abarcavam e se limitavam, em certa medida (Butler, 1999 *apud* Bento, 2017a, p. 73).

A sexualidade e o gênero foram pensados, tanto no momento “universal” como no “relacional”, como binários. Os estudos *queer* alteram isso e apontam como as teorias feministas são heterossexistas. Assim, surge a fase que Berenice Bento (2017a) chamou de “plural”, que teve as primeiras produções datadas da década de 1980 e se aprofundou também na década de 1990. Nesse contexto, Judith Butler

ganha destaque. A crítica de Butler se refere, justamente, à vinculação entre sexo, gênero e sexualidade.

Marcas de poder, discursos e crítica aos binarismos

As transformações políticas e intelectuais, como a Revolução Francesa, o Iluminismo, a Revolução Industrial, a divisão sexual do trabalho etc. permitiram o surgimento de uma nova episteme, na qual a sexualidade ganhou centralidade.

Os Estados nacionais passaram a exercer maior controle sobre os corpos, disciplinarizando e regulando a família, a reprodução e as práticas sexuais (Louro, 2016, p. 81). Nesse sentido, houve um controle da sexualidade, sobretudo, da feminina. Discursos que se baseavam supostamente, na ciência, autorizavam esse controle, combinados com os discursos da igreja, da moral e da lei. Portanto, isso permite dizer que “discursos ‘habitam corpos’” e “mais contundentemente, que ‘os corpos, na verdade, carregam discursos como parte de seu próprio sangue’” (Butler em entrevista a Prins e Meijer, 2002, p. 163 *apud* Louro, 2016, p. 82).

Os corpos, portanto, devem ser lidos com base nas discursividades inscritas nestes, e não apenas nas corporalidades (biologia). De acordo com Bento (2017a, p. 85):

Não há corpos livres, anteriores aos investimentos discursivos. A materialidade do corpo deve ser analisada como efeito de um poder e o sexo não é aquilo que alguém tem ou uma descrição estática. O sexo é uma das normas pelas quais o “alguém” simplesmente se torna viável, que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade. Há uma amarração, uma costura, ditada pelas normas, no sentido de que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só adquire vida, quando referido a essa relação.

Judith Butler chama atenção para o fato de que o gênero é uma construção social, mas ela mostra que o sexo também é uma construção, ainda que seja algo biológico, suas construções e significações são pré-culturais (Butler, 2018). Existe uma sequência na nossa sociedade, refletida pela tríade sexo-gênero-sexualidade, nessa tríade e premissa consagrada, o sexo determina o gênero, que determina, por sua vez, a orientação afetivo-sexual (Louro, 2016, p. 82). Assim, se o indivíduo nasceu com a genitália considerada masculina (o pênis), ele será do gênero “homem” e deverá se interessar afetiva e sexualmente pelo gênero oposto, o gênero “mulher”, e vice-versa. Em todos os casos, a heterossexualidade é o único caminho possível, o que Adrienne Rich chamou de “heterossexualidade compulsória” (Rich, 2012). Essa sequência pressupõe um sistema binário, “o corpo, identificado como macho ou como fêmea, determina o gênero (um de dois gêneros possíveis: masculino ou feminino) e leva a uma forma de desejo (especificamente, o desejo dirigido ao sexo/gênero oposto)” (Louro, 2016, p. 82-83).

A concepção binária do sexo, como mencionei, é pré-cultural. Antes da criança nascer, seu sexo é visualizado pela ecografia, e partir disso, “coitada” dessa criança. Se for uma menina, ela deverá gostar das bonecas. Se for um menino, *ai dele* se falar “fino” ou usar batom. Todas as pessoas que subvertem algumas dessas categorias (sexo, gênero e orientação afetivo-sexual) serão empurradas para o “terreno do incompreensível ou do patológico”, “postas às margens” e analisadas como “transtornadas pelo saber médico” (Louro, 2016, p. 84; Bento, 2017a, p. 85).

Muitos investimentos são realizados para que a permanência e a solidez das normas sejam reiteradas: pelas famílias, pelas escolas, pelas igrejas, pelos médicos etc. Desde quando nascemos, somos convidados a construir nossa identidade de gênero. Nossos pais constroem nossos quartos e pintam eles de cores, que

dependem do nosso gênero. Quando estamos passeando na rua, com nossas mães, e vemos dois homens de mãos dadas, imediatamente, elas dizem: “Que horror”, e mudamos de rota. Na escola, a professora ensina que as meninas devem “se dar o respeito”, o que significa que as meninas não podem usar roupas curtas, para não “provocarem” os meninos. Na igreja, o pastor e o padre reiteram: “Que absurdo estamos vivendo atualmente, homens querendo virar mulher e mulheres querendo virar homem”. Quando crescemos, ouvimos no trabalho uma zombaria entre nossos colegas: “Cara, cê sabia que o José ficou com um traveco?” e eles riem do José. É a socialização que constitui nossa identidade de gênero. Trata-se do “*habitus* de gênero”, conceito emprestado de Bourdieu utilizado por Bento (2017a).

Performatividades

Estamos sempre tentando reproduzir padrões e modelos de gênero, por meio de performances.

Nessa perspectiva, não existe um referente natural, original para se vivenciar as performances de gênero. O original, segundo às normas de gênero, está referenciado no corpo (corpo-vagina-mulher, corpo-pênis -homem). Aí residiria a verdade dos gêneros e aqueles que constroem suas performances fora do referente biológico é interpretado como uma cópia mentirosa da mulher/homem de verdade. Nesse processo, os gays, as lésbicas, os transexuais, as travestis, a mãe “desnaturada” são excluídos daquilo que se considera humanamente normal. Para uma concepção essencializadora, essas práticas performativas não passam de cópias burlescas das mulheres e dos homens de verdade (Bento, 2017a, p. 100).

É no corpo e por meio dele que a afirmação e/ou a transgressão das normas se realizam (Louro, 2016, p. 85), por meio da performatividade. As marcações são simbólicas ou físicas, podendo ser representadas por um piercing, uma maquiagem, entre outros. É essa marcação que permite

Que o sujeito seja reconhecido como pertencendo a determinada identidade; que seja incluído em ou excluído de determinados espaços; que seja acolhido ou recusado por um grupo. Que possa (ou não) usufruir de direitos; que possa (ou não) realizar determinadas funções ou ocupar determinados postos; que tenha deveres ou privilégios; que seja, em síntese, aprovado, tolerado ou rejeitado (Louro, 2016, p. 86).

As performances de gênero, para Berenice Bento, “seriam ficções sociais impositivas, sedimentadas ao longo do tempo e que gerariam um conjunto de estilos corporais que aparecem como uma organização natural [...] dos corpos sem sexos” (2017a, p. 88). Nesse sentido, a performatividade não é um ato singular; ela deflagra as reiterações das normas. Ela deriva das convenções.

Isso significa dizer que as performances de gênero são impostas historicamente, desde o nascimento das pessoas. As tentativas de reiteração que o sistema realiza acerca das normas demonstram que os gêneros não são dados, mas construídos, por isso, precisam ser, sistematicamente, reiterados (Bento, 2017a, p. 89).

Sintetizando, podemos pensar a performatividade como sendo representada pelos atos corpóreos (Butler, 2022). A partir de uma inspiração lacaniana, ela explica que “a linguagem carrega as intenções corpóreas e performa atos corpóreos que nem sempre são compreendidos por aqueles que usam a linguagem para realizar certas intenções conscientes” (Butler, 2022, p. 335).

Assim, a partir dos estudos transviados, com destaque para a Teoria da Performatividade, pretendo mostrar que a tríade sexo-gênero-sexualidade é precedida por um outro marcador, que é a raça. Isso altera, drasticamente, as concepções de sexo, gênero e sexualidade, porque a depender da raça, a pessoa pode nem ter um gênero. Mostrarei também como as diferentes aplicações da Teoria da Performatividade em casos que não se referem ao gênero e à sexualidade, mas à raça. Proponho, portanto, uma opção teórica-metodológica para os estudos transviados, para que passem a considerar a anterioridade da raça, que, como mostrarei, altera as experiências de gênero e sexualidade das pessoas. Além disso, mostrarei como, a depender da raça, pode haver uma dupla performatividade, ou seja, duas performatividades, que não são acionadas paralelamente, mas sim, de forma sequencial, já que uma antecede a outra.

Resultados e discussões

Falando um pouco mais sobre a Teoria *Queer*

A Teoria *Queer* e o movimento *queer* surgem nos Estados Unidos, em contraposição ao movimento homossexual. Em 1980, com a epidemia da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA), gerou-se o pânico moral (Miskolci, 2012). Na primeira oportunidade, representada pela SIDA, os valores conservadores se colocaram contra as vanguardas sociais, radicalizando os movimentos gay e lésbico. Lembremos da ideia de *Queer Nation*, que representava uma nação rejeitada e humilhada. A abjeção caracteriza a recusa e o nojo, contra, sobretudo, pessoas que vivem com o Vírus da Imunodeficiência Adquirida (HIV).

A Teoria *Queer* e o movimento *queer* entram em defesa dos seres abjetos, desnaturalizando e estranhando a sequência sexo-gênero-sexualidade. *Queer* significa estranho ou anormal e foi utilizado durante muito tempo, como xingamento - hoje o termo foi instrumentalizado politicamente e ressignificado. Todos aqueles que fogem dos padrões de gênero e sexualidade são colocados no terreno da abjeção e do estranhamento.

Enquanto o movimento homossexual buscava a assimilação e defendia a diversidade, os *queers* discordavam dessa busca desenfreada pela aceitação e defendiam as diferenças e os respeitos às diferenças. Conforme mostram Sirma Bilge e Patricia Hill Collins, a Teoria *Queer* possui uma “ênfase excessiva” e um enfoque na experiência de pessoas brancas, de classe média e do Norte Global (Bilge; Collins, 2020, p. 75).

No Brasil, *queer* foi traduzido para transviado, por Berenice Bento (2017b), com o intuito de fazer jus às experiências das pessoas da comunidade LGBTQIA+ no Brasil. Ao longo deste trabalho, opto, como mencionei, por usar o termo “transviado”. O que significa chamar alguém de *queer* no Brasil? Nada. O termo transviado é muito mais representativo. No Brasil, existem “bichas”, “travecos” e “sapatões” (Bento, 2017b).

Teoria *Queer* e suas dissidências

Como vimos, a Teoria *Queer* surgiu nos Estados Unidos e tem como foco as dissidências sexuais e de gênero. Portanto, o debate étnico-racial não estava, a priori, presente nas discussões dos estudos *queer*.

Ao longo do tempo, surgiram três correntes dos estudos *queer* que podemos considerar como dissidentes: Teoria *Queer* of Colour, Teoria *Quare* e *Queer* Indigenous Studies.

A Teoria *Queer* of Colour enfatiza as “complexidades das identidades e vivências *queer* além do contexto ocidental” (Santos, 2023, p. 324), ou além de um

contexto branco e de classe média. Rodrick Ferguson mostra que o feminismo lésbico negro teve um papel fundamental ao criticar as noções de identidade nacional e “desafiar a regulação racial e as normatividades de gênero e sexual” (Ferguson, 2004, p. 129, tradução minha). A segunda corrente é marcada pela substituição do termo *queer* pelo termo *Quare*. A proposta é realizada por E. Patrick Johnson. *Quare* é um vernáculo afro-americano para *queer*, que denota alguém que é irregular ou traz uma noção de significados e discursos em excesso baseados em rituais culturais afro-americanos (Johnson, 2001, p. 2). Para o autor, *queer* não abarca lésbicas e gays negros. *Quare*, por sua vez, localiza conhecimentos racializados. A terceira corrente é o *Queer Indigenous Studies* e a abordagem do *Two-Spirit*. Essa corrente compreende que o processo de colonização “não se restringiu apenas à apropriação territorial e cultural, mas também envolveu uma ‘colonização da sexualidade’” (Santos, 2023, p. 327). O termo *two-spirit* foi cunhado por indígenas estadunidenses e canadenses para contrapor o termo “berdache”, “de cunho estigmatizante ligado, etimologicamente, ao sujeito passivo em uma relação de pederastia” (Fernandes, 2017, p. 100).

A partir disso, surge outro ponto de inflexão. Todas essas teorias dissidentes, bem como a Teoria *Queer*, são pensadas a partir do Norte Global, ainda que por pessoas negras e indígenas. É desta inquietação que surge uma série de produções sobre o *queer* contracolonial na América Latina. A contracolonização envolve “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo, 2015, p. 48).

Pedro Paulo Gomes Pereira questiona:

A própria persistência do termo em inglês [*queer*] sinalizaria uma geopolítica do conhecimento na qual uns formulam e outros aplicam as teorias? Haveria possibilidade de o gesto político *queer* abrir-se para saberes outros ou estaríamos presos dentro de um pensamento sem que nada de novo possamos propor ou vislumbrar? Como, enfim, pensar *queer* nos trópicos? (Pereira, 2012, p. 371).

Em seu artigo, Pereira relatou o caso de Cida. Ela relatou que era adepta da Umbanda, religiosidade na qual ela podia “trabalhar seu corpo” (nas palavras da própria entrevistada, Pereira, 2012, p. 381). Sabe-se que as religiões afro-brasileiras são diversas. O ponto que deve ser destacado aqui é que este tipo de acontecimento é uma especificidade do América Latina e, especificamente, do Brasil. Em primeiro lugar, a identidade “travesti” é latino-americana. Em segundo lugar, um imenso contingente de pessoas negras africanas foi trazido forçadamente para o Brasil.

Em razão desse contato entre diversas religiosidades africanas e, também, com o catolicismo português, se constituíram as religiões afro-brasileiras. Isso é muito diferente da forma como se constituíram as religiões de matriz africana em outras partes do globo. Ainda assim, a Teoria *Queer* contracolonial não deu conta das especificidades da população brasileira e da questão racial. Por isso, na próxima seção o foco será na compreensão do marcador racial como anterior na experiência da abjeção das pessoas negras.

A anterioridade da raça

De acordo com Duarte e Konageski, “a cor/raça marca a classe das pessoas, havendo, portanto, uma intersecção entre os dois marcadores da diferença. Isso significa que o fato de uma pessoa ser negra define qual será a sua classe” (Duarte;

Konageski, 2025, p. 102). Isso mostra, portanto, a anterioridade do marcador social “raça”, que define a classe dos indivíduos.

Essa condição que impõe a pobreza para a pessoa negra limita seu acesso a determinados espaços e a direitos. Isso pode ser ilustrado pela Lei nº 15.100/2025, que proíbe a utilização de celulares nas escolas brasileiras, com exceção nos casos em que o aluno tiver algum transtorno, como o Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) ou o Transtorno do Espectro Autista (TEA). Segundo Duarte e Konageski, a lei:

parece ser uma tentativa de impor um capital cultural, de uma branquitude de classe alta aos alunos da rede de ensino, que são, sobretudo, negros e pobres.

[...] preconiza que alunos com deficiência e transtornos, como o TEA e o TDAH, poderão utilizar o celular, entretanto, desconsidera que *a realidade da maioria dos alunos impossibilita-os de conseguirem um laudo de um profissional da saúde, em razão dos altos custos dessas consultas*. Dessa maneira, o que ocorre é que os alunos que *têm condições socioeconômicas, em sua maioria, brancos, possam ser atendidos pela lei, enquanto os alunos pobres, em sua maioria, negros fiquem fadados aos espaços historicamente destinados às pessoas negras, da inferiorização, da precarização e da subalternização* (2025, p. 112, grifos meus).

Pergunto: como podemos falar sobre gênero e sexualidade no Brasil, sem considerar nosso passado e nosso presente, tão marcado, também, por desigualdades raciais? Entendo, a partir dessa provocação, que não podemos pensar em questões de gênero e sexualidade no Brasil sem considerar a questão racial que está associada ao passado escravocrata colonial. As teorias *queers* e suas dissidências não são muito claras acerca da questão racial colonial e não oferecem alternativas teóricas para países marcados pela colonização. Portanto, é importante pensar o papel do marcador étnico-racial na sociedade brasileira, no passado e no presente, mas também, suas conexões (ou não) com os demais marcadores sociais.

Política de promoção da morte durante a escravidão e pós-escravidão

Berenice Bento, em seu livro “Abjeção: a construção histórica do racismo”, de 2024, realiza uma análise da Lei do Ventre Livre como uma política de promoção da morte. Bento mostra a centralidade das mulheres negras na manutenção econômica do sistema escravocrata, entretanto, de acordo com ela “não se pode derivar daí que estejamos nos movendo pela categoria gênero”, já que as mulheres brancas chegavam a essa categoria, as negras não – “Ser reconhecida como mulher significava um ato de humanização estranho às negras escravizadas” (Bento, 2024, p. 36).

Mesmo com a lei, os filhos das mulheres escravizadas ficariam sob responsabilidade dos senhores das mães até os 8 anos. Após essa idade, o senhor poderia receber uma indenização de seiscentos mil contos de reis ou utilizar dos serviços do mesmo até os 21 anos completos (Brasil, 1871c *apud* Bento, 2024, p. 37).

A argumentação dos deputados favoráveis e contrários à Lei do Ventre Livre expõem as políticas da morte que são as políticas do Estado para a população negra. A Lei do Ventre Livre partiu do princípio de uma separação entre a mulher, seu útero e seu filho. Seu corpo não pertencia a ela. Defendeu-se, a priori, uma abolição lenta e gradual da escravidão, que se daria por meio da Lei do Ventre Livre, que deixava livres, em tese, os filhos das escravizadas, ainda que eles ficassem sob posse dos senhores até completar os 21 anos. Naquela época, os escravizados não eram vistos

como humanos, mas como propriedades. Eles não tinham lugar na Constituição de 1824, mas tinham lugar em outro corpo legal que normatizava castigos.

Durante a discussão desta lei, surgem diversos elementos que corroboram a construção do mito da democracia racial, como a ideia de que os/as senhores/as eram benevolentes. Isso fortalecia a tese de que não haveria motivo para uma interferência estatal que aparecia como uma afronta ao direito à propriedade privada. Outro argumento contrário era que a aprovação de uma lei desta magnitude poderia insuflar revoltas. Nesse momento, deflagra-se uma contradição: se havia cordialidade, por que medo? (Bento, 2024). Outro medo é de tratar os negros como cidadãos. Logo, trata-se da “impossibilidade de oferecer aos corpos negros qualquer reconhecimento humano” (Bento, 2024, p. 59). Nesse sentido, “a abjeção, aqui, não é à escravidão como sistema, mas à pessoa escravizada” (Bento, 2024, p. 59).

Os impactos econômicos da lei, conforme defendiam os apoiadores, não seriam sérios nem graves, porque os senhores poderiam utilizar o trabalho das crianças até completarem 21 anos. Outros parlamentares, entretanto, destacavam que havia grandes impactos na produção. Além disso, “O caráter imoral, corrompido e devasso das pessoas escravizadas levou parlamentares a apontar a impossibilidade de vê-los como sujeitos de direitos, coabitando o mesmo espaço político” (Bento, 2024, p. 62). Não se reflete sobre a produção da escravidão, porque ela é tida como herança e condição natural do africano. O horror era a pessoa negra, não a escravidão, por isso, seriam considerados libertos, cidadãos não, permanecendo, assim, “fora dos marcos do Estado-nação” (2024, p. 63). Conforme explica:

mesmo depois da abolição total, em 1888, seguiu com a segregação das pessoas negras, através do controle minucioso do Estado, transformando a condição formal de pessoas negras livres em, de fato, libertas (Bento, 2024, p. 63).

A ideia principal defendida por Bento é que as mulheres negras geravam “peças” essenciais para manter o sistema: seus filhos. Mesmo que o “estoque” fosse repostado com o tráfico, é a condição hereditária que explica a longevidade da escravidão, determinando a existência do sistema. No capitalismo, se não tiver como comprar força de trabalho, ele não se sustenta. Na escravidão, o que mantinha o sistema era o *partus sequitur ventrem* (princípio romano: o parto segue o ventre), em outras palavras, a mulher-engenho é essencial para que as forças econômicas funcionem, mas a importância dela não estava nos braços, e sim no útero.

Cabe destacar que mesmo após o fim da escravidão, “Instaurou-se um novo momento nas políticas genocidas que teria o Estado como ator principal na promoção da morte” (Bento, 2024, p. 95). Antes, isso acontecia em cada casa, de cada senhor/a, agora, há um poder central que faz a “gestão da morte continuada”, o que implica em “novas técnicas de produção da morte” (2024, p. 95). A Lei do Ventre Livre, a Lei do Sexagenário e a Lei Áurea são truques que aparentemente parecem estar a favor do escravizado, mas seguem com a política de promoção da morte. Agora, as lutas das pessoas negras são pelo reconhecimento da condição de cidadão. Antes, era pelo reconhecimento da humanidade.

Então, depois da abolição, o Estado inicia uma nova fase: a “era da genocidade”, que é a “condição, sem interrupção com o passado escravocrata, de inovar as técnicas de promoção da morte da população negra implementadas pelo Estado” (Bento, 2024, p. 99). Os objetivos da genocidade e do genocídio são os mesmos, eles se diferenciam em relação às técnicas utilizadas. Por exemplo, a Lei Áurea foi um “dispositivo de produção da morte”, porque apenas aboliu a escravidão,

sem propor políticas de cuidado da vida. Depois da abolição, o Estado passou a controlar a população negra - criminalizou as danças, a capoeira. Com isso, houve continuidade para a “representação daqueles corpos como abjetos” (Bento, 2024, p. 100). Fazem parte do rol das políticas de produção da morte, a produção da morte lenta, como a distribuição desigual de recursos para o cuidado da vida ou das biopolíticas. A falta de cuidado à saúde, de educação e de saneamento “são mecanismos de fazer morrer” (Bento, 2024, p. 102). O necrobiopoder é a capacidade de fazer a vida prosperar e promover a morte (com o genocídio e a genocidade), ao mesmo tempo. A partir disso, percebemos que o marcador raça é anterior aos demais marcadores, em razão do passado colonial. Ele define quem tem direito à vida e, inclusive, ao próprio gênero.

As performatividades dos corpos negros escravizados

As negações do gênero e da humanidade para as pessoas negras produzidas, no período da escravidão, foram necessárias para a construção de indicadores que sustentavam essas negações. De acordo com Bento (2024, p. 175-176):

A performatividade de gênero não está circunscrita ao gênero e à sexualidade. Nos contextos históricos escravocratas, a raça se transforma não exclusivamente como um dado que precisa ser interseccionado aos outros, mas ele mesmo antecede e irá produzir os enquadramentos dos corpos.

A performatividade de gênero não diz respeito apenas ao gênero, à sexualidade e à tríade sexo-gênero-sexualidade. A raça antecede o gênero, porque ela define quem será humano ou não, e quem poderá, inclusive, ter um gênero. Explica Butler (2022, p. 31-32), “A categoria ‘humano’ retém, no seu interior, as operações do poder diferencial da raça como parte de sua própria historicidade”. Ela completa, entretanto, que a rearticulação da categoria “começará [...] no ponto em que as pessoas excluídas falarão a partir dela e para ela” (2022, p. 32).

Como o corpo negro foi desumanizado? Uma forma de produzir um escravizado é arrancá-lo de sua comunidade e do seu local de pertencimento e transformá-lo em uma matéria. A abjeção, portanto, é produzida.

Produzir um corpo abjeto não é resultado de uma vontade singular ou de um ato isolado na História. A desumanização deveria ser reiterada e materializada em indicadores que confirmassem as verdades do sólido edifício da abjeção (Bento, 2024, p. 180).

A Teoria da Performatividade ajuda a compreender a produção da abjeção. Existia uma “política rizomática de produção do escravo” (Bento, 2024, p. 180). A abjeção é construída por meio de indicadores, como joias, vestimentas, calçados ou adereços no cabelo, que sugeriam que a pessoa fosse liberta, escravizada em estado de fuga utilizando os adereços para ter passabilidade, ou escravizada de um senhor bondoso (Bento, 2024, p. 180-181). A ausência de higiene e de pudor parecia ser marca natural dos escravizados, como se, ao entrarem nos túmulos, eles se recusassem a usar roupas, tomar banho, comer a comida oferecida, por terem uma suposta natureza selvagem.

A abjeção era produzida nas narrativas correntes sobre os escravizados como pessoas sem higiene e sem pudor e é reiterada com a circulação dessas ideias por pessoas que estão do lado de fora das narrativas. Nesse sentido, “Manter os corpos escravizados em situação de quase nudez tinha por objetivo produzi-los como seres abjetos” (Bento, 2024, p. 184). Não eram as pessoas escravizadas que apresentavam

seus corpos de forma a revelar sua condição, mas os senhores “que desenvolviam [...] uma forma precisa, uma economia da memória que fazia o trabalho reiterado de produção da condição escrava” (2024, p. 185). Outros exemplos de produção da abjeção na escravidão são a proibição do uso de sapatos e as marcas a ferro e fogo. Defendia-se, inclusive, que por estarem malcheirosos, os escravizados deveriam se afastar dos olhos das pessoas da cidade.

Trata-se de uma Teoria da Performatividade invertida, pois, nesse caso, não são os sujeitos que fazem seus gêneros para produzir fissuras nas normas ou reafirmá-las, é um trabalho dos senhores para parir “escravos diariamente” (Bento, 2024, p. 185). A cor de pele e os fenótipos não eram o suficiente. Segundo Bento (2024, p. 185): “O controle minucioso de todas as performances dos corpos escravizados seria a garantia de que a fronteira do humano não seria extrapolada [...]”. Os que conseguiam alforria seriam fiscalizados, nunca livres. Poderiam ter alguma passabilidade³ como humanos, mas carregariam alguma marca no corpo da sua condição. Se não tivessem uma marca, seriam interrogados e se não tivessem comprovantes, poderiam ser presos (Cunha, 1985 *apud* Bento, 2024, p. 185).

Acerca das mulheres negras, foi estabelecida uma relação entre a produção da performatividade dos seus corpos e a vinculação com a honra, que era essencial para o reconhecimento da feminilidade (Bento, 2024, p. 186). Um exemplo dado por Bento foi que, em 1791, o capitão do navio *Recovery*, John Kimber, transportou 300 pessoas escravizadas para Granada. Ao longo dos quase dois meses de viagem, desde 1º de setembro, vinte e sete pessoas morreram, uma delas, era uma jovem de quinze anos que não resistiu às torturas. Kimber foi denunciado. Ela foi torturada pois se recusou a dançar. William Wilberforce defendeu a condenação do capitão, porque ela se recusou a dançar pelada, enfatizando sua inocência. De acordo com Wilberforce, ela se recusou porque estava com doenças que impediam que dançasse. Não se sabe se essa estratégia que produzia a identificação com sofrimento foi intencional ou se ele via uma unidade entre mulheres brancas e escravizadas (Bento, 2024, p. 186-187). Um diferenciador dos gêneros seria, justamente, o desejo de preservação da honra por meio do comportamento de recato, isso porque “Ter um corpo coberto seria um indicador de humanidade” (2024, p. 187). Logo, o que se percebe é que ela foi submetida à essa matriz de inteligibilidade social para que isso gerasse comoção e embasasse o pedido de justiça. Ela não era puro bios, isto é, apenas energia, sem qualquer traço de humanidade, pois tinha honra e vergonha.

Naquele momento, cresciam os movimentos abolicionistas liderados por mulheres livres. O parlamentar se vinculava a um eixo do movimento que via as mulheres negras escravizadas como um “espelhamento das virtudes da feminilidade da mulher europeia” (Bento, 2024, p. 187). Cabe dizer que o reconhecimento de que um corpo carrega a honra não era dado às mulheres negras escravizadas, o que justifica os poucos casos de senhores denunciados por estupros. Um dos únicos casos que chegou aos tribunais de Olinda foi o de Honorata, criança de 12 anos estuprada por Henrique Ferreira Fontes, que foi inocentado. Segundo a sentença, os atos cometidos por Fontes contrariam os preceitos morais, mas não gera sanção penal (Nequete, 1988, p. 69 *apud* Bento, 2024, p. 189), porque os escravizados não tinham direitos (Nequete, 1988, p. 67 *apud* Bento, 2024, p. 188).

“Gênero” como uma categoria (in)útil de análise

³ Dizemos que alguém que possui passabilidade quando a pessoa consegue “se disfarçar”, isto é, “passar por algo”.

Bento (2024) analisa a potencialidade do gênero como categoria analítica, como propunha Scott (1995). Segundo Bento, gênero é uma categoria com potência entre as mulheres livres, mas muito limitada no contexto da escravidão. Para ela, “O significante universal ‘mulher’ invisibiliza uma pluralidade de posições que corpos ditos femininos ocupam na ordem de gênero feminino” (Bento, 2024, p. 134). Antes de analisar as relações de gênero para compreender como se estruturam as relações de poder, se faz necessário pensar em um momento anterior, no qual as corporalidades não eram reconhecidas como homem e mulher. Sojourner Truth, uma mulher negra, ex-escravizada, disse: “[...] Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?” (Truth, 2014 *apud* Bento, 2024, p. 135). Em uma sociedade escravocrata, o biológico, isto é, o dimorfismo sexual, não era suficiente para definir o gênero, como Butler (2018) disse que ocorre nas nossas sociedades, a partir da tríade sexo-gênero-sexualidade.

A diferença sexual “se refere à produção dos corpos colonizadores, um tipo de ontologia e epistemologia internas à Europa” e permite que um corpo seja reconhecido como humano, porém, “essa diferença dizia respeito aos corpos que portam uma condição anterior: a de serem europeus e brancos” (Bento, 2024, p. 137). A raça é o que define quem podia ou não ter gênero no contexto escravocrata, assim, as “disputas ontológicas estavam referenciadas em uma marca anterior ao gênero” (Bento, 2024, p. 140). O gênero pode ser um dispositivo que permite o reconhecimento da humanidade em corpos que já foram “submetidos a uma matriz de inteligibilidade do humano”: a raça (Bento, 2024, p. 199).

O feminismo patriarcalista aposta no gênero como única categoria útil de análise, para lutar contra o patriarcado. O feminismo negro, por sua vez, aponta, que o gênero não é o único marcador utilizado para a opressão. É a branquitude que organiza as agendas do feminismo patriarcalista. Diz Berenice Bento:

Se fizermos duas colunas e distribuímos os atributos socialmente construídos para as mulheres negras e para as mulheres brancas, chegaremos a um campo de oposição em que *a mulher negra se torna homem ou é arremessada da categoria gênero feminino* (Bento, 2024, p. 214, grifo meu).

No período em que a escravidão vigorava oficialmente no Brasil, as mulheres brancas eram reconhecidas como mulheres com pouco desejo sexual, passivas e frágeis, guardiãs da moral familiar. As mulheres negras eram tidas como fortes, por isso poderiam suportar a dor, além de serem consideradas libidinosas e incapazes de realizar a maternidade.

O feminismo patriarcalista atua para tirar a mulher branca do destino inevitável de casar e constituir uma família. Portanto, as agendas feministas se estruturam a partir das heranças da escravidão (Bento, 2024). A guerra racial que se reflete no Estado como promotor de um projeto de nação que nega os direitos da população negra “pulsava nos dois feminismos sob análise”. É a herança escravocrata/colonial que define como esses feminismos se estruturam (Bento, 2024, p. 214-215).

No feminismo patriarcalista, o estar no mundo e ter uma identidade se desvincula dos projetos do Estado, como a maternidade e a família. No feminismo negro, não existe essa separação. Não se diferencia a violência contra as mulheres negras, das violências contra as crianças, os jovens e os homens negros. Mesmo com as alianças e com o esforço de se construir reflexões interseccionais, o feminismo

negro denuncia o feminismo patriarcalista de ser cúmplice da opressão das mulheres negras.

Pergunta a autora, “É possível separar a luta feminista do debate mais amplo da guerra das raças? É factível isolar o feminicídio de outras formas de violência letal, do genocídio negro?” (Bento, 2024, p. 216). O feminismo patriarcalista diz que sim, porque são os homens próximos que matam as mulheres vítimas de feminicídio (Bento, 2024, p. 217). O feminismo negro cutuca o sentido de patriarcado, porque “nem todos os homens acessam igualmente o poder masculino” (2024, p. 217). Ao se falar de “patriarcado”, sem falar das múltiplas masculinidades, inclusive as negras e trans, “as patriarcalistas desprezam os achados dos estudos da masculinidade, que mostram que o homem também não é universal” (2024, p. 217).

Ao afirmar que o “negro não é um homem”, Fanon (2008, p. 26) evidenciou que o humano “é tão plenamente racializado que nenhum homem negro poderia ser qualificável como humano” (*apud* Butler, 2022, p. 31).

Nesse caso, a formulação era também uma crítica da masculinidade, dando a entender que o homem negro é feminizado. E o que essa formulação implica é que aquele que não é “homem” no sentido masculino também não é humano, sugerindo que a masculinidade, assim como o privilégio racial, fortalece a noção de humanidade (Butler, 2022, p. 31).

Não existe um homem universal. Bell hooks mostra que o homem negro precisou aprender a exercitar a dominação patriarcal, tendo em vista que “a sexualidade era o único espaço onde a masculinidade realmente importava e onde o homem negro reinava” (hooks, 2004, p. 13, tradução nossa).

Entende-se que o homem negro nunca será tão homem quanto o homem branco, porque, conforme mostrei anteriormente, ele não é humano, por sua condição racial que o desumaniza e conseqüentemente retira a sua possibilidade de ser homem. Assim como as mulheres negras, os homens negros não têm direito ao gênero – a experiência é da abjeção.

Quando falamos em feminicídio, percebemos que a raça define muitos dos crimes de feminicídio. A maioria de mulheres assassinadas são mulheres negras. Em 2023, “foram registradas 2.662 mulheres negras vítimas de homicídio, o que representa 68,2% do total de homicídios femininos” (Cerqueira *et al.*, 2025, p. 57). Em 2024, das 1.492 vítimas de feminicídio, 63,6% foram mulheres negras (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025, p. 156) e das 87.545 vítimas de estupro e estupro de vulnerável, 87,7% eram mulheres (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025, p. 184) e 55,6% eram negras (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025, p. 186). Para Bento

se nos limitarmos a pensar o feminicídio circunscrito ao gênero (as mulheres morrem por ser mulheres), não conseguiremos oferecer interpretações para a presença de raça como elemento potencializador de risco para as mulheres negras (Bento, 2024, p. 219).

Por que as mulheres negras morrem mais? 1) mulheres negras não são ouvidas quando registram que sofrem violência doméstica; 2) não conseguem ter o mesmo acesso às políticas de proteção; 3) “a desconfiança de mulheres negras agredidas pelo Estado, o que provoca o não registro das agressões [...]” (Bento, 2024, p. 220). Não são os homens negros que são mais violentos, mas o Estado que não tem estrutura e não está disponível para cuidar da vida da mulher negra.

O feminicídio das mulheres negras é explicado não pelo gênero, mas em perspectiva histórica, dada a vinculação da mulher com seus filhos, irmãos e maridos, isso porque a “a situação da população carcerária e as execuções dos jovens negros são duas experiências que constituem o ser ‘mulher negra’ em sua relação com o gênero, o Estado e os homens” (Bento, 2024, p. 222).

Na estrutura escravagista [...] não é possível afirmar que as condições de opressão de mulheres brancas e as mulheres negras escravizadas possam ser analisadas sob o mesmo conceito [...]. Se se aciona o mesmo conceito para analisar e descrever situações opostas, algum corpo e existência irão desaparecer. A política de alianças entre raças está nas entranhas das políticas feministas (Bento, 2024, p. 223).

Na escravidão, a política de genocídio da população negra era um projeto rizomático, que tinha anuência de homens e mulheres brancas para garantir a reprodução da escravidão. O feminismo patriarcalista opera com o “pacto narcísico” (Bento, 2022 *apud* Bento, 2024, p. 225) e o “dispositivo da racialidade” (Carneiro, 2005 *apud* Bento, 2024, p. 225). Mas da mesma maneira que pessoas brancas formam um pacto não dito para manter seu status quo, as pessoas negras também têm estratégias de sobrevivência e “não permitem que uma luta negue ou invisibilize a condição racial que segue operando, como marca da escravidão, em seus cotidianos” (Bento, 2024, p. 230-231). Berenice Bento explica que

É impensável imaginar um mundo em que as mulheres derrotem o feminicídio e que tenham uma vida em que a justiça social prevaleça, se seus filhos, maridos, irmãos, amigos negros continuarem sendo assassinados pelo Estado (Bento, 2024, p. 233).

Importante lembrar, de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, que a maioria das vítimas da letalidade policial são homens negros: das 6.243 vítimas de letalidade policial em 2024, 82% eram negras e 99,2% eram homens (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025).

A solução seria a interseccionalidade, que se refere às diversas opressões sofridas pelas pessoas, de maneira conjunta, sejam elas opressões raciais, de gênero, de sexualidade, de classe, entre outras. Em outras palavras, o termo explicita que as opressões não são sofridas de maneira separada, mas sim, interligada, porque a corporalidade humana abrange diversas possibilidades e marcadores sociais da diferença, que se intersectam.

O problema ao articular as identidades, é que isso geralmente é feito por justaposição (interseccionalidade-por-adição), como camadas, uma em cima da outra. Pergunta Bento: “Seria possível acionar esses marcadores como ‘camadas que se sobrepõem’ para interpretar níveis diferenciados de desumanização para corpos construídos como abjetos?” (2024, p. 172). A resposta é não. Por isso, é necessário uma interseccionalidade não justaposicional.

Conforme nos mostra Carla Akotirene, “A interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas” (Akotirene, 2019, p. 48). Akotirene explica que “Trata-se de experiência racializada”. Portanto, percebe-se que a interseccionalidade parte do marcador racial.

O conceito interseccionalidade está em disputa acadêmica, há saqueamento da riqueza conceitual e apropriação do território discursivo feminista negro quando trocamos a semântica feminismo negro para feminismo interseccional, retirando o paradigma afrocêntrico. A proposta de conceber a

inseparabilidade do cisheteropatriarcado, racismo e capitalismo está localizada no arcabouço teórico feminista negro, e quem o nega comete epistemídio e racismo epistêmico (Akotirene, 2019, p. 30-31).

A interseccionalidade foi, portanto, construída pelo feminismo negro, a partir da experiência racial. Segundo a famosa analogia de Kimberlé Crenshaw (1989), a interseccionalidade é como um cruzamento no trânsito e cada marcador social da diferença seria representado por um carro que vem em direção ao cruzamento. O enfoque de Crenshaw foi na questão racial. É preciso dizer em mais alto e bom som: alguns carros chegam antes e com mais velocidade.

Não há possibilidade de problematizar a produção dos corpos abjetos fora dos marcos da interseccionalidade. Mas teríamos de encontrar outros caminhos para significar níveis de exclusão em que conceitos como abjeção, opressão e estigma tenham pesos diferentes e adquiram outras representações simbólicas. O hífen não basta (Bento, 2024, p. 198).

Os termos do arranjo hifenizado “mulher-negra-escravizada” mudam a natureza e a significação do arranjo. Não existe mulher negra escravizada, dizer “mulher” supõe uma identificação inexistente com outras mulheres. A mulher-negra-escravizada não era mulher, porque ela era desumanizada, abjetada.

É nesse contexto que se deflagra a fragilidade do feminismo patriarcalista e da Teoria *Queer*, pois ela “interpreta o funcionamento das normas de gênero e da heteronormatividade tão somente pelo gênero e/ou pela sexualidade” (Bento, 2024, p. 172). Quando Butler fala que os corpos se tornam inteligíveis ou não a partir do gênero e da sexualidade, ela desconsidera que existe um momento anterior “que se refere aos processos continuados de produção do/a escravo/a e que encontra na raça o referente da negação de reconhecimento” (Bento, 2024, p. 197).

O “*habitus* de raça”

Nesse momento, gostaria de mostrar que se existe um “*habitus* de gênero” (Bento, 2017a), por meio do qual somos socializados e aprendemos o que é e o que não é ser homem ou mulher, também existe um “*habitus* de raça”.

O “*habitus* de raça” se trata de um tipo de socialização racista, herdada do período escravista, que nos ensina que pessoas negras são, naturalmente, inferiores, selvagens e animais. No passado escravocrata, isso justificava as torturas, a “teoria da sedução”, a fabricação da performatividade dos corpos, enfim, a própria escravização das pessoas negras. Vou detalhar melhor essa ideia de justificação do racismo. O que justificava o fato de que os homens brancos tinham relações sexuais, que na verdade, eram estupros, com as mulheres negras escravizadas? A condição natural de que essas mulheres tinham uma sensualidade selvagem, que seduzia os homens brancos. Outro exemplo, qual era a justificativa para os castigos e as torturas imputadas às pessoas negras escravizadas? Civilizá-las e controlá-las, já que eram consideradas selvagens. O que vimos foi que, na verdade, essas eram as justificativas para um projeto de poder dos brancos europeus, que utilizavam a biologia para justificar a dominação e a violência.

Mesmo após o fim da escravidão, as consequências, e muitas vezes, as ideologias racistas daquela época, permanecem e até hoje, somos socializados para pensar que as mulheres negras possuem um nível de sensualidade exacerbada. Lélia Gonzalez (1984) mostra isso quando explica que, no carnaval, as mulheres negras, chamadas de “mulatas”, são ovacionadas pelo seu corpo sensual. No resto do ano, como vimos aqui, essas mulheres estão na periferia, perdendo seus filhos para a violência policial, ou seja, sendo impedidas de serem mães. O que mudou? Existe

uma continuidade, que é o que Berenice Bento chamou de “genocidade” (Bento, 2024). O “*habitus* de raça” compõe o que é chamado de “racismo estrutural”, que é a ideia de que o racismo está imbricado nas nossas estruturas sociais, seja nas relações políticas, econômicas, jurídicas ou familiares (Almeida, 2019). Nesse sentido, se nossas instituições são racistas, é porque a sociedade o é.

O “*habitus* de raça” é o que nos faz mudar de rua quando um homem negro está vindo, porque temos medo de ser assaltados, pois “é negro, logo é assaltante”. Lembramos de Frantz Fanon, quando diz

O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (Fanon, 2008, p. 106-107).

Tal estigmatização compõe a paranoia branca, ou seja, o racismo dos brancos e da branquitude que enxergam o homem negro como uma ameaça, como um ser perigoso. É por esse motivo que “A polícia [...] está estruturalmente posicionada para proteger a branquitude contra a violência” (Butler, 2020, p. 5). Isso significa que este tipo de ideia e estigmatização é legitimada pelo Estado, que, neste caso, está representado pela polícia. Butler (2020) analisa o caso Rodney King. Em 1991, King, que estava em liberdade condicional, bebeu com uns amigos e na volta para casa, conduzia seu carro por Los Angeles, em alta velocidade, e passou a ser perseguido por policiais. Ele parou o carro num lugar e, mesmo assim, ele foi agredido brutalmente, e não reagiu. Uma gravação da violência foi realizada e foi utilizada no julgamento dos policiais, que foram absolvidos por um júri formado por pessoas brancas. King foi visto dentro do enquadramento atribuído ao homem negro, como violento, mesmo que o vídeo mostrasse o contrário. Era como se ele tivesse controle total da situação, mesmo estando totalmente inerte. Esse enquadramento faz parte do “*habitus* de raça”. Por causa desse *habitus*, toda pessoa é racista. Depois do julgamento, King enfrentou o alcoolismo. Em 2012, ele foi encontrado morto em uma piscina, vítima de “afogamento acidental”, em razão do uso de drogas e álcool. Ainda que o afogamento tenha sido “acidental”, o que esse julgamento pode ter causado foi, sem dúvidas, problemas de ordem mental e psicológica em King, que o levaram ao alcoolismo. King foi vítima do racismo. Também há uma relação disso com o conceito de “imagens de controle” de Patricia Hill Collins (2019), pelas quais as mulheres negras, por exemplo, são sempre vistas de uma determinada maneira, como procriadoras, por exemplo, e não existe outra imagem possível, que não seja uma imagem de controle.

Importante considerar que o “*habitus* de raça” e o racismo estrutural não justificativas para sermos racistas. O desafio consiste em subvertê-los e desconstruí-los.

O “*habitus* de raça” também afeta a comunidade LGBTQIA+ no Brasil e fora dele. Pensando nas experiências de LGBTs negros, percebe-se que

Os LGBTs negros são habitantes de dois mundos distintos, que são, ao mesmo tempo, dois tabus da sociedade brasileira, a homossexualidade e a raça. Além de serem mundos tabus, são face de uma sociedade fraturada e descontínua para o homossexual negro que existe de formas diferentes em cada um deles (Rodrigues, 2018, p. 89).

Santos Júnior (2015) explica que a homossexualidade é associada aos “homens brancos e sofisticados, porque primeiramente o negro é um indiferente social que não é representado e, quando o é dá-se pela via da desqualificação dos sujeitos negros, e secundariamente, pois ocorre o mito da hipermasculinidade do homem preto” (2015, p. 7).

Importante considerar que “A negritude se constitui através da normalização do negro heterossexual, representado pela emblemática virilidade de sua força física, agressividade, violência, grande apetite sexual [...]” (Rosa, 2006 *apud* Rodrigues, 2018, p. 89). Conforme mostra Frantz Fanon, a partir de uma pesquisa com quinhentos brancos, entre eles franceses, alemães, ingleses e italianos, “O preto simboliza o biológico. [...] eles são quentes, eles têm o sangue forte, eles são robustos” (Fanon, 2008, p. 144). Além disso, “O branco está convencido de que o negro é um animal; [...]”, que possui uma “[...] potência sexual que o impressiona” (Fanon, 2008, p. 147). Fanon mostra que o corpo do homem negro é animalizado, hiperssexualizado e hipermasculinizado, além disso, a animalização faz com que se atribua agressividade a ele.

De acordo com Santos Júnior (2015, p. 9), “aos homens negros é dado um papel muito restrito, o de ser mercadoria sexual, seja na relação heteronormativa ou na relação homoafetiva. Quando se é objetificado sexualmente, perde-se de vista a afetividade”. O corpo negro também é fetichizado e exotificado. A exotificação e a fetichização se dão no entendimento do corpo negro como um corpo que possui uma animalidade que se reflete em suas práticas sexuais, dessa maneira, ter relações sexuais com o homem negro faz parte de um “fetiche”. O mesmo ocorre com a mulher negra, como vimos em Gonzalez (1984). O processo que torna homens e mulheres negras como “coisas”, que enfrentam a experiência da abjeção, já no período escravocrata, faz com que não lhes seja ofertado “a oportunidade de viver uma relação que vá além de práticas sexuais, porque delimita-se a sua função a satisfação sexual do outro” (Santos Júnior, 2015, p. 9).

Assim, no “universo gay se estende o fetichismo em relação aos homens pretos” (Santos Júnior, 2015, p. 10), no que se refere à hiperssexualização e hipermasculinização desses corpos, o que também ocorre entre os heterossexuais. Assim, homens negros gays são enxergados apenas para relações sexuais, não sendo considerados dignos de afeto. Isso não ocorre quando se fala em homossexuais negros afeminados e “fora dos padrões de beleza” (Santos Júnior, 2015, p. 10). Se, como mostrou Fanon, homens negros são estigmatizados e estereotipados como másculos e viris, como se essas características fossem condições naturais a todos esses homens, homens negros que fogem desse padrão sofrem preconceito por este motivo. Ainda, é importante pontuar que homens gays afeminados sofrem preconceito de homens gays masculinizados, em razão do machismo, pois a noção de superioridade masculina presente no patriarcado é tensionada pela existência de homens que não são considerados masculinos e essa existência “provoca um sentimento de incompreensão e conseqüentemente de aversão em pessoas homofóbicas” (Santos Júnior, 2015, p. 10). Logo, o homem negro homossexual passa por dois preconceitos, “além de ser negro e conseqüentemente vítima de racismo implícito e explícito, será discriminado por ser simultaneamente homossexual, pois diverge daquele papel bem definido, hipermasculinizado que a sociedade lhe impõe consubstancialmente” (Santos Júnior, 2015, p. 10).

A pesquisa de John Andrew Mundell (2014), realizada com 12 homens negros gays da Cidade de Salvador, com idade entre 20 e 30 anos, demonstrou aspectos da sociabilidade homossexual masculina negra. As entrevistas reforçam a expectativa

com o tamanho do pênis, confirmando a sexualização do corpo negro entre a comunidade gay. Dois entrevistados, Caio e Guilherme, dizem que seus amigos brancos os veem como homens mais masculinizados, ou seja, em razão de sua cor, eram estereotipados pelos amigos brancos.

As entrevistas realizadas por Megg Rayara de Oliveira (2017) com Rogélio Gonçalves, Leonardo da Cruz e Rodrigo Casteleira, moradores do Paraná, reforçam a sexualização do corpo negro na comunidade LGBTQIA+. Leonardo e Rodrigo falam sobre experiências que passaram em locais nos quais era reforçada a ideia de que o homem negro possui um órgão sexual grande. Na escola, “A sexualização de um corpo preto infantil é potencializada quando se trata de gays afeminados, viados e bichas, reduzindo ainda mais um período que já é naturalmente curto” (Oliveira, 2017, p. 126). Sua sexualização precoce, “presente nos xingamentos e apelidos e nos discursos que procuram destacar o perigo que representam para as outras crianças, impede que suas infâncias sejam vividas plenamente” (Oliveira, 2017, p. 175).

Por sua vez, Rodrigues (2018) analisa e pensa vídeos do Youtube que abordam a relação entre cor/raça e sexualidade. O autor fala sobre um vídeo do canal Bruna Tukamoto, no qual o convidado Lucas Brandão pontua que lésbicas negras e gays negros são mais suscetíveis a sofrerem violência e são solitários no movimento LGBT. Outro vídeo, a apresentadora Maristela Rosa, uma das criadoras do “Papo de Preta, junto com Natália Romualdo, diz que ela vê homens negros gays que dizem que não se sentem totalmente aceitos e representados na comunidade LGBTIAPN+, em razão do estereótipo de pessoa branca desejável e não se sentem totalmente inseridos no movimento negro, por causa do padrão de homem negro, ou seja, o movimento LGBTIA+ não leva em consideração a negritude e os debates interseccionais. Em outro vídeo, do Canal “ADJUNIOR”, o dono do canal fala que gays pretos retintos são, em sua maioria, os mais caricaturados, mais pobres e menos desejados, ainda mais quando são gordos demais ou muito magros, e sobretudo, os afeminados; em outros casos, os gays negros são vistos apenas sexualmente, não sendo passíveis de serem amados.

A partir de uma pesquisa com homens negros gays egressos de uma escola rural litoral do Oeste do Ceará, que analisa a relação entre homossexualidades masculinas negras, escola e meio rural, Santos *et al.* (2017) concluem que esses homossexuais também sofrem homofobia, em razão da heteronormatividade e do entendimento da família rural, como “[...] aqui são pessoas que vieram de família muito arcaica, gente, tipo eu sou cabra da peste, eu sou macho, eu sou da roça, e isso é um dos motivos do qual eles praticavam muito a homofobia” (Santos *et al.*, 2017, p. 6). No interior, “suas sexualidades constroem-se como transgressoras à ‘norma’ e fortemente marcadas por experiências de encobrimento e dissimulação” (Santos *et al.*, 2017, p. 5). Outra pesquisa, realizada com estudantes assumidamente gays atravessados por outros marcadores (negros, pobres e habitantes de uma cidade interiorana), em escolas de zona urbana e rural, mostra que apesar de haver discriminação nos dois ambientes, o preconceito contra homossexuais assumidos é mais violento na zona rural (Silva; Santos; Prata, 2017).

Além disso, é importante destacar como a intersecção entre identidade de gênero e raça contribui negativamente para as pessoas trans, sobretudo mulheres trans e travestis. De acordo com dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais - ANTRA (2025), sobre casos de violência e assassinato da população trans e travesti em 2024, dentre os assassinatos em que se teve acesso à identificação racial da vítima, 78% das vítimas eram mulheres trans negras (Benevides, 2025). A

média de assassinato desses mesmos grupos entre 2017 e 2024 foi de 78%. De acordo com Camila Britto (2016):

As mulheres trans igualmente suportam a sua hipersexualização, objetos do prazer alheio, muitas vezes compreendidas como sinônimo de profissional do sexo, cuja humanização e capacidade intelectual precisam ser constantemente provadas, ou seja, a vivência educacional também lhes é negada. Em se tratando de mulheres trans negras, forma-se a teia de opressões em que, ao lado da transfobia e do sexismo, opera o racismo [...] (Britto, 2016, p. 22)

A negação do feminino às mulheres trans acontece, independente do grupo racial a que pertençam, são também objetificadas, animalizadas, exotificadas, hipersexualizadas e encontram no imperativo biológico uma das principais fundamentações de negativa para o direito de acessar o status de mulher 'de verdade' (Britto, 2016, p. 70).

Os estereótipos atribuídos ao homem negro passam a ser aplicados no caso das mulheres trans negras e travestis negras e isso se impõem como mais uma dificuldade para que elas sejam reconhecidas como mulheres (Britto, 2016). Por isso, as mulheres trans negras são mais hipersexualizadas ainda. “Dentre toda a comunidade LGBTQIA+, são as travestis e mulheres trans, especialmente negras e periféricas, a maior parcela desempregada, em subempregos e/ou na prostituição” (Benevides, 2023, p. 42). Entre 2021 e 2022, houve três mulheres indígenas travestis assassinadas (Benevides, 2024).

Acerca do lesbianismo negro, a pesquisa de Ariana Mara Silva (2017) percebeu aspectos importantes. A partir de uma entrevista feita com quatro militantes negras lésbicas, percebe-se que as lésbicas negras também são fetichizadas e hipersexualizadas. A entrevista com Rosângela Fernandes Castro, do Rio de Janeiro - RJ, evidencia que o assédio é cometido por homens pelo fato de serem mulheres negras juntas, mas também por outras mulheres, nas palavras de Rosângela Castro, “por estarem com uma negona do lado também, é excitante, chama alguma certa atenção” (Silva, 2017, p. 128). Nesse sentido é importante considerar que, “a exploração dos corpos das mulheres é geral, no entanto, a diferença é que as mulheres negras são como animais sexuais enquanto as outras são objetos sexuais” (Silva, 2017, p. 128). A pesquisa de Maria Cristina de Souza (2020), também demonstra essa objetificação. Uma entrevistada negra e lésbica, de 21 anos, da cidade de Jequié - BA, explica que foi assediada por uma professora que era sua colega, a professora era casada com um homem, mas dizia que tinha “curiosidade”.

A pesquisa de Paula Cristina Silva (2020) mostra, a partir da entrevista com Dandara, mulher negra pansexual, de 22 anos, de Goiânia - GO, que os corpos das mulheres negras só são vistos a partir da hipersexualização. Nesse sentido, “A visibilidade aqui possui duas formas, uma distorcida que fragiliza, seja através do racismo e da hipersexualização das mulheres negras, seja através da lesbofobia e da violência de cunho lesbofóbico” (Silva, 2020, p. 93).

A visão hipersexualizada das mulheres negras, no caso brasileiro, advém do período colonial, no qual as mulheres negras eram vistas como objetos sexuais e tinham relações sexuais forçadas com os senhores, como já mencionei (Gonzalez, 1984). O mesmo ocorre com as mulheres lésbicas, que são assediadas, inclusive, por outras mulheres (Silva, 2017).

As mulheres trans, como vimos, também são objetificadas e sexualizadas, “muitas vezes compreendidas como sinônimo de profissional do sexo” (Britto, 2016, p. 22). Dessa maneira, a oportunidade de viver uma relação que não seja apenas

sexual não é ofertada às mulheres negras e transgênero e aos homens negros (Santos Júnior, 2015).

Em suma, os homens gays, sobretudo os afeminados, sofrem preconceito, por não se enquadrarem na ideia hegemônica de masculinidade, do que é ser homem. Os homens negros gays sofrem um preconceito ainda maior, pois além de subverterem a masculinidade hegemônica heteronormativa, ainda subvertem as noções racistas da hipermasculinização do homem negro. Ao mesmo tempo, os homens negros, independente de orientação sexual, são sexualizados pelos homens brancos que sentem atração por outros homens, por causa de determinados estereótipos, que vai do tamanho do órgão sexual até a animalidade deles “na cama”. O mesmo ocorre no caso das mulheres, sejam elas trans ou não, em especial as negras, que são sexualizadas. No caso das mulheres negras trans e travestis, a sexualização é ainda maior, porque a elas são atribuídos os estereótipos do homem negro. Por fim, as mulheres negras lésbicas também são sexualizadas por outras mulheres brancas que sentem desejo por outras mulheres, por causa do estereótipo da sexualidade feminina, em especial, a negra.

Tanto os estereótipos do homem negro, como o da mulher negra, fazem parte do pensamento colonial. Nesse contexto, um marcador anterior, a raça, faz com que esses indivíduos sejam vistos dessa forma. Defendo, assim, que passemos a analisar a realidade social, e em específico, a realidade da comunidade LGBTQIA+, bem como suas lutas, seus desafios, sua formação, sua socialização entre outros, a partir da anterioridade do marcador racial e afirmo que a raça é, sobretudo em contextos colonizados, com passado escravocrata, um marcador anterior aos outros marcadores, sejam eles de gênero, sexualidade e de classe.

A dupla performatividade

Iniciarei esse tópico com a descrição de um exemplo. Uma pessoa que é branca não sofre racismo. Dito isso, se eu sou um homem branco, eu não sofro pressão por ser branco, mas, como vimos, por ser um homem. A sociedade espera que eu seja másculo e viril. O mesmo ocorre no caso de uma mulher branca. A cor dela é indiferente. Ela sofre por ser mulher, e ser vista como inferior ao homem e é pressionada a ocupar determinados espaços. Ela também é encarada como louca e agressiva quando tenta se impor e é sexualizada. Claro, se essa pessoa for LGBT, as pressões são outras, mas nunca por causa de cor. Veja, nesse caso, a única performatividade é a de gênero. Por outro lado, no caso de uma pessoa negra, especificamente, de um homem negro, como já mencionei isso, espera-se que ele seja másculo, por serem homem, mas não apenas isso, espera-se que ele seja hiper másculo por ser negro.

Tomemos agora o exemplo de uma mulher negra. O fato de ser mulher significa que ela é inferior aos homens e que, quando tenta se impor, seja tachada de louca, mas o fato de ser negra faz com que ela seja enquadrada como mais que louca, como agressiva, como selvagem. A mulher negra é ainda mais sexualizada, como se tivesse mais habilidade para as práticas sexuais. Agora, imaginem essas pessoas sendo LGBTQIA+. O homem negro *gay* fere com a masculinidade do homem e ainda mais com a hipermasculinidade esperada do homem negro. A mulher negra lésbica já é sexualizada por ser mulher, ainda mais por ser negra, e agora, estando com sua namorada no bar, ela é hipersexualizada.

O que quero dizer é que existe uma pressão para que homens e mulheres atendam a determinada performatividade, que estão inscritas em seus corpos. Também existe uma pressão para que negros e negras atendam a determinada performatividade, homens e mulheres negras passam por uma dupla

performatividade: a de raça e a de gênero. Perceba: eu fiz a leitura do gênero para a raça, isto é, das pressões de gênero, para a pressão de raça.

Faço, a partir de agora, a leitura inversa: da pessoa negra, se espera a agressividade, a loucura, a selvageria, a sensualidade. Se essa pessoa for homem, veja, já se esperava uma masculinidade, então, não faz muita diferença. Se essa pessoa for mulher, veja, já se esperava que fosse sensual e agressiva, então, tudo certo. Isso porque a intensidade que a raça coloca é superior à intensidade do gênero. Portanto, a performatividade de gênero costuma ser mais atuante, forte e impositiva em pessoas brancas. Ao passo que a performatividade de raça, que é anterior à de gênero, é atuante exclusivamente nas pessoas negras, e é a mais atuante que a de gênero, que é, na verdade, uma diluição da performatividade de raça. Logo, existe uma dupla performatividade que se impõe as pessoas negras, na qual a performatividade de raça se sobrepõe, em intensidade, à performatividade de gênero.

Considerações finais

Conforme mostrei ao longo do trabalho, o foco dos estudos transviados esteve, durante muito tempo, voltado para as dissidências sexuais e de gênero. Com o tempo, foram surgindo outras teorias que questionaram o caráter branco e o caráter colonial da teoria. Entretanto, nenhum deles foi aprofundado de maneira com que se pudesse compreender como o marcador racial poderia ser mobilizado nos estudos transviados, ainda mais, em contextos colonizados, nos quais pessoas negras foram violentamente escravizadas, exploradas e abusadas.

Mostrei, ainda, que a raça é um marcador fundamental na análise das experiências de pessoas LGBTQIA+. Mesmo após o fim da escravidão, houve uma continuidade do racismo, que passou a ser exercido pelo Estado por meio do necrobiopoder, conceito da professora Berenice Bento (2024). Ainda, questioneei e tensionei a utilização do conceito “gênero” para tratar das relações de poder que envolvem as pessoas negras, concebendo que a raça, para essas pessoas, está no cerne das desigualdades, em razão do passado escravocrata, no qual as pessoas negras não tinham uma identidade de gênero. Elas não eram sequer consideradas humanas, então não poderiam ter um gênero. Considerando as continuidades, ainda hoje, essas pessoas são desumanizadas e violentadas de diversas formas, pelo Estado e pela sociedade.

No caso das pessoas LGBTQIA+, antes do marcador sexual e de gênero, está o marcador racial, que define as experiências dessas pessoas. Conceituei também, a partir disso, o que chamei de “*habitus* de raça” para compreender que as pessoas são socializadas em uma sociedade racista. Expliquei também que ele é anterior ao “*habitus* de gênero”, proposto por Bento (2017a). A segunda ideia é que se a performatividade de gênero atinge os corpos generificados brancos, no caso das pessoas negras, existe uma dupla performatividade, pois delas se esperam performances raciais, a partir de estereótipos racistas, e de gênero, a partir das normativas de gênero. Mais uma vez, gostaria de lembrar que a raça é anterior, logo: Antes da sexualidade ou da identidade de gênero chegar, a raça já aparece, ela chega antes. Em outras palavras, antes de uma pessoa negra LGBTQIA+ ser LGBTQIA+, ela é negra. A partir disso, ainda que haja uma dupla performatividade, a performatividade de gênero é suplantada pela performatividade racial, já que, por exemplo, no caso dos homens negros, se espera uma hipermasculinidade, que é maior que a masculinidade esperada pelos homens não-negros.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022**. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) - Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2023. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2023/01/dossieantra2023.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2023.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023**. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) - Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>. Acesso em: 26 set. 2025.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024**. Brasília: Distrito Drag; ANTRA, 2025. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2025/01/dossie-antra-2025.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2025.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2025**. Brasília: Distrito Drag; ANTRA, 2026. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2026/01/dossie-antra-2026.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2026.

BENTO, Berenice. **A Reinvenção do Corpo** - Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual. Salvador: Editora Devires, 2017a.

BENTO, Berenice. **Transviad@s**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017b.

BENTO, Berenice. **Abjeção**: a construção histórica do racismo. São Paulo: Editora Bregantini, 2024.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução: Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

BISPO, Nêgo (Antônio Bispo dos Santos). **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq, MCTI, 2015.

BRITTO, Camila Pina. **“Já é negro e ainda quer ser travesti?”** – experiências trans de mulheres negras. 2016. 128 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) - Órgão de Educação e Relações Étnicas, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2016.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. Em perigo/perigoso: racismo esquemático e paranoia branca. **Educação e Pesquisa**, v. 46, p. 1-9, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/gt9dkrsJwD68nxmVGKJsBZK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 set. 2025.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência 2025**. Brasília: IPEA, 2025. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5999-atlasdaviolencia2025.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2025.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 23 jun. 2023

DUARTE, Francilazaro Santos; KONAGESKI, Lorenzo dos Santos. A REPRODUÇÃO DO CAPITAL CULTURAL DA BRANQUITUDE NO CAPITALISMO DEPENDENTE: INFERÊNCIAS SOBRE A PROIBIÇÃO DO USO DE CELULARES NAS ESCOLAS BRASILEIRAS. **Capim Dourado: Diálogos em Extensão**, Palmas, v. 8, n. 1, p. 87–118, 2025. DOI: <https://doi.org/10.20873/REPROCEL>. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/capimdourado/article/view/21288>. Acesso em: 25 mai. 2025.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Estevão Rafael. Quando Existir é Resistir: Two-spirit como crítica colonial. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v. 11, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/14929>. Acesso em: 24 nov. 2023.

FERGUSON, Roderick A. Something Else to Be: Sula, The Moynihan Report, and the Negations of Black Lesbian Feminism. *In*: FERGUSON, Roderick A. **Aberrations in Black**: Toward a *Queer* of Color Critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. cap. 4, p. 110-137.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2025/07/anuario2025.pdf>. Acesso em: 04 set. 2025

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Observatório 2023 de Mortes Violentas de LGBTQ+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia**. GGB, 2024. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/2024/02/observatorio-2023-de-mortes-violentas-de-lgbt-1.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2025.

HOOKS, bell. **We Real Cool: Black Men and Masculinity**. New York; Great Britain: Routledge, 2004.

JOHNSON, E. Patrick. "Quare" studies, or (almost) everything I know about *queer* studies I learned from my grandmother. **Text and Performance Quarterly**, v. 21 n. 1, p. 1-25, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, UFOP, 2012.

MUNDELL, John Andrew. **Meninos diferentes: construção e performance de masculinidades de homens negros gays em Salvador**. 2014. 188 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. 2017. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) - Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer* nos trópicos. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/88/53>. Acesso em: 27 abr. 2025.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 17-44, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 23 jul. 2025.

RODRIGUES, H.C. Jovens negros LGBTQ's no ambiente escolar: como trabalhar a sexualidade nas escolas na perspectiva das relações étnico-raciais? **Educação, Psicologia e Interfaces**, v. 2, n. 2 p. 86-96, 2018. DOI: <https://doi.org/10.37444/issn-2594-5343.v2i2.65>. Disponível em: <https://educacaoepsicologia.emnuvens.com.br/edupsi/article/view/65>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SANTOS, Jeferson José Silvério dos. *Queer* além das fronteiras: Interseccionalidade e Decolonialidade na reimaginação dos Estudos *Queer*. **Revista Sociologias Plurais**, v. 9 n. 2, p. 318-340, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/scplpr/article/view/92011>. Acesso em: 29 nov. 2023.

SANTOS JÚNIOR, Antônio Marcos dos. HIPERSEXUALIZAÇÃO E SEGREGAÇÃO SOCIAL DO HOMOAFETIVO NEGRO: UMA ANÁLISE CRÍTICA EM TORNO DA INTERSECÇÃO ENTRE HOMOFOBIA E RACISMO. In: Congresso de Diversidade Sexual e de Gênero, 1., 2014, Belo Horizonte, **Anais eletrônicos [...]** Belo Horizonte: UFMG, 2015. Disponível em: https://anaiscongressodivsex.files.wordpress.com/2015/03/20-antonio-marcos-_jaqueline-gomes.pdf. Acesso em: 24 nov. 2023.

SANTOS, Marcos Andrade Alves dos *et al.* Gays negros na escola da zona rural: trajetórias marcadas pela homofobia. In: Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades - Sexualidades e relações de gênero: produção e gestão do conhecimento, 5., 2017, Salvador, **Anais eletrônicos [...]** Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/30584>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SILVA, Ariana Mara. Lésbicas negras, identidades interseccionais. **Revista Periódicos**, [S. l.], v. 1, n. 7, p. 117–133, 2017. DOI: 10.9771/peri.v1i7.21673. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/21673>. Acesso em: 11 dez. 2023.

SILVA, José Kasio Barbosa da; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos; PRATA, Daniele Gruska Benevides. Homofobia nas escolas de zona rural e urbana: experiências de jovens assumidamente gays. In: Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades - Sexualidades e relações de gênero: produção e gestão do conhecimento, 5., 2017, Salvador, **Anais eletrônicos [...]** Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/30604>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SILVA, Paula Cristina de Almeida. **‘MAS, ENTRE MULHERES? COMO ASSIM!?’: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE CONFLITOS E VIOLÊNCIAS EM NARRATIVAS SOBRE CONJUGALIDADES LÉSBICAS EM GOIÂNIA**. 2020. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 04 nov. 2025.

SOUZA, Maria Cristina Nascimento de. **Identidades étnico-raciais, experiências e vivências lésbicas em Jequié – BA**. 2020. 127 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) - Órgão de Educação e Relações Étnicas, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2020.

Agradecimentos

À minha mãe, Ana Paula, pelo apoio incondicional; ao meu namorado, Lasaro Duarte, que é a expressão desse trabalho; à minha orientadora, Profa. Berenice Bento, pelo olhar atento; e à Universidade de Brasília, por ser casa.

Informações complementares

Descrição		Declaração
Financiamento		Não se aplica.
Aprovação ética		Não se aplica.
Conflito de interesses		Não há.
Disponibilidade dos dados de pesquisa subjacentes		O trabalho não é um <i>preprint</i> e os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos neste artigo.
Uso de Inteligência Artificial		Não há.
CrediT	Lorenzo dos Santos Konageski	Funções: conceitualização, investigação, metodologia, visualização, escrita – rascunho original, escrita – revisão e edição.

Avaliadores: Dr. Adeildo Vila Nova Silva* (Universidade Estadual de Montes Claros. Minas Gerais, Brasil). Os avaliadores “A” e “B” optaram pela avaliação fechada e pelo anonimato.

Revisor do texto em português: Andreia Dellano Mendes Nunes**.

Revisora do texto em inglês: Andreia Dellano Mendes Nunes**.

Revisora do texto em espanhol: Andreia Dellano Mendes Nunes**.

Como citar (ABNT):

KONAGESKI, Lorenzo dos Santos. Raça, sexualidade e performatividade: notas para uma interpelação da Teoria Queer. **Revista Sítio Novo**, Palmas, v. 10, p. e2042, 2026. DOI:

10.47236/2594-7036.2026.v10.2042. Disponível em:

<https://sitionovo.ifto.edu.br/index.php/sitionovo/article/view/2042>.

* Optou pela avaliação fechada e autorizou somente a divulgação da identidade como avaliador no trabalho publicado.

**Conforme informado pelo autor e comprovado pelo documento anexado ao sistema.