



Pê Sobrinho Moreira

**Rasurar o real, (a)riscar a subjetividade:
uma investigação sobre gestos de rasura da binariedade de gênero**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, do Departamento de Letras da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof. Ana Paula Veiga Kiffer

Rio de Janeiro

Abril de 2023



PÊ SOBRINHO MOREIRA

**Rasurar o real, (a)riscar a subjetividade:
uma investigação sobre gestos de rasura da
binariedade de gênero**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, do Departamento de Letras da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Ana Paula Veiga Kiffer

Orientadora

Departamento de Letras - PUC-Rio

Profa. Helena Franco Martins

PUC-Rio

Profa. Adriana Pinto Fernandes de Azevedo

UFRJ

Rio de Janeiro, 27 de abril de 2023

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

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Pê Sobrinho Moreira

Graduou-se em Comunicação Social - Radialismo (Escola de Comunicação - UFRJ) em 2018. Cineasta, produziu o curta-metragem Ave Maria (2022) e escreveu o roteiro de diversos projetos de curta, longa e série. Tradutora, realizou a tradução de diversos artigos publicados na coleção Pensamento Feminista, editada pela Bazar do Tempo, e do livro Manifesto das Espécies Companheiras, de Donna Haraway.

Ficha Catalográfica

Moreira, Pê Sobrinho

Rasurar o real, (a)risar a subjetividade : uma investigação sobre gestos de rasura da binariedade de gênero / Pê Sobrinho Moreira; orientadora: Ana Paula Veiga Kiffer. – 2023.

147 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2023.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Rasura. 3. Gênero. 4. Transgeneridade. 5. Afeto. 6. Corpo. I. Kiffer, Ana Paula Veiga. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Agradecimentos

À Exu, pelos caminhos.

Aos meus ancestrais, pela voz.

À Ana, por acolher o trabalho sob sua orientação.

À Gina, que sempre foi feroz na sua crença de que eu poderia transitar pelos terrenos que me dessem vontade.

À Heloísa, pela indicação carinhosa e certa do PPGLCC como lugar para desenvolver este trabalho.

Ao Thomas, pelo ouvido e saberes emprestados à toda fase oral da elaboração deste texto (que dura antes, durante e depois da escrita dele).

Resumo

MOREIRA, Pê; KIFFER, Ana (Orientadora). **Rasurar o real, (a)risar a subjetividade: uma investigação sobre gestos de rasura da binariedade de gênero**. Rio de Janeiro, 2023, 147p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Letras - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A rasura é uma prática de vida: eu risco sobre o outro, o outro risca sobre mim. Proponho a escrita de um ensaio que tem como norte investigar gestos de rasura da binariedade de gênero. Olho para afetos, palavras e matéria que compõem a gramática de gênero Ocidental. São, neste texto, representantes do afeto: a dor e a vergonha; das palavras: o nome; da matéria: o corpo. A primeira rasura se apresenta como uma proposta de novas formas de se relacionar com afetos marcados como negativos em sua associação com o feminino e a improdutividade. As segunda e terceira rasuras localizam o projeto no campo dos estudos da transgeneridade, quando entramos a/efetivamente nas experiências de modificação de si. Busco repensar a relação com o passado de corpos trans, habitualmente convidados ao esquecimento em busca de uma aproximação da cisnormatividade. Revisito os gestos de retificação do nome e modificação corporal como gestos de rasura que não se esquecem. Proponho pensarmos o “nome morto” a partir de uma relação fora da binariedade Ocidental que exclui os mortos das relações vivas. E também refletirmos sobre formas de nos relacionar criativamente com a transformação dos nossos corpos em corpos monstruosos, inventada pela cisnormatividade branca e potencializada pelas modificações hormonais e cirúrgicas. O objetivo desta pesquisa é pensar que possibilidades se abrem quando não esquecemos o passado dos nossos corpos e damos atenção à rasura como modo de vida e de mundificação em seu potencial destruidor do mundo binário.

Palavras-chave

Rasura; Gênero; Transgeneridade; Afeto; Corpo

Abstract

MOREIRA, Pê; KIFFER, Ana (Advisor). **Staining reality, marking the subject: an investigation about gestures of staining the gender binary**. Rio de Janeiro, 2023, 147p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Letras - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Stains are part of life: I leave a mark on the other, the other leaves one on me. Here, I propose the writing of an essay that aims to investigate gestures of staining the gender binary. I look at affects, words and matter that make up the grammar of Western gender. In this work, the following are representatives of affection: pain and shame; of words: the name; of matter: the body. The first stain is presented as a proposal aiming new ways of relating to affects marked as negative in their association with the feminine and unproductiveness. The second and third stains locate the project in the field of transgender studies, when we enter a/effectively in the experiences of transforming the self. I seek to rethink the relationship with the past of trans bodies, usually invited to oblivion in order to achieve an approximation of cisnormativity. I revisit the name rectification gestures and body modifications as stain gestures that are not forgotten. I propose that we think of the “dead name” from a point of view outside the Western binary that excludes the dead from living relationships. And I also reflect on ways to relate in an inventive way with the transformation of our bodies into monstrous bodies, invented by white cisnormativity and potentiated by hormonal and surgical modifications. The objective of this research is to think about what possibilities open up when we do not forget the past of our bodies and pay attention to stains as a way of life and mundification in its destructive potential of the binary world.

Keywords

Stain; Gender; Transgender; Affect; Body

Sumário

1. Introdução	1
1.1 Para conseguir escrever	1
1.2 Do percurso da pesquisa	4
1.3 Das separações do texto	8
2. Capítulo 1: Garganta	14
2.1 Alguma gênese do silêncio	14
2.2 Abrir a boca, enunciar a sedução	26
2.3 Sentir dor	37
2.4 Entrar na dor	42
3. Interlúdio: Rasura	49
3.1 Para a organização de um conceito	50
3.2 Rasura incorporada	56
4. Capítulo 2: Nome	60
4.1 Adoecimento da binariedade	61
4.2 Afetos de desidentificação	68
4.3 Sentir vergonha	81
5. Interlúdio: Luto	91
5.1 Elaborando uma narrativa do luto	93
6. Capítulo 3: Corpo	99
6.1 Ainda, a rasura	100
6.2 O problema da inclusão	111
6.3 Ficar com a desidentificação	121
7. Conclusão	129
8. Referências bibliográficas	134

Escrevo no fim do mundo, no buraco onde se aloja o *behind the scenes* da civilização ocidental, habitado por sereias e cachorras de duas cabeças, por canibais e sodomitas de *pele escura*, por mulheres que cortaram os próprios seios e por homens lactantes. Não temos acesso aos seus nomes. Escrevo com a única língua que parece minha e com ela desejo um mapa para delimitar meu corpo, que não é branco, nem de medusa, nem de amazona; um corpo que não é fálico, nem canibal, nem conquistador, e é também tudo isso.

Monica Eraso, *Ordo Corpis. Notas para uma cartografia sexual de la conquista*

Introdução

Em alguma altura de 2004, comecei a entender que comportamentos ou performances estavam permitidas a um corpo como o meu. Não a um corpo como o meu, necessariamente. Mas quais não estavam permitidas ao meu corpo. A descoberta de corpos descabidos de formas semelhantes veio bem mais tarde. A figura central na construção desse primeiro entendimento foi meu pai. Coincidência ou não, uma figura masculina branca cis-heterossexual com uma forma bastante violenta de comunicar aquilo que aparecia como insatisfação para ele. Mas meu pai era um homem disfuncional. A performance de reprodutor da norma binária de gênero dentro de casa, com-vivia com uma sensibilidade afetiva ímpar (com a qual ele nunca soube lidar) e com um quadro de alcoolismo. A bebida ajudava e muito com a visceralidade descontrolada. E a transferência do incômodo pelos afetos despreocupados quanto ao controle era evidente. Falo de 2004 porque é a época em que tenho lembranças das explosões de raiva que localizaram muito bem que comportamentos “de menina” ou “de viado” estavam entre as formas como eu ensaiava a criação do meu corpo-sujeito. E de como eles colocavam o meu corpo em risco: esses movimentos provocavam a raiva. Falo de vergonha no corpo deste trabalho; para mim, ela sempre veio acompanhada de medo. Não apenas desidentificação, mas o risco da violência. A comunicação agressiva tentava interromper os comportamentos que divergiam da matriz binária de gênero, que não deviam estar presentes no meu corpo marcado como masculino antes de nascer - bem como tentava interromper a minha capacidade de assumir o controle da criação da minha própria subjetividade. E a escrita deste trabalho está inteiramente informada pelas minhas experiências e experimentações do corpo e da subjetividade ao longo da vida. Mas essa não é a autobiografia de uma menina presa num corpo de menino ou de alguém que sempre soube que era trans. Isso é um relato de um corpo interrompido em suas experimentações infantis. E da presença contínua dessa interrupção no curso da vida. E da continuação dessa experimentação de um descontrole ou lançamento ao caos do desconhecido (acompanhado de um retorno aos limites do legível, por vezes renegociado), apesar das interrupções. Essa talvez seja a autobiografia de uma pessoa sob rasura.

Para conseguir escrever

Meu investimento de pesquisa sobre gênero e sua participação limitante nas nossas maneiras de criar corpo e subjetividade começa bem antes dessa escrita. Consegui escrever palavras tímidas e sem corpo antes. Essa é a

primeira vez que escrevo com meu corpo dentro da academia (ou *entre* a academia e seu fora). Não porque não podia ou não sabia, mas porque sabia o meu lugar. Lia Anzaldúa (1981) dizer “quem nos deu permissão de performar o ato da escrita? Por que escrever parece tão pouco natural para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar esse momento - esvaziar o lixo, atender o telefone” (p. 166; a tradução é minha), logo depois de mais uma interrupção na escrita dessa dissertação para olhar a esmo a página inicial no meu perfil do Instagram. Apesar de pensar constantemente no projeto e saber dos caminhos que quero fazer com ele, escrevê-lo se apresentou a todo momento como um desafio tremendo. Posso passar horas estudando, conversando sobre um assunto que me interessa, realizando minhas práticas rituais. Uma concentração constante estendida no tempo não é o problema. O sentimento de estar fora do meu lugar talvez seja. Quem deu aos corpos monstruosos e sub-humanos a “permissão de performar o ato da escrita?”. Anzaldúa segue elaborando sobre as exigências de forma que a educação colonial marca nas nossas línguas. Existe um modo correto de enunciar e escrever e esse modo não é nosso. Ele é polido, comprometido com um discurso de Verdade universal e contido¹, para manter o silêncio sobre outras verdades. Nós somos caóticas, comprometidas com o movimento e a complexidade da vida e conectadas com os nossos outros do mundo. Para escrever, nesse contexto, é preciso superar a vergonha de estar fora de lugar. Quando apresentamos os saberes que produzimos a partir da com-versa com nossos corpos e com os demais corpos do mundo, quando esse conhecimento móvel e rasurado se atreve a circular pelo interior do saber colonial (pelo interior da universidade), ele é marcado como um sub-conhecimento. Como uma produção muito afetiva, muito envolvida, com pouca objetividade. O saber colonial estranha a transformação do objeto em sujeito da fala e da escrita. Em sujeito do pensamento afetado. Há especialmente “pouca objetividade” no trabalho acadêmico de corpos colonizados quando o colonizador e a colonialidade são os objetos (e olha que partindo da nossa capacidade de com-vivência de opostos que a colonialidade imagina como excludentes, transformar o corpo colonizador em objeto não significa destituí-lo da sua subjetividade). Este trabalho a(risca) constantemente esse movimento entre objeto e sujeito - seja no lugar em que está o meu corpo na escrita, seja no lugar dos demais corpos no texto.

A vergonha foi minha companheira, porque eu sei como se dá essa com-versa entre o *entre* e o dentro. Mas o trabalho se dava também pelo desejo de

¹ Ao mesmo tempo que é extensivo, já que é importante para esse modo que “acima de tudo, não [sejamos] simples, direta ou [imediatas]” (MORAGA; ANZALDÚA, 1981, p. 167; a tradução é minha)

rasurar e transformar a minha relação com a vergonha. Não era possível fugir dela. E que bom, descobri. Essa escrita se dá não só num campo dos estudos dos afetos, mas também numa escrita com as suas afetações e os rastros que elas deixam nas palavras e formas que o texto assume. Interessa participar de um movimento de recuperação dos afetos na produção de conhecimento, como corpos que formam os nossos corpos e por isso participam dessa criação. O movimento que fazemos é o de deixar o movimento voltar para o que é a produção de conhecimento no interior da colonialidade. Na forma dura e estável de produção do conhecimento admitido como Verdade, as portas e janelas estão cobertas. Não há trânsito - ou pelo menos todo trânsito é imediatamente empurrado aos becos escuros mais próximos. Numa produção de conhecimento afetada, conseguimos recuperar o corpo da sua submissão a uma Razão fantasiada como superior e separada definitivamente desse corpo. Desafiamos o estatuto do corpo e do afeto

como inimigos da razão, e seus derivados, a saber: o próprio campo de construção do conhecimento, mas também esse campo fundamental de constituição de um em comum, onde repousam os pactos civilizatórios e democráticos, os sistemas de vida político-subjetivo e o convite ou a inscrição que fazem as artes no seio da cultura (KIFFER, 2021, p. 134)

Recuperamos uma dimensão afetiva que constitui a vida e, portanto, precisa fazer parte dos modos de pensamento sobre ela. Como precisa fazer parte dos conhecimentos que produzimos para organizá-la e para nos organizarmos nela. Em especial, porque uma relação com os afetos nos coloca em constante contato com a desorganização própria dos encontros dos corpos. A desorganização que permite a arrumação e que permite novos arranjos. Que permite a circulação do poder e dos corpos. Que garante não só o arejamento dessa casa e as ideias que são paredes, mas também o movimento que pode ser “o veículo mais importante para a transformação e a mudança” (MBEMBE, 2019, n.p.), seja ela íntima e individual ou coletiva, econômica e política. Por isso, a escrita deste trabalho é afetiva. Evoco tanto as emoções que me atravessam na narração das minhas experiências com a não-binariedade e a rasura do meu corpo, quanto a subjetividade que produz nesse movimento. E o faço como exercício de escrita e elaboração teórica. É a partir desses movimentos que teço as linhas do meu pensamento e das reflexões críticas a que este trabalho se propõe. Acompanho o investimento de Kilomba (2016) da produção de uma teoria comprometida com o reconhecimento de que ela é sempre elaborada a partir de certo lugar e escrita por uma pessoa e sua impossibilidade de neutralidade. Essa investida é na direção de um novo discurso e uma nova linguagem, ou de um outro discurso e uma outra linguagem. Na direção, não na chegada. Um investimento que, pelo

menos, renda uma escrita mais comprometida com a verdade e a sedução (especialmente, no entendimento de que a verdade também nunca está dada, menos ainda é única ou possível). Aqui, há um comprometimento com uma ideia profunda de honestidade que está ausente na pretensa universalidade dos discursos que partem de sujeitos em posições de dominação. Proponho e (a)risco² a produção de uma teoria atravessada pelos afetos de sua feitura e que reconhece por quem é produzida. Escrevo comprometida com o que Mignolo (2021) chama de corpo-política.

Todas as vezes que sentei para escrever, sentei com a vergonha. Porque a escrita deveria ser afetiva. Sentei com os outros afetos que circulavam pelo meu corpo. Escrevi com o sofrimento e o caos da imprevisibilidade sobre os quais escrevi. Toda as vezes, pedi caminho a Exu, para que esse trânsito fosse trânsito. E agô aos meus ancestrais para que eu pudesse continuar falando com. E pedi companhia. E tive. Este trabalho e a sua escrita é ritual para que o axé circule e seja com-partilhado - porque só assim é possível produzir e absorver conhecimento (SODRÉ, 1988). Essa foi uma escrita de dor e de alívio, atravessada pelos corpos (meus e dos outros), pela vida e pela morte. Tudo isso, na conta da produção teórica no *entre*, disfarçada de dentro, da universidade. Com muitos engasgos e desvios para esvaziar o lixo e atender o telefone, o trabalho foi escrito. E escrevo porque “não tenho escolha. Porque preciso manter o espírito da minha revolta e eu mesma vivos. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá”. Compensa o que o mundo do Real não me dá. “Escrevo para registrar o que outros apagaram quando eu falo, para reescrever as histórias que outros escreveram errado sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e contigo” (ANZALDÚA, 1981, p. 168-169; a tradução é minha).

Do percurso da pesquisa

Começo com o desejo de pensar a binariedade como condição das linguagens que mediam nossa relação com a vida e os outros corpos do mundo³. Uma binariedade que pode ser percebida como a simples separação entre o meu corpo e o corpo do outro, mas que apropriada pela colonialidade

² O jogo com a palavra arriscar é para colocar em com-tato as ideias de (a)tenção e do risco que é rasura e que é perigo. Todo lado para onde este trabalho olha, penso em formas de dar atenção à rasura com modo perigoso mas inevitável de produção da vida.

³ Aqui, penso em corpos como uma delimitação de tudo aquilo que conseguimos (ou tentamos) nomear. Talvez também o que não damos conta. Corpos humanos, animais, minerais, dos afetos. Corpos das próprias palavras das nomeações.

perde sua mobilidade possível. As separações podem ser simpoiéticas⁴ e contaminadas, abertas aos encontros que as transformam. Separações móveis e porosas, que entram num jogo de verdades multiplicadas. A binariedade no sistema colonial, marcada pela Verdade desenhada com ficções científicas, produz separações excludentes e estanques. Nessa proposta de divisão, não há contaminação, não há circulação dos afetos, não há troca dos poderes - ou pelo menos se imagina que não há, e se acredita nessa imaginação como Verdade pela mesma ficção de estabilidade. Nesse cruzamento de possíveis estão divisões como humano e não-humano, como vida e morte, que interessam à minha pesquisa. E que aparecem ao longo desta escrita, porque não é possível separá-las completamente da com-versa que faço aqui - e nem tenho esse desejo. Para continuar o começo dessa investigação, me pareceu ser preciso investigar a binariedade incorporada. Essa binariedade imutável do pensamento colonial, que interrompe os fluxos e migrações dos corpos (sujeitos e afetos) e que é produzida nas ficções em termos científicos. Fiquei, para a realização dessa dissertação, com a necessidade de investigar a incorporação dessa binariedade em termos de gênero - em sua inseparável relação com a raça. Este trabalho parte, então, para uma investigação do que entendo como binariedade de gênero e das possibilidades (a)riscadas de rasura desse binário para recuperar a sua mobilidade.

O problema do binário de gênero aparece aqui a partir de experiências da transgeneridade. Não porque as expressões dessa binariedade que aparecem como alinhadas a uma certa normatividade não sejam também solo fértil para essas investigações, mas porque a transgeneridade carrega, na narrativa que se produz sobre ela, alguma ideia de rasura. Seja pela normatividade ou pelos corpos desviantes, o que se pensa quando se pensa em transgeneridade é a mudança, é o trânsito, é a transformação dos corpos e das subjetividades (feitas identidades). Ainda que esses discursos sobre a transformação se apresentem de formas muito diferentes, de acordo com quem os enuncia, eles sempre se apresentam. Há uma impossibilidade de separar permanentemente a subjetivação e jogo com o gênero do movimento. É justamente essa impermanência que parece útil para a com-versa que quero fazer aqui e que se transforma em motor desse processo de escrita e criação. Certas rasuras do corpo, do nome e dos afetos, que estão ligadas à minha experiência da transgeneridade, me ajudam a elaborar sobre uma ideia de rasura como prática

⁴ “Simpoiesis é uma palavra simples; ela significa ‘fazer-com’. Nada faz a si mesmo; nada é realmente autopoietico ou auto-organizado [...] Simpoiesis é uma palavra certa para sistemas complexos, dinâmicos, responsivos, situados, históricos. É uma palavra para se fazer-mundos-com, em companhia” (HARAWAY, 2016, p. 58; a tradução é minha)

de vida: eu risco sobre o outro, o outro risca sobre mim. A rasura com a qual eu penso neste trabalho, é uma rasura como nome do movimento. Palavra para delimitar o corpo da mobilidade. A rasura é o processo de transformação dos corpos: onde se combinam (contaminam) passado, presente e futuro; onde os rastros das outras separações encontram com as novas separações; onde é possível ver uma continuidade e abertura do processo de produção (criação) dos corpos; onde o tempo linear da colonialidade deixa a desejar como Verdade; onde as verdades sedutoras dos tempos em abertos e espiralares se mostram possível e incorporadas.

O trabalho que segue é escrito a partir dessa pulsão e com atenção à minha incompletude. Atenta à impossibilidade de chegar a uma versão final da minha subjetividade, como à impossibilidade de chegar a uma versão final do pensamento, fico com as rasuras. Rasuras para criar (ou deixar ver) saberes em aberto. Saberes móveis. Quero embarcar no movimento, no desenho de rotas de colisão, na imaginação de relações atentas à sua natureza simpoiética. Para escrever, precisei com-versar com os afetos que me atravessavam, com os saberes produzidos no interior do pensamento colonial, com os saberes criados fora (ou no *entre*) dessa matriz. Estão em relação o Eu, o eu, o Outro e os outros. Encontram-se os corpos que a colonialidade tenta produzir como separados permanentemente ou que produz como perigosos e incentiva o afastamento. Os com-tatos dos corpos, em sua indecidibilidade, em sua imprevisibilidade, na impossibilidade de os compreendermos e traduzirmos sem equívoco, produzem o susto da vida. Caindo na armadilha do pensamento colonial, estabelecemos, muitas vezes, uma relação com os encontros e os saberes que é da ordem do pensamento muito mais que da ordem do sentir. Esquecemos outras formas de percepção dos encontros em prol da primazia da palavra. As ordens do pensamento e do sentir (afeto e intuição) estão separadas por essa binariedade que ordena a produção da linguagem (tudo se fala a partir de um eu separado de um outro). Esse é o modo de operação dos sabres Ocidentais. Neste trabalho, interessa acompanhar os deslocamentos e os abalos desse arcabouço. Não proponho que a separação ou a racionalidade sejam as vilãs. Interessa pensar que formas são possíveis de relação com elas. E que separações e racionalidades outras são possíveis (e impossíveis ainda por tornarem-se possíveis). Separar é uma premissa necessária para o diálogo, para a com-versa. O perigo está em não permitir que o caos da não-separação retorne, que o embaralhamento volte a acontecer, para que novas separações possam ser feitas. Para nos devolver a algum caos, entram aqui escritas que não se qualificam tradicionalmente como escritas acadêmicas ou científicas, mas que serão apresentadas como saberes que falam tudo que precisam.

Os poemas e relatos autobiográficos trazidos para a com-versa, no corpo deste trabalho, se relacionam com um alargamento do conceito de “sujeitos incompletos”, de Kilomba (op. cit.). São textos produzidos por sujeitos exilados da possibilidade “de terem certas esferas de subjetividade reconhecidas: política, social e individual” (p. 42; a tradução é minha). Kilomba elabora uma reflexão sobre corpos racializados, que por vezes coincide com as vozes trazidas para jogo, mas que, acredito, pode se estender a outros corpos habitantes das bordas da normalidade, outros corpos que assumem o lugar da outridade da branquitude cisgênera colonial. Assim, esses escritos se apresentam como um exame das “experiências, auto-percepções e negociações identitárias descritas pelo sujeito e a partir da perspectiva do sujeito”, em formatos que aparecem para nós como formas completas (em sua incompletude) de comunicação dos nossos pensamentos e afetos. “Temos o direito de sermos sujeitos - um sujeito político, social e individual - em vez da corporificação da Outridade, encarcerada no campo do objeto”. E no exercício desse direito, temos o direito de produzir as nossas linguagens e as nossas torções (rasuras) das linguagens que nos foram entregues para falar com. “Isso só se trona concebível quando temos a possibilidade de verbalizar a nossa realidade e experiências a partir de nossas auto-percepções e definições, quando podemos (re)definir e recuperar nossas próprias histórias e realidades” (Ibid., p. 44; a tradução é minha) através das nossas vozes e das nossas formas de enunciar. Interessa, a este trabalho, trazer para o mesmo campo de importância e verdade, enunciações dos corpos colonizados nas formas em que elas são produzidas. Dispensando, a maioria das vezes, uma tentativa de tradução completa para a linguagem do saber legítimo (colonial). Esses textos, citados ou escritos por mim, são, portanto, expressões em si de outras formas de produção de conhecimento e enunciação da realidade. Quando sentir necessidade de complementar o que já digo e crio com eles, o farei. Mas na maioria das vezes, os relatos e poemas que compõem essa dissertação são a forma como seu conteúdo deve ser comunicado. É com esse pensamento de Anzaldúa (1981), expandindo a escrita poética até a escrita autobiográfica na forma que proponho aqui (combinada com poemas), que essa escolha é feita:

Para mim, um poema funciona não quando ele diz o que eu quero dizer ou quando ele evoca o que eu quero que ele evoque. Ele funciona quando o sujeito/assunto⁵ com o qual eu comecei se metamorfoseia alquimicamente em um sujeito/ assunto diferente, um que foi encontrado, ou descoberto, pelo poema. Ele funciona quando me surpreende, quando diz algo

⁵ No original, “subject” é palavra que pode significar tanto “sujeito” quanto “assunto”.

que eu havia reprimido ou que estava fingindo não saber. O significado e o valor da minha escrita é medido pelo tanto que eu me coloco em risco e o quanto de nudez eu alcanço (p. 172; a tradução é minha)

Por fim, a escrita deste projeto acompanha um desejo de não buscar a universalidade e a proposta do conhecimento legítimo como ele se apresenta tradicionalmente. Ou rasuramos o “legítimo” ou produzo aqui um conhecimento ilegítimo e que não tem possibilidades de ser uma investigação também científica. Continuo escrevendo com Kilomba: “[Fanon] simplesmente descreve o que vê. Em seus escritos, ele nos convida a entrar em seu universo, não no universal, e essa subjetividade é uma dimensão importante de discursos marginais e uma forma criativa de descolonizar o conhecimento” (op. cit., p. 49; a tradução é minha). Está em jogo a corpo-política e descolonização do conhecimento que circula no interior da colonialidade. Nos textos que seguem, mergulho nas reflexões teóricas que partem de inquietações autobiográficas e das minhas experiência enquanto pessoa trans não-binária. O estudo tateia, no encontro com poemas escritos por mim e por outras pessoas gênero-dissidentes, o caminho para uma reflexão sobre o lugar da não-binariedade, da transgeneridade, do descabimento de gênero, dentro de uma lógica binária de nomeação dos corpos. Caminho na direção de observar e fazer rasuras desse estatuto binário.

Das separações do texto

Para essa dissertação, proponho uma reunião de textos que tem como norte investigar gestos de rasura da binariedade de gênero e os riscos do processo - perigos e riscos que criam as rasuras. Olho para afetos, palavras e matéria que compõem a gramática de gênero Ocidental. São, no texto que segue, representantes do afeto: a dor e a vergonha; das palavras: o nome; da matéria: o corpo. O trabalho está dividido em três capítulos e dois interlúdios, além da introdução e conclusão. O que orienta a divisão dos temas discutidos nos capítulos são os relatos autobiográficos. Uma divisão que poderia parecer lógica e mais bem organizada (mais bem separada), onde se fala em momentos diferentes de afeto, palavra e corpo, não contempla a proposta de reflexão a partir da experiência que apresento aqui. Tampouco a proposta de uma racionalidade e modo de criação de conhecimento contaminada e em aberto - disposta ao caos do imprevisível e do intraduzível. Propor uma reorganização linear retiraria corpo e movimento do pensamento desenvolvido neste trabalho. Chego a uma separação que reproduz a rasura: espiralar e móvel. Assim, o primeiro capítulo abre a com-versa sobre afetos, que encontra uma possível

resposta na segunda parte e sua elaboração sobre uma relação rasurada com a vergonha. Assim como a segunda parte abre um pensamento sobre o problema da inclusão, que ecoa na terceira parte com as reflexões sobre o monstro e o corpo-sujeito rasurado. A terceira e a segunda parte também ecoam nas anteriores. Nessa introdução, reflito sobre a chegada no tema da pesquisa e o processo de escrita em si. Na conclusão, penso sobre os nortes para onde o projeto aponta dentro dele mesmo e nos caminhos que se abrem para a minha pesquisa a partir dessa experiência de investigação, com-versa e escrita. Como forma de melhor expor a divisão dos capítulos e interlúdios, segue uma breve sinopse de cada.

O primeiro capítulo, intitulado “garganta”, desenha o solo sobre o qual esses gestos de rasura da binariedade de gênero podem ser (a)riscados: a colonialidade e o lugar do gênero no seu interior e estrutura. Partindo de um registro da descoberta de uma disfunção na tireoide e a posterior intervenção sobre o meu corpo para lidar com ela, começo um pensamento sobre o silêncio, a dor e a rasura. Proponho, nesse capítulo, uma reflexão que começa com a forma como a colonialidade produz o gênero (aliado à raça) em um jogo de silenciamentos. A imposição do gênero aos corpos colonizados, com sua ficção biológica fantasiada de Verdade, cala as intuições e interrompe os movimentos desses corpos. Cala também o compartilhamento de saberes criados fora da lógica de hipervalorização da racionalidade e de uma ideia de universalidade. O gênero participa da função colonial de interditar processos de mundificação que destroem a colonialidade para deixar surgir novas combinações e realidades. A fala se apresenta como a primeira rasura que importa a essa com-versa. É a partir da quebra do silêncio que conseguimos fazer circular outros saberes, saberes criados e produzidos pelos corpos colonizados em com-tato, saberes que desestabilizam a fixidez do mundo colonial. Fazemos um salto da posição de objeto para a de sujeito. Colocamos em circulação palavras que (a)riscam as fronteiras estáveis dos corpos-sujeitos generificados. Entram em jogo os significados de sedução, aparência e segredo para a produção das verdades dos corpos colonizados em disputa com a Verdade do colonizador. Registro formas de habitação dos espaços legitimados de produção de conhecimento no interior da universidade: com-verso com as experiências de Viviane Vergueiro, presentes em sua dissertação de mestrado “Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade” e de Grada Kilomba, no livro “Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism”. As elaborações no capítulo, a partir desse casamento de relatos autobiográficos e autoetnográficos, também me ajudam a melhor localizar a minha escolha de partir da autobiografia para

produzir as reflexões críticas que compõem este trabalho. A elaboração de teoria a partir de experiências da não-binariedade divide a mesma necessidade da produção a partir de um ponto de vista não-hegemônico que é reivindicado por pensadoras feministas e pensadores não-brancos: precisamos produzir sobre nós mesmas, assumir uma posição de sujeito da fala e da pesquisa, em vez de sermos sempre objeto de reflexões dos outros (feitos Eu). Kilomba (op. cit.) diz: “na maioria dos estudos, nós nos tornamos visíveis não através das nossas próprias auto-percepções e auto-determinações, mas ao contrário: através da percepção e do interesse político da cultura *branca* nacional” (p. 39; a tradução é minha). É a quebra dessa história que é proposta nesse movimento do sujeito de pesquisa. Seguindo para concluir as reflexões do primeiro capítulo, penso sobre a dor. O processo de passagem de objeto para sujeito é um processo dolorido: não é possível esquecer o sufocamento de ser objeto e para assumir um lugar de enunciação e disputar a fala que mundifica é necessário com-viver com essa dor. Mas também é necessário com-viver com dores que não dizem respeito aos processos de colonização e subjugamento dos corpos do mundo. Começo a pensar outras relações com os afetos generificados e improdutivos para o capital a partir do sofrimento.

Para seguir com o fluxo produzido pelos relatos autobiográficos, entendi ser necessário produzir duas pausas no texto. A primeira, é o interlúdio “rasura”, uma escrita para pensar o que é a *rasura* neste trabalho. A *rasura* aparece como uma prática de vida. A escolha da palavra *rasura* é para nos dar uma imagem para o processo sempre em aberto e contingente de transformações dos corpos do mundo em seus constantes encontros. Ela acontece, também, porque o gesto de rasurar, para mim, imediatamente evoca a temporalidade do processo: encontram-se passado, presente e futuro daquilo que se escreve e se desenha no processo da *rasura*.

O segundo capítulo, intitulado “nome”, combina a experiência da *rasura* das palavras que nomeiam os corpos trans com uma continuação da *rasura* da relação com os afetos - que é mediada, em muito, pelas palavras que os nomeiam. Partindo do relato sobre o meu processo de decisão pela mudança e retificação oficial do nome, começo a refletir sobre a binariedade incorporada através do gênero e os processos em termos biológicos (estratégia da colonialidade) que produzem o gênero como categoria psiquiátrica e a transgeneridade como uma experiência medicalizável e tratável. Passamos por uma recuperação da imposição do gênero como categoria de organização dos corpos colonizados e das sociedades coloniais: o gênero, aliado a raça, é reproduzido como um traço Verdadeiro e essencial do Humano. E sigo com um breve histórico da patologização da transgeneridade, que se apresenta como

fundamental para encarar as formas de sustentação do discurso colonial de enquadramento dos corpos em trânsito - em especial no que diz respeito a um processo de rasura e transformação dos discursos que produzem o desajuste à normatividade que nossos corpos apresentam como negativo. O discurso da doença elaborado pela colonialidade transfere a responsabilidade sobre o sofrimento para o corpo colonizado: não sofro porque o sistema impõe limites que não condizem com e sufocam a minha experiência vivida, sofro porque há algo errado com meus próprios limites. A rasura está aqui: é preciso perturbar esse sofrimento. Para realizar esse movimento, foi preciso me acompanhar de uma rasura da vergonha. Começo a pensar sobre as formas e funções que a vergonha assume na elaboração das nossas subjetividades (colonizadoras e colonizadas) e a reencontrar caminhos para a relação com os afetos generificados. Apresenta-se o problema da inclusão: para pensar em nos incluirmos na normalidade (que promete a humanidade) é preciso não só abandonar qualquer possibilidade de transformação das ordens das coisas, como também é necessário que continuemos reproduzindo lógicas de exclusão e aviltamento de outros corpos outrificados. Penso na rasura da vergonha e do nome (gênero) como um gesto de corpo-política geolocalizado: cruzamos fronteiras e redesenhamos limites em aberto que comprometem os projetos de inclusão. Isso, não como um movimento que afasta o corpo colonizado do corpo colonizador, mas que, aparentemente de forma contraditória (já que se nega uma ideia de inclusão em prol da desidentificação da vergonha), coloca os corpos nas fronteiras que os separam e os aproximam com intimidade. Rasurar para recuperar a mobilidade (própria da rasura).

A segunda pausa é o interlúdio “luto”. O texto é escrito acompanhando a morte que está na transformação e no “nome morto” - modo comum das pessoas trans se referirem ao nome antes da alteração (ou das alterações). Proponho que é necessário abandonar as narrativas essencialista sobre a experiência da transgeneridade e suas rasuras do gênero em prol de uma narrativa do luto. É preciso que nos relacionemos com a morte (e o submundo) para entrarmos em outro regime temporal. É preciso com-versar com o passado já morto para estabelecermos uma relação exposta e criativa com a rasura como modo de produção da vida.

O terceiro capítulo, intitulado “corpo”, continua uma reflexão sobre as modificações do corpo-sujeito motivada pelo descabimento de gênero e conclui o pensamento sobre o problema da inclusão com a ajuda da figura do monstro. Parto, nesse último momento, do registro da minha experiência com a hormonização e a modificação corporal. Primeiro, uma reflexão sobre a produção da normatividade branca cisgênera apoiada em fantasias

monstruosas. A produção da monstruosidade entra como mais uma ferramenta de controle dos corpos: produz-se o corpo anormal que não pode habitar o centro da normalidade colonial a não ser que seja controlado (domesticado) - o monstro é a mobilidade a ser contida e o corpo trans é monstruoso no léxico colonial. É importante, para pensar essa história de habitar a anormalidade e o espaço do fora, refletir sobre os jogos estratégicos de acionamento da normalidade cidadã - ainda estamos no dentro e precisamos garantir alguma dignidade. Mas o pulo do gato está em não comprar esse pertencimento como uma verdadeira solução, uma verdadeira inclusão no normal Humano. Essa cidadania e o mundo que nos entregam para habitar, são precários. É preciso com-viver com essa precariedade e experimentar a imprevisibilidade que vem das formas (quase que por obrigação) inventivas de habitá-la. O capítulo abre-se para pensar a necessidade de encontrarmos com formas de criação e recuperação de comunidades que não operem pela identificação total entre as partes, uma identificação fantasiada pela colonialidade asséptica, autopoietica e homogênea. De novo: assembleias, onde corpos diferentes estão em encontros simpoiéticos criando laços de intimidade e afastamentos necessários. E aqui, fica uma chamada de atenção importante da proposta de pensar a rasura e o problema da inclusão: que normalidade habitamos, enquanto corpos trans brancos, quando desejamos estar incluídos? E o que isso significa para corpos não-brancos? Interessa pensar em que medida o desejo pelos gêneros binários é um desejo que condiz com os projetos de normalidade da branquitude. É preciso pensar no com-tato e na contaminação, em vez da inclusão.

O desenho dos capítulos segue o impulso da pesquisa: busco por formas de (a)riscarmos com-versas. Combinados, o texto crítico e as elaborações teóricas, os relatos autobiográficos e os poemas que compõem este trabalho me transformam. O exercício e as etapas de escrita dessa dissertação são um (de muitos) rituais: “enquanto escrevo, eu *me torno* a narradora, e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que foi predeterminado pelo projeto colonial” (KILOMBA, op. cit., p. 10; a tradução é minha). A escrita, como a fala, é uma feitura de si, é parte da construção da minha subjetividade e das possibilidades de encontro e com-versa com os outros do mundo. Porque apenas opor-se à colonialidade imposta sobre corpos como o meu, não basta. É necessário tornar-se sujeito - e rasurar o *sujeito*. O ato da fala, a narração, faz a passagem de uma posição de objeto para sujeito. Contar a própria história permite que os corpos que habitam a margem da normalidade atribuam a si um status de humano (necessário no mínimo para rasurarmos o entendimento do humano como único ser digno de ser sujeito). Porque sujeitos são aqueles que

“têm o direito de definir a própria realidade, estabelecer as próprias identidades, nomear suas histórias” (hooks 1989, p. 42; a tradução é minha).

Capítulo 1: Garganta

No final de março de 2010, comecei a passar mal. Depois de uma curta visita à uma cidade no interior de Minas Gerais, pensamos, minha mãe e eu: comi alguma coisa que não caiu bem. Talvez uma pequena mas incômoda infecção alimentar estivesse acontecendo. Evitamos uma ida ao médico, porque evidentemente aquilo passaria em alguns dias. Não passou. Continuei passando mal. Meu corpo parecia querer colocar o corpo pra fora. Perdi 20 quilos em menos de dois meses. Já era alta, aos 13, quase a altura que tenho agora, 1,80. Eu não tinha 20 quilos para perder. Comecei a buscar médicos que me dissessem o que estava acontecendo. Exames desatentos não encontravam o bicho que comia meus quilos. Minha avó apareceu com uma pergunta: mesmo sendo cedo, será que não é o mesmo que nós tivemos? Descobrimos uma disfunção na tireóide. Hipertireoidismo. O hipertireoidismo é um funcionamento exagerado da glândula que acelera o metabolismo a ponto de danificar seu coração, se não for tratado. O quadro já era bem agressivo, quando começamos a intervir nele. Nenhuma sentença. Mas o bicho que comia os quilos era parte da minha garganta. Não era um bicho. Nos primeiros anos de tratamento, em uma noite, minha mãe chegou com a ideia de uma amiga que trabalhava com aromoterapia: problema na garganta significava que eu não conseguia falar. Eu não tratei minha disfunção na tireoide com aromoterapia. Mas eu realmente não conseguia falar.

Alguma gênese do silêncio

Os corpos do mundo são convidados por certa ordem ocidental-colonial à participar de um regime de silêncio. Não um silêncio necessário para que o som exista, mas um silenciamento, um silenciamento que opera para todos⁶. É preciso que o corpo que melhor habita a norma de gênero, por exemplo, reproduza os gestos da normalidade e os enuncie. Também é preciso que o corpo anormal se esconda, seja se impedindo de acessar os lugares audíveis de discurso, seja buscando disfarçar sua anormalidade de norma - preservando sua diferença, mas elaborando um discurso que se aproxima ao máximo da estética da normatividade. As tentativas de reprodução e ocultamento são formas de

⁶ Falo de todos porque estou pensando no ocultamento da rasura que a colonialidade propõe, com intensidades e consequências diferentes, para todos os corpos no seu alcance - e há um esforço para alcançar todos os corpos. Esse mecanismo é melhor desenvolvido no curso deste trabalho. Mas faço esse destaque para falar do “todos”. De certo, há corpos no mundo que ela não alcança. Falo de um “todos” que é composto dos corpos que conhecemos e somos capazes de nomear como corpos. Tudo que é corporificado na nossa capacidade de perceber e tentar traduzir a vida e o mundo, é atravessado pelas marcas da colonialidade e seu convite ao silêncio - que está em nós.

repressão da fala. Aqui está a base dessa ordem: oculta-se o estranho e a qualidade fictícia da normalidade. Quando conservamos esse silêncio imposto, os impedimentos e a fixidez permanecem; quando nos abrimos para novos encontros, novas aproximações e novos conflitos a partir da fala, realizamos uma transformação - independente da grandeza que essa transformação assuma. Patricia Hill Collins (2021) fala do silêncio como um gesto de imposição propriamente dito: um silenciamento, um calar das intuições e das percepções que só podem ser produzidas a partir das experiências particulares dos corpos que estão nas bordas da normalidade. É um “silenciamento que acontece quando se tem uma voz interior que não pode ser ouvida ou quando o processo de disciplinamento dessa voz é tão gravemente voltado à auto-censura das próprias ideias que antes mesmo que nossas melhores ideias sejam pensadas, elas são abortadas” (p. 330). Aqui está a organização da relação da colonialidade com a produção das ideias e dos saberes: aqueles que reproduzem a estrutura ocidental-colonial, que privilegiam a razão e o mito de uma Verdade universal⁷ são considerados legítimos e legíveis; aqueles produzidos fora desse modelo, são tornados ilegíveis ou abortados antes mesmo de serem produzidos.

Para pensar a voz, seja ela som ou metáfora para escrita, é preciso entender o meio em que ela pode viajar: a colonialidade define as condições de possibilidade da fala e do que se fala. É a matriz colonial que torna os discursos que reforçam a sua normatividade inteligíveis e silencia aqueles que a provocam de alguma maneira. Pensar a colonialidade e os modos de produção e reprodução do seu poder é necessário para produzirmos uma com-versa sobre gênero e suas rasuras. Seja porque a categoria e sua gramática são produzidas no interior e para a manutenção dessa ordem, seja porque pensar essas rasuras no âmbito (ou no *entre*) da academia exige que tenhamos no nosso campo de visão as formas de validação dos conhecimentos produzidos a respeito dos corpos e suas subjetividades (e experiências de gênero) e as disputas que se dão na narração desses saberes. A fala é a primeira rasura que importa a essa com-versa. Rasura do silenciamento sobre o corpo através da recuperação do diálogo e contaminação com saberes de fora da academia.

Para pensar o papel do silêncio como ferramenta de colonização dos corpos e seu rompimento/rasura, é preciso primeiro localizar o que repetidamente chamo de ordem ocidental-colonial ou colonialidade, em especial

⁷ É evidente que essa grande escala do universal tem nuances em desfazimento e ruínas dentro do próprio modo de pensamento Ocidental. Este trabalho não aprofunda esses processos, por termos outros objetivos imediatos e um espaço delimitado para produzir. Mas acredito ser importante destacar que, entendendo a maior complexidade que essa questão tem, lanço mão desse “esquematismo” mais duro apenas porque é ele que, no escopo da voz que tento projetar, consegue liberar ou abrir esse caminho.

em sua relação com o corpo/gênero. A colonialidade (do poder) e a modernidade são os eixos que organizam o poder capitalista global e seu modo de exploração dos corpos do mundo e suas forças de trabalho (e de vida). As disputas pelo controle de todas as áreas da vida, que Quijano entende como “sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos” (LUGONES, 2020, p. 55), onde “sexo”, neste trabalho, pode e deve ser substituído por “corpo”, são atravessadas por esses eixos. A colonialidade do poder se difere de outras formas de exploração colonizadora ao trazer para as relações de dominação executadas em seu interior o conceito de raça. Contudo, apesar da sua inovação tecnológica de dominação ser a invenção da classificação racial, a colonialidade não se limita ao racismo - ele é um eixo em um sistema complexo de poder, que disputa o acesso aos corpos do mundo de diferentes formas e através de diferentes estratégias. A raça se entrelaça a outras categorias como gênero e deficiências e não é possível pensar as estruturas de poder que atuam sobre e através dos corpos sem pensar essas teias - essas categorias não funcionam de forma segregadas e individuais. O diferencial da colonialidade, esse poder que organiza a forma como os corpos do mundo se constituem enquanto sujeitos, se relacionam e produzem saberes sobre si, é fazer com que “a humanidade e as relações humanas [sejam] reconhecidas por uma ficção em termos biológicos” (Ibid., p. 56). As categorias, no interior desse sistema, disfarçam-se de ciência para esconder seu caráter mutável e fictício. É justamente essa introdução de um discurso biológico para o controle do corpo que produz certos corpos como monstruosos ou sub-humanos⁸ e que impossibilita que eles acessem a subjetividade e a fala - afinal, é preciso manter a coerência dos discursos de verdade.

Os conteúdos e as formas através dos quais a dominação/colonização dos sujeitos se enuncia são profundamente atravessados por essa colonialidade do poder. Lugones fará um alargamento do que Quijano entende como “sexo, seus recursos e produtos” para pensar além do que ela considera ser uma conformação do autor a um entendimento patriarcal e heterossexual do corpo. A heterossexualidade e a binariedade de gênero tem uma história de imposição na produção do sexo/corpo colonizado - e uma história ainda mais complexa quando acrescida de raça e a paralela adoção de discursos biologizantes, operação-chave da colonialidade.

Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo lado iluminado/

⁸ A monstruosidade e a sub-humanidade enquanto categorias de relação com o mundo de corpos racializados como não-brancos e gênero-dissidentes é melhor desenvolvida no capítulo três desta dissertação. Ambas as categorias associam-se a um desacordo incorporado com as normas de raça e gênero da colonialidade.

visível da organização colonial/moderna de gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos - com letras maiúsculas e hegemonicamente - no próprio significado de gênero (Ibid., p. 56).

É preciso pensar o gênero dentro deste quadro. A proposta de Lugones é, então, trazer uma dimensão sexo-corporal complexa para o conceito de colonialidade. As reflexões de Quijano devidamente reconhecem uma falta de separação definitiva e individualizante entre gênero e raça na estruturação da dominação, mas pecam quando deixam de questionar a “ficção em termos biológicos” do gênero. Para ele, a disputa pelo controle do que chama de “sexo, seus recursos e produtos” parece ser uma disputa que acontece apenas entre homens que competem pelos recursos entendidos como femininos.

Parece que ele não entende os homens como ‘recursos’ nos encontros sexuais. Assim como parece que as mulheres não disputam em nenhum nível o controle do acesso ao sexo. As diferenças são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva (Ibid., p. 62).

Nesse sentido, encontramos a mão pesada da binariedade de gênero e heterossexualidade compulsória nessa definição de colonialidade. É evidente que a norma da colonialidade é cisgênera e heterossexual, e que o controle dos corpos se orienta em muito na direção de um controle da capacidade reprodutiva dos corpos com útero. Mas ele não termina aí. Há, em outras formas (anormais) de relação com o corpo e a sexualidade, uma potencialidade que precisa ser controlada pelo poder colonial. Nas experiências gênero-dissidentes, trans e não-heterossexuais, se localizam possibilidades de formação de laços comunitários e de produção e reconhecimento de subjetividades não-normativas que precisam ser interrompidas pela colonialidade. Quando comunidades de corpos não domados se formam em seu interior, a estabilidade do poder colonial corre perigo. O encontro desses corpos experimentados como anormais e a necessária busca por outras formas de se enunciar, uma vez que as disponíveis são traduções completamente divergentes da experiência vivida, rasura as possibilidades ditadas pela colonialidade e produz o perigo de uma redistribuição do poder e da voz. A dissidência e o desafio da matriz binária que organiza a sexualidade e o gênero colonial demanda dos sujeitos sub-humanizados um esforço de retomada da possibilidade de se constituir enquanto sujeito. É justamente essa possibilidade de se reintroduzir no campo da subjetividade e do em comum e rasurar a ideia de sujeito do Ocidente que provoca o controle da colonialidade para além da reprodução: tenta-se controlar a estabilidade desse

sujeito (através do sexo e do gênero que o humaniza) e a formação de comunidades decoloniais de produção de conhecimento e vida.

Em busca da estabilidade inalcançável, o Ocidente produziu um Humano com h maiúsculo. Uma ideia de humanidade que separa os seres humanos dos demais seres que formam o mundo - o próprio mundo incluído nessa separação. Nessa organização, produziu também uma série de normas que precisavam ser cumpridas para que essa Humanidade fosse atestada: Humano significa branco, cisgênero e heterossexual. O Humano é um risco, mas é também uma necessidade quando pensamos na sua íntima relação com a ideia de sujeito que a nossa racionalidade ainda muito contaminada por princípios Ocidentais consegue conceber. Por hora, não cabe na minha vontade contestar o humano enquanto categoria. Ficamos com um problema que não está na categoria humano, mas no humano que não se contamina - com todos os riscos presentes nos processos de contaminação. No Humano que tem suas categorias de validação e organização de si bem definidas e fixadas (ainda que essa fixidez esteja sempre em constante trabalho de manutenção e nunca verdadeiramente dada). O interesse deste trabalho é pensar a rasura da binariedade que sustenta esse Humano que se vê autopoietico, que propõe uma relação asséptica com o mundo, que acredita na possibilidade de ser produtor exclusivo daquilo que o cerca. Uma rasura que empurra a Humanidade na direção de sua desestabilização, permitindo que subjetividades anormais adentrem seus muros estrategicamente e habitem seus limites. Poderíamos pensar essa rasura da binariedade por muitos vieses, mas fico aqui com a decisão de pensar na binariedade de gênero e na divisão (generificada) entre razão/afetos.

Seguindo a forma de produção das subjetividades que a colonialidade propõe, os saberes produzidos no interior da racionalidade colonial ditam uma separação excludente entre o Eu enunciativo e os Outros silenciados do mundo. Uma separação que não permite o com-tato e a transformação pelo encontro. Uma separação que sugere a possibilidade de se fazer mundo individualmente e a partir de uma essência dos corpos em vez de fazer mundo em relação e transformação constante. Essa separação binária se organiza em muito pelas categorias de raça e gênero, uma vez que são mesmo elas que produzem as classificações dos corpos colonizados. O gênero e a raça ordenam os corpos, categorizam e fixam seus destinos dentro do sistema moderno/colonial. São categorias como essas que garantem a estabilidade do sujeito e a manutenção do controle das áreas da vida na mão do corpo branco cis-heterossexual, e repetidamente sufocam as investidas dos sujeitos colonizados que buscam retomar o controle sobre as áreas da vida que dizem respeito aos próprios corpos e subjetividades. A manutenção e acionamento dessas categorias fixas e

o silenciamento de experiências que rompem com a binariedade colonial se retroalimentam. O aprisionamento do corpo num gênero binário interrompe duplamente as possibilidades de democratização do sujeito (humano): ou calamos nossas experiências vividas e incorporadas e não produzimos uma subjetividade fiel a elas ou reclamamos a impossibilidade de se alinhar a um desses gêneros e rapidamente temos nossas humanidades revogadas pela colonialidade. Na esteira desse pensamento, poderíamos sugerir um abandono das categorias. Mas não abandonar o humano ou as ideias de gênero e raça é importante porque essa é a gramática com a qual nossa realidade e a realidade da opressão são produzidas. É dentro de uma linguagem comprometida com a colonialidade do poder e seus eixos que habitamos e conseguimos nos mover - aí reside a necessidade de insistir na subjetividade e no sujeito como categorias importantes de se habitar e rasurar, ainda que elas estejam sempre ligadas a uma lógica de separação do humano da t/Terra⁹. Insistir no humano e no sujeito é arriscado, porque eles carregam quase sempre a segregação e o silenciamento que autorizam a violação de corpos não-humanos ou sub-humanos ao mesmo tempo que nos permite pensar em horizontes de justiça universal e em formas possíveis de convivência plural. Por hora, ficamos com a importância não de imaginar que a separação precisa ser abandonada, mas entender que é preciso substituir uma autopoíesis pela simpoiésis e seu “fazer com”. Pensar em operações aditivas, que pluralizam as experiências vividas dos corpos que são tidas como legítimas. Complexificar o papel do gênero dentro da lógica de colonialidade para além da sua relação com a biologia reprodutiva, como proposto por Lugones, é ampliar a zona dos possíveis e se relacionar com o campo da não-binariedade.

A operação da colonialidade sobre os corpos é uma que os separa dos saberes que produzem para se relacionarem com o mundo e das possibilidades de produção das suas subjetividades. Não interessa à economia capitalista colonial apenas o controle da reprodução biológica, porque o processo de alienação do corpo daquilo que ele produz passa também por um desligamento da sua capacidade de produzir conhecimento e vida. E consequentemente, de produzir laços comunitários - que são tecidos no reconhecimento de semelhanças e diferenças criativas com os outros, bem como nos encontros transformadores de saberes convergentes. É na troca de saberes e na abertura para esse encontro que estão as com-versas mundificadoras capazes de ruir a binariedade colonial e criar novos (outros) mundos a partir destes destroços. Busca-se controlar os saberes do corpo para a produção de uma mão de obra

⁹ Misturam-se aqui a Terra como organismo vivo e inteligente do qual tanto o humano quanto a terra fazem parte.

alienada que sustente a máquina colonial. Mão de obra que gera frutos materiais e subjetivos, que estão nas linhas de produção do capitalismo e que reproduzem a ordem da normatividade. A produção da própria subjetividade e das relações com o mundo talvez seja um primeiro fruto do trabalho dos corpos na economia da vida. Assim, se eu não me reconheço no fruto do meu trabalho de produção da subjetividade e dos saberes, não me reconheço nos frutos do meu trabalho objetivo. É preciso que nos reconheçamos como capazes dessa produção para que tenhamos controle das áreas da nossa vida. E para produção de conhecimentos acontecer, é necessário um “código semiótico (idiomas, imagens, sons, cores, etc.) compartilhado entre os usuários em trocas semióticas” (MIGNOLO, 2021, p. 47). Assim, duas operações da colonialidade se entrelaçam nesse trabalho alienador: o rompimento dos vínculos de “solidariedade prática” entre os sujeitos colonizados (LUGONES, op. cit., p. 55) e a deslegitimação dos saberes produzidos por esses sujeitos e grupos. As duas, alinhavadas e inseparáveis, porque qualquer produção de saberes precisa de uma com-versa para existir.

A modernidade-colonialidade se sustenta nas separações segregacionistas enquanto forma de produção da vida, porque a segregação limita as possibilidades de com-tato e transformação do mundo. Com o rompimento desses laços, perde-se a dimensão de comum fundamental para o reconhecimento dos sujeitos enquanto tais e para o reconhecimento de saberes que podem ser compartilhados. Bato na tecla do compartilhamento de saberes, em especial saberes que estão fora da lógica binária colonial Humana, porque é a partir dessas com-versas que se produzem novas (outras) comunidades e novas (outras) formas de organização e criação de mundo. Quando desligados dos próprios saberes e daqueles que nos atravessam no com-tato com a vida, perdemos a capacidade de nos reconhecermos enquanto parte de uma comunidade e parte potencialmente transformadora do comum e da realidade em que estamos inseridas. O funcionamento da estrutura colonial depende dessa operação que transforma sujeitos colonizados em menos que humanos (o topo da hierarquia colonial e o delírio de grandeza da modernidade), quando nos nega o exercício das nossas subjetividades e saberes. A colonialidade se propõe a calar os conhecimentos que divergem da sua matriz e consolidar aqueles que são produzidos dentro dos seus moldes. Não é como se outras produções não se dessem: a produção de conhecimento é um esforço de qualquer organismo vivo, pois “sem ‘saber’, a vida não se sustenta” (MIGNOLO, op. cit., p. 47). As comunidades de outros que se formam no interior, fora e no *entre* da colonialidade são, então, grandes alvos do silenciamento: é preciso barrar o com-partilhamento.

A modernidade, companheira da colonialidade, é entendida por Quijano como o eixo onde entra no jogo o tipo de produção de conhecimento que é validada como legítima e que poderia, por consequência, fazer mundo. É aqui que o eurocentrismo e uma normatividade cis-branca se aliam a um discurso universalizante e fixador da verdade (muitas vezes apoiadas mesmo em ficções biológicas sobre essa verdade). “As necessidades cognitivas do capitalismo, a naturalização das identidades, das relações de colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial guiam a produção dessa forma de conhecimento” (LUGONES, op. cit., p. 58). Os saberes legitimados pela colonialidade são aqueles que contribuem para sua continuação e se comprometem com as narrativas do seu sucesso. O conhecimento produzido no interior da modernidade (e pós-modernidade) colonial é aquele organizado em torno da teologia e da filosofia-ciência produzidas na Europa e em idiomas europeus, por corpos cis-branco-normativos. Essas duas “molduras cosmológicas”, apesar de conflitantes entre si, estão sempre “colaborando quando o quesito é desqualificar formas de conhecimento além [de si mesmas]” (MIGNOLO, op. cit., p. 31). Esse conhecimento passa por uma glossa de verdade universal, reivindicando para si um lugar de naturalidade e organicidade, quase como se eles não tivessem origem ou mãos que os formatam. “O tema do conhecimento teológico dependia dos ditames de Deus, enquanto o tema da filosofia e ciência seculares dependia da Razão, do ego/mente cartesianos e da razão transcendental de Kant” (Ibid., p. 47). Assim, o conhecimento moderno-colonial posiciona a si mesmo enquanto um conhecimento sem território, sem história e sem corpo, porque etéreo, essencial e atemporal. O contraponto desse conhecimento, experimentado, incorporado e mutante, é produzido como um conhecimento inválido e falso.

Ao localizar o conhecimento apenas na mente, agrupando “qualidades secundárias” (influências, emoções, desejos, raiva, humilhação, etc.), os agentes sociais - que por acaso eram brancos, habitavam a Cristandade europeia/ocidental e falavam idiomas específicos - presumiram que o que era bom para eles naquele lugar e o que atendia às suas influências, emoções, medos e raivas era, de fato, válido para o resto do planeta e, conseqüentemente, que eles eram os depositários, fiadores, criadores e distribuidores do conhecimento universal (Ibid., p. 48).

A colonialidade, instrumentalizada por esse conhecimento intangível, se ocupa de produzir as falas que circulam e de organizar as formas de subjetivação possíveis, porque o mundo e a humanidade do Ocidente se fazem na enunciação desses saberes coloniais. É no seu discurso que *consciência* e,

consequentemente, *sujeito* passam a depender desse estatuto de Verdade universal (produtiva). A consciência e o sujeito da modernidade colonial-capitalista são um investimento que pretende resolver “imaginariamente as diferenças, as perigosas indeterminações do sentido, [evitar] a sedução - o desvio do caminho da verdade” (SODRÉ, 1988, p. 68). O sujeito aqui é aquele que se alimenta de uma Verdade e a tem como organizadora de sua vida. E não só. Ele é aquele que é capaz de reproduzir por tempo indeterminado essa Verdade a ponto de garantir a sua continuidade e a sensação de oposição permanente ao Falso (evitam-se as perigosas indeterminações do sentido). Esse sistema relega ao Falso um sem número de corpos e de verdades: ou os cala ou os convida ao coro da Verdade. O discurso sobre o normal precisa ser coeso e estanque, esse é o mote organizador da sua função. Parece não sobrar, nessa lógica, ar para que outras vozes circulem.

A produção do conhecimento legítimo na colonialidade está localizada nas suas instituições - em especial na universidade e sua cartela de discursos de verdades e ficções em termos biológicos. No seu interior e nos seus limites, acontecem embates e encontros disruptivos ao mesmo tempo que acontecem cortes profundos nos corpos subalternizados pelas categorias de gênero e raça. No ensaio “Pode um cu mestiço falar?”, Mombaça (2015) apresenta a experiência da antropóloga americana Esther Newton, que narra sua trajetória acadêmica como uma trajetória marcada pelas interdições de uma lesbofobia institucional que se articulava silenciosamente. Newton conta de uma demissão sem explicação: “O processo foi secreto, mas, privadamente e como um favor, a diretora do departamento me disse que algumas pessoas tinham problemas com minha ‘personalidade’” (apud MOMBAÇA, 2015, s.p). No mesmo texto, encontramos também com a atualização, a partir de uma troca com Viviane Vergueiro, de um conceito de Berenice Bento: o “heteroterrorismo” transformado em “cisterrorismo”. O conceito é acionado para pensar a reprodução da normalidade heterossexual e produção de gêneros binários inteligíveis dentro do ambiente escolar e acadêmico e como essa tecnologia da colonialidade “lança continuamente os corpos fora desse cálculo num mundo de exclusões e violência” (MOMBAÇA, Id., s.p). No texto “Who can speak — Speaking at the centre, Decolonizing knowledge”, Kilomba (2016) escreve sobre a posição do corpo preto sempre como objeto de investigação na produção branca de conhecimento, mas nunca sujeito da própria produção de saber (pelo menos dentro da universidade). Ela descreve, então, algumas das suas experiências acadêmicas. Na escola, os alunos pretos sentavam sempre na metade do fundo da sala de aula e experimentavam uma pedagogia branca: “somos todos iguais”, o grande legado da colonização, a apresentação das resistências africanas

como rebeldes terroristas. “Que outro jeito de colonizar seria melhor que ensinar o colonizado a falar e escrever a partir da mesma perspectiva que o colonizador” (Ibid., p. 34; a tradução é minha). Sobre a universidade, ela compartilha vários relatos desse mesmo silenciamento que se oculta como tal, como as dificuldades criadas para a sua entrada na universidade alemã onde fez seu doutorado, as sugestões de funcionários da universidade de que ela não poderia ser uma pesquisadora daquele espaço, e as comuns observações sobre como seu trabalho seria “subjetivo”, “pessoal”, “emocional” - sempre reiterando a ideal do verdadeiro e legítimo conhecimento como neutro e universal. “Esses são fatos objetivos?”. Comentários como esse

funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que começamos a falar. Eles permitem que o sujeito *branco* devolva nossos discursos às margens, defina-os como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se mantêm no centro, como a norma” (Ibid., p. 26; a tradução é minha)

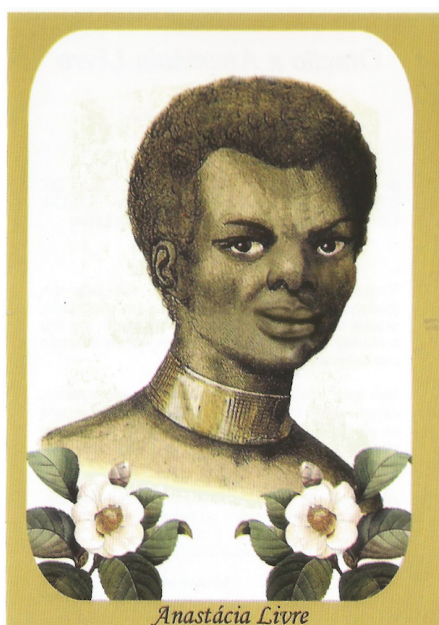
Mas isso não significa que uma disputa ferrenha por essa circulação e possibilidade acústica não aconteça. Há disputa, mas ela é árdua. Porque não se trata necessariamente de um impedimento da capacidade física da fala. O silêncio dos corpos anormais nos espaços de produção de conhecimento reconhecidos como legítimos diz respeito muito mais à indisposição de escuta por parte do corpo normal. Devemos tomar “o *silêncio subalterno* mais como efeito de uma não-escuta colonial do que propriamente de uma não-fala subalterna” (MOMBAÇA, op. cit., s.p). É uma não-escuta e uma interrupção objetiva da fala, seja na expulsão da docência, seja na introjeção de uma desimportância e ilegitimidade dos saberes que podem ser produzidos a partir de fora ou no *entre* da universidade e da racionalidade Ocidental. Uma impossibilidade de escuta sendo disputada e rasurada pelos sujeitos colonizados. Kilomba (op. cit.) entra ainda mais nesse terreno descrevendo uma máscara usada como ferramenta de controle dos corpos pretos nas colônias europeias. A máscara de ferro cobria a boca e marcava o rosto com a sua presença dura. Nesse sistema escravocrata, para além do corte da relação com o próprio idioma, com as possibilidades de fazer família, com o pertencimento ao corpo do mundo, os projetos coloniais tinham suas ferramentas de tortura objetiva. A máscara produzia uma interrupção concreta das possibilidades de se fazer sujeito e corpo: com a língua presa e a boca coberta era impossível falar e comer. Com a máscara, o senhor branco impede que o sujeito negro coma qualquer fruto do seu próprio trabalho e encerra qualquer possibilidade de especulação sobre novos ou outros mundos. Esse duplo impedimento castra as potências criativas dos sujeitos submetidos a essa violação. É a função da máscara que é atualizada nas dinâmicas de produção de conhecimento colonial

da contemporaneidade: a deslegitimação de saberes não-Ocidentais e/ou não-humanos corrompe as possibilidades de aproximação do sujeito de si mesmo e de uma comunidade possível. Alienadas das nossas possibilidades de produzir e criar mundo, ficamos com a língua presa e a boca coberta.

Kilomba associa a imagem do instrumento de tortura com a da Escrava Anastácia, que é amplamente representada usando a máscara. As razões que se pensa terem sido o motivo do uso da máscara, giram todas em torno da imposição do silêncio - bem mais do que a preservação das mercadorias do senhor. A máscara leva o silenciamento de Anastácia ao que parece ser a epítome do silêncio: a morte. Mas a morte só é um silenciamento final para a limitada percepção colonial branca da vida. Anastácia segue falando e ficando em silêncio.

Segundo todos os registros sabidos, ela foi forçada a usar um colarinho pesado de ferro e uma máscara que a impedia de falar. Os motivos dados para tal punição variam: alguns relatos falam da contribuição de seu ativismo político para a fuga de outros escravizados; outros afirmam que ela resistiu aos avanços românticos de seu senhor *branco*; e outra versão coloca a culpa em uma senhora invejosa de sua beleza. Usualmente, diz-se que ela possuía poderes curativos tremendos e que operou milagres, sendo vista como santa entre os africanos escravizados. Depois de um longo período de sofrimento, Anastácia morreu de tétano em decorrência do colarinho em seu pescoço (Ibid., p. 16; a tradução é minha)

Sua morte não significa sua inexistência e nem a interrupção da circulação dos saberes que produziu em vida - “era vista como santa entre os africanos escravizados”. Anastácia e sua voz continuam reverberando e suscitando saberes outros quando aparece recuperada no trabalho de Kilomba ou quando tem seu rosto refeito (ou seu habitual retrato rasurado) e redescoberto pelo artista visual Yhuri Cruz.



Oração a Anastácia Livre

Festa dias 12 e 13 de Maio.
Comemora-se todos os dias 12 e 13.

Se você está com algum PROBLEMA DE DIFÍCIL SOLUÇÃO e precisa de AJUDA URGENTE, peça esta ajuda a Anastácia Livre.

ORAÇÃO

Vemos que algum algoz fez da tua vida um martírio, violentou tiranicamente a tua mocidade, vemos também no teu semblante macio, no teu rosto suave, tranquilo, a paz que os sofrimentos não conseguiram perturbar.

Isso quer dizer que *sua luta* te tornou superior, conquistaste tua voz, tanto que Deus levou-te para as planuras do Céu e deu-te o poder de fazeres curas, graças e milagres mil a quem luta por dignidade.

Anastácia, és livre, pedimos-te ... roga por nós, proteja-nos, envolve-nos no teu manto de graças e com teu olhar bondoso, firme e penetrante, afasta de nós os males e os maldizentes do mundo.

Monumento à voz de Anastácia
Yhuri Cruz, 2019

A rasura feita sobre o rosto de Anastácia abre o tempo para um jogo diferente com o tempo: a ancestralidade não apenas informa o presente, mas com-vive com ele. Na reconstrução da boca, recupera-se a possibilidade de falar e de comer roubada pela colonialidade. Nessa reintrodução que não se esconde (quando conseguimos perceber claramente onde ficava o instrumento de tortura com que Anastácia é comumente representada), fica evidente a violência colonial e a resposta e retomada do corpo colonizado como um corpo que se faz sujeito da fala e da produção de mundo. No trabalho de Yhuri, como em todo movimento de rasura da fala, “a reconstrução da subjetividade não se dará nos termos da criação, mas sim do resgate das bocas no meio de um corpo-cena quimérico” (CRUZ apud COSTA, 2020, n.p.). É o corpo em cena e em com-tato consigo e com outros corpos violentados pela colonização, o corpo em movimento, que mostra os dentes e abre a boca. Esses mecanismos de “territorialização da boca dos escravos como lugar do interdito da fala” (MOMBAÇA, op. cit., s.p.) organizam a colonialidade e seu regime de silenciamento que promove a produção do Eu/Outro do Ocidente, porque é justamente nessa operação que a fala branca colonial se consolida como Verdade universal (sem respostas ou intervenções das bocas amordaçadas). Mas é também a rasura dessa territorialização, a transformação da boca na boca que fala e que come os saberes daqueles com quem encontra, que abre as possibilidades de rompimento dos limites da colonialidade.

O silêncio precisa ser encarado em sua duplicidade contraditória. Ao mesmo tempo que serve ao silenciamento dos saberes não-hegemônicos, também serve a continuação desses saberes. Não falar pode fazer parte de uma escolha, o silêncio é uma condição do segredo, que organiza muitas poéticas de vida e espiritualidade. Manter certos conhecimentos circulando apenas em lugares específicos é o que permite que conhecimentos ancestrais e não-hegemônicos continuem existindo e se transformando. É o ocultamente que resguarda da captura e destruição pelos conhecimentos racionais e Verdadeiros do Ocidente, os saberes ancestrais e não-humanos. O corpo colonizado se utiliza dos “vazios suscitados pelos limites da ordem ideológica vigente” (SODRÉ, 1988, p. 124). Uma vez que esses saberes não-hegemônicos são empurrados ao silêncio pela colonialidade, na tentativa do seu apagamento, o silêncio se torna um quilombo. O segredo garante a segurança e a permanência, porque cria profundezas onde é possível ficar fora do alcance da violência colonial. E os vazios entre a produção formal de conhecimento e as outras produções escondem campos minados para os limites da racionalidade binária: quando os corpos se movem com ou sem cuidado, novos e férteis terrenos de destroços aparecem nas paisagens do mundo. No processo de constituição dos

sujeitos do Ocidente, a norma é falada. O silêncio sobre os corpos e seus desvios, são silêncios sobre o que há de positivo e criativo na deriva e na busca. Produz-se vastamente discursos sobre os usos do corpo, no sentido de dar à norma o lugar do senso comum. “Eram esses discursos - frutos de um processo histórico determinado e orientado pelo par cultura/civilização - que, sob a capa missionária de revelação da verdade ‘dissimulada’, produziam o ‘recalcamento’ das pulsões, a verdade não-dita do sujeito” (SODRÉ, 1988, p. 30). Poderíamos e devemos, para encaixar na gramática desse texto, entender o “par cultura/civilização” que orienta os discursos normalizadores como “colonialidade” e pensar esse “sujeito” que tem suas verdades relegada ao não-dizer como um sujeito rasurado do ocidente, o sujeito que produz na quebra do seu silêncio a sua passagem de objeto à sujeito

O pensamento de Hill Collins (2021) não fala de uma intuição, ele é voltado para o entendimento de especificidades sociais. Mas acredito que, aqui, aliada às epistemes não-ocidentais que compõem o projeto, a voz interior ganha uma dimensão expandida. É fundamental também apontar como essa voz, pensada como algo que parte do indivíduo, é sempre coletiva e comunitária. Da reflexão sobre a rasura que será melhor desenvolvida no interlúdio que segue esse capítulo, adianto: se escrevo sobre o outro e o outro escreve sobre mim, a escritura do mundo é sempre “com”, sempre simpoiética. Penso no silêncio e sua quebra como coletivos. Quando surgem ideias de uma voz interior e de uma intuição, penso que elas estão sempre em com-tato com outras vozes e intuições do mundo. O hipertireoidismo não é genético, dizem os endócrinos. Mas minha avó e minha mãe tiveram hipertireoidismo. Minha irmã mais nova, depois de mim, também. A voz e a fala também não são geneticamente herdadas. Mas recebemos heranças inexplicáveis. Falamos a partir dos saberes ancestrais e não-humanos que nos atravessam. Para que seja possível falar,

às minhas ancestrais peço agô
agô pra desbloquear o chakra laríngeo y ser canal de fala. de
canto. de morte. de vida
(Jade Maria Zimbra, 2020, p. 9)

Abrir a boca, enunciar a sedução

Para falar sobre silêncio, é importante ressaltar que esse silêncio não é a falta de fala, ele é talvez uma falta de escuta. Ou falta de certas escutas. O silêncio a que são relegados os corpos das bordas não é uma efetiva incapacidade de falar, “não significa que não consigamos articular discurso ou falar em nosso próprio nome”, ele é uma “dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo” (KILOMBA, op. cit., p. 24; a tradução é

minha). A voz nunca é efetivamente calada, mesmo porque o convite ao silêncio não é um convite ao vazio. A colonialidade apazigua as inquietações do corpo colonizado com uma proposta de participação: é possível falar e integrar essa comunidade-colonial, desde que se fale o mesmo idioma e se reproduza apenas conhecimentos já autorizados. Numa das elaborações de hooks (2015 [1989]) sobre a fala e os processos de subjetivação dos sujeitos colonizados, ela diz: “nunca fui ensinada o absoluto silêncio, me ensinaram que era importante falar, mas falar uma fala que era em si mesma um silêncio” (p. 7; a tradução é minha). Para ela, era possível ler um poema no culto de domingo à tarde, na igreja, mas escrever um poema era visto como desperdício autoindulgente de tempo e objeto de chacota pela família. hooks descreve o silêncio como tortura, mas escreve e fala pra registrar a voz e a resposta (talk back)¹⁰ como resistência - “força e poder que emerge de resistências contínuas e de convicções profundas de que essas forças podem ser curativas, podem nos proteger da desumanização e do desespero” (Id., p. 8; a tradução é minha). A indisposição da escuta colonial não significa que não haja produção de discurso por parte desses corpos. Não significa que não seja possível mobilizar as gargantas na direção da transformação e da cura. Ainda que a ordem de permanecer em silêncio chegue aos nossos corpos, a ordem de que o lugar de objeto seja mantido, promovemos uma ruptura: tomamos a fala e assumimos o lugar de sujeito.

O corpo colonizado se relaciona consigo mesmo e com o mundo a partir da posição de objeto, onde a colonialidade o coloca - é sobre ele que se escreve e nunca ele que escreve. É essa posição que garante a manutenção do seu estado de subalternização. Anzaldúa (1981) descreve o processo de tomar a escrita e de tornar-se sujeito da fala como um processo que passa por sempre ter sabido que

nós somos diferentes, apartados, exilados do que é considerado ‘normal’, certo-branco [white-right]. E à medida que internalizamos esse exílio, nós passamos a ver o alienígena dentro de nós e, vezes demais, como resultado disso, nos apartamos de nós mesmas e dos outros (p. 169; a tradução é minha).

¹⁰ hooks faz da ideia de responder (talk back) um conceito. A *resposta*, muito presente também na educação de crianças nas famílias brasileiras, como o ato de devolver ao adulto uma fala ou um questionamento, que termina por desestabilizar uma autoridade inquestionável daquele que detém, teoricamente, o poder da fala. A *resposta* de bell hooks está para a rasura elaborada neste trabalho. A partir do ambiente de autoridade e de uma fala legitimada e reconhecida como a norma daquele espaço, produz respostas que rasuram e desequilibram uma suposta estabilidade.

Morrem as ideias de novos mundos antes mesmo que elas sejam concebidas. A posição de objeto garante a subalternidade, a deslegitimação dos saberes outros e o rompimento dos laços comunitários. A relação entre objetos é impossível sem a ação de um sujeito; o objeto em sua passividade não age. O corpo colonizado se imagina objeto e castra as suas possibilidades de produção de conhecimento, articulação da sua subjetividade em fala e a refação ou criação de novas comunidades. Um salto do objeto ao sujeito é o que se dá na disputa pela voz e no encontro. Quando falamos entre outros, entre sujeitos objetificados e sujeitos não-humanos, quando elaboramos com-versas fora da colonialidade, começa a se tornar possível perceber nossas possibilidades de subjetivação. É no encontro e no desafio coletivo da lógica da Verdade Ocidental que esse movimento pode existir. Faz-se necessário buscar conexão com outras formas de relação com o mundo. Outro tempo é uma delas. A busca incansável por si mesma, pelo outro e pelo nós, que constitui essa reconstrução do sujeito, nos faz voltar constantemente no tempo. É impossível escrever enquanto corpo colonizado e seguir de forma saudável a linearidade cronológica do tempo Ocidental. Fazemos retornos e viagens em “espirais que se alargam” e nunca voltam para o mesmo lugar. A escrita, nesse processo de com-tato constante com a dor da objetificação, se torna um escudo, uma “margem de distância [que] nos ajuda a sobreviver” (Ibid., p. 169; a tradução é minha). É aqui que a fala do colonizado se constitui como rasura: é impossível apagar o passado das palavras e das experiências incorporadas, bem como fugir dos encontros que o movimento sugere. O reconhecimento enquanto objeto aconteceu, a fim de entender a necessidade de tornar-se sujeito. Com a passagem, essa história não desaparece. O sujeito colonizado que rompe com o silêncio imposto pela colonialidade precisa não só memorar seu passado como com-versar com ele - porque em muita medida, ele nem mesmo deixa de ser passado. Manter-se como sujeito é uma disputa constante; a colonialidade tenta rasurar de volta, relegar de volta o corpo colonizado à posição de objeto. Manter-se como sujeito é também um trabalho de relação constante, de renovação dos laços com os outros do mundo e de busca pelos encontros.

OBJETO

SUJEITO

Disputamos não só a fala, mas a verdade. Não necessariamente a Verdade fixa e imutável, ligada a uma suporta essência, dos conhecimentos

Ocidentais. Mas uma verdade sedutora, em disputa, fluida. A verdade sobre o corpo e sobre o tempo em que esse corpo se move. Quando o corpo colonizado assume o lugar de sujeito, ele desestabiliza uma Verdade sobre si: sua subalternidade e silêncio não são sua essência. É possível produzir mundo de outras maneiras que não a opressiva e autopoiética maneira em que ele está a princípio inserido. É possível se reconhecer enquanto sujeito e articular com-versa com outras formas de vida colonizadas do mundo. Disputamos, quando disputamos a verdade, a possibilidade não só de produzir mas de legitimar nossos saberes. Começamos pelo encontro, porque todo “conhecimento efetivo depende da absorção de axé” (SODRÉ, op. cit., p. 129) e o axé depende do encontro, do ritual, do verbo. Verbo sempre executado por um sujeito. “Todo ritual implica num conjunto de procedimentos (verbais e não-verbais) destinados a fazer aparecer os princípios simbólicos do grupo, aquilo que os gregos acabaram chamando de *verdade (alétheia)*”. A verdade em si é o encontro ao redor dos saberes em com-versa. É o território onde produzimos mundo no encontro e na negociação com o outro - ou na repressão e tentativa de destruição do outro. A produção da verdade é, então, uma disputa de poder. E nenhum poder vem antes da liturgia¹¹: é preciso afirmar e produzir uma verdade para que o poder se organize nesse movimento. O poder estaria na própria enunciação da verdade e essa enunciação não respeita a linearidade do tempo Ocidental e nem a binariedade dentro-fora do sujeito: “a ideologia moderna deixa crer que a origem da verdade está no próprio sujeito que fala, ao passo que a ordem mítica concebe a autoridade da fala como algo externo ao sujeito da consciência” (Ibid., p. 131), porque é impossível separar esse humano/sujeito do mundo/do real do qual ele faz parte.

O modo de relacionamento do Ocidente com o real é um que busca a sustentação desse real por uma Verdade absoluta e universal. A forma como o povo de axé se relaciona com o real é uma dependente das aparências. A aparência na gramática Ocidental se opõe ao real e ao Ser. Ela é oca e superficial, enquanto o Ser é profundo e verdadeiro. Numa gramática rasurada, a aparência é a aparição do real. Sodré (Id.) elaborando sobre outras possibilidades para *aparência*, convoca o sofista Protágoras, para quem a palavra “não indicava um conhecimento enganoso, mas tudo o que *seduzia* o falante ou o ouvinte” (p. 134; o grifo é meu). A verdade é um convencimento e as aparências são a apresentação das propostas de verdade. Nessa relação propositiva e aberta com as aparências é possível encontrar com outras formas

¹¹ Segundo Sodré (op. cit.), liturgia é a reunião de procedimentos que produzem a verdade. Evocar a ideia de liturgia é encontrar dentro do próprio Ocidente a verdade sobre seus processos de produção da Verdade.

de enunciar o mundo e se relacionar com as outras partes desse todo. Ela nos deixa ver a qualidade de jogo da formulação da verdade que o sistema moderno-colonial oculta, ela nos permite olhar para uma pluralidade e uma disputa de verdades necessária à transformação e morte da ordem colonial.

As aparências não se referem, portanto, a um espaço voltado para a expansão, para a continuidade acumulativa, para a linearidade irreversível, mas à hipótese de um espaço curvo, que comporte operações de reversibilização, isto é, de retorno simbólico, de reciprocidade na troca, de *possibilidades de resposta* (Ibid., p. 136; o grifo é meu).

Evocar a sedução e as aparências para pensar as dinâmicas de subjetivação do colonizado e a recuperação de sua voz, é, justamente, se dispor aos encontros abertos e imprevisíveis que possibilitam esses processos. É preciso se dar à rasura dessas palavras, à uma nova relação com a sedução, para pensar novos regimes de verdade. Regimes de verdades móveis e que permitem a negociação e a disputa de categorias como *humano* e a reivindicação de subjetividade por corpos colonizados. Regimes que nos permitem nos relacionar com as categorias coloniais que distribuem desigualmente o poder e acesso às áreas da vida, em especial ao corpo e seus saberes, de modo a retirar delas sua dureza e sua glossa de Verdade imutável - afim de impedir a fixação de destinos para os corpos racializados e gênero-dissidentes. Seduzir para que seja possível transitar de modo saudável e reversível entre a fala e o silêncio. Porque a fala é necessidade na disputa com o colonizador, mas é também formadora de laços comunitários quando aqueles que estão calados só se comunicam entre si. A comunidade se forma no compartilhamento de silêncios, de segredos. “Entrar no segredo de alguém é entrar na regra - de um jogo. A regra, que permite identificações no interior de um determinado nível, circula, distribui-se, divide-se entre os parceiros de um processo comunitário” (Ibid., p. 137-138). O segredo e a sedução são as com-versas mundificadoras. Damos a ver e ocultamos, para disputar e formar alianças. Para produzir encontros e verdades transformadoras - e transformáveis. É necessário transmitir o segredo, é necessário seduzir e trocar para continuar com-vivendo e produzindo conhecimento (absorvendo axé). Bem como é necessário também encontrar conforto em não saber o segredo. Nessa proposta de olhar e relação com o mundo, o segredo não existe para ser revelado definitivamente e as aparências não existem para serem desmistificadas em nome da exposição da verdade. São rasuradas, deixam para trás os significados do Ocidente racional: o segredo e a aparência estão presentes como contínuo de um jogo de trocas e transformações constantes, em que a verdade só pode ser produzida no plural e a sedução da fala é que promove com-tato.

O silêncio pode ser dar-se ao secreto da vida. “O enigma é apenas um elemento do jogo [...], que implica no conhecimento de um universo cósmico, habitado por entidades humanas, não-humanas, abstratas, sobrenaturais, com as quais os homens realizam operações de contrato e de troca” (Ibid, p. 141). O enigma, o segredo, é uma abertura, um convite para o jogo dos encontros e dos problemas da vida em comum. Ele não se resolve, porque ele não se dá à resolução dos problemas, a dissolução do que é difícil e sofrido, mas ao convite de ficar com o problema e com o sofrimento (pelo tempo que for necessário). O segredo aparece como algo que não se separa da vida: há sempre a incerteza e uma relação de entrega à ela é o que nos permite fazer mundos fora da racionalidade Ocidental. A ordem do pensamento racional binário precisa das suas duas e contrárias partes bem definidas. A incerteza do segredo produz fissura na binariedade.

O segredo não existe para, depois da revelação, se reduzir a um conteúdo (linguístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico. Elas circulam como tal, como *auô*, sem serem ‘reveladas’, porque dispensam a hipótese de que a Verdade existe e de que deve ser trazida à luz (Ibid., p.142-143).

Dispor-se ao segredo e ao silêncio no processo de recuperação da voz tem dupla função. Primeiro, abrir-se a uma forma de relação com os outros do mundo que não exige a revelação da Verdade, que é sempre fabricada e incompleta, porque as relações estão sempre transformando os corpos do mundo. E também o entendimento de que não disputamos a fala para compartilhar todos os nossos saberes com o colonizador. A disputa não termina quando damos mais corpo e coro às nossas vozes. A dinâmica da vida é uma de disputa de verdades que fazem mundos. O segredo é sempre duplamente necessário: como silêncio que nos deixa perceber o som e descobrir o outro, e como arma no combate dos projetos colonizadores. Ao entrarmos na disputa dos saberes legítimos para a colonialidade - considerando que o regime existe e as disputas acontecem com ele e em seu interior - é fundamental não entregar tudo. A voz não é para o compartilhamento ingênuo dos saberes com os senhores. A voz é para a fala tenra e para a briga.

Assim, retornamos ao campo do conhecimento produzido e compartilhado no interior da modernidade-colonial. Para falar é preciso romper com a proposta da colonialidade a respeito do tipo de conhecimento que é legitimamente produzido, bem como com as formas legítimas de produção. “O aparato formal da enunciação é o aparato básico para o engajamento na produção de conhecimento geopoliticamente orientado, institucional e com

propósitos claros” (MIGNOLO, op. cit., p.47), e para transformá-lo é preciso se comprometer com tentativas de produzir outras formas de enunciação. É preciso desafiar as formas legítimas de produzir conhecimento e ciência. Dar-se à outras formas de enunciação, de compartilhamento de saberes, promover uma ruptura, uma ranhura nesse sistema e suas tecnologias de marginalização e violação dos corpos do mundo. Quando acontece uma rasura da maneira como o conhecimento é produzido e não só de seu conteúdo, quando a geopolítica e a corpo-política dessa produção se reposicionam, outras formas de organização e produção do mundo começam a entrar no campo do possível. A corpo-política proposta por Mignolo (Id.) é o comprometimento com outras formas de produção de saberes com as quais este trabalho se relaciona. É nesse quadro que ele se encaixa. Usar do mesmo modo de enunciação que produz as regras da normatividade barra a transformação dos corpos do mundo. É preciso (a)riscar outras formas, é preciso rasurar modos como se fala e escreve o mundo e não apenas do que se fala sobre o mundo. Porque essa operação re-coloca as possibilidades de co-criação da realidade: interrompemos a reprodução colonizadora e investimos em madrigais de vozes dissonantes e harmônicas. “É preciso criar novos papéis fora da ordem colonial. É isso que Malcom X uma vez chamou de ‘decolonização das nossas mentes e imaginações’: aprender a pensar e ver tudo com ‘novos olhos’ a fim de entrar nos problemas como sujeitos e não como objetos” (KILOMBA, op. cit., p. 36; a tradução é minha). Aqui está a corpo-política.

A ruptura do silêncio do conhecimento na direção de outras enunciações é um ato de “desobediência epistêmica”. É justamente esse movimento que radicaliza a desobediência que rompe com a colonialidade. A forma como o conhecimento é produzido dentro das instituições no mundo colonial, uma epistemologia branca cis-hetero-eurocentrada, esconde sua territorialização e a política envolvida nos corpos que a engendram. Aí alimenta-se o mito da Verdade universal que ainda é organizador do pensamento acadêmico, ainda que com suas façanhas e disfarces¹². É na relação com esse ocultamento, esse silenciamento, que um pensamento decolonial surge, com a tarefa de “revelar os silêncios epistêmicos”, que são efetivamente silêncios da produção de mundo. O desejo que é posto em movimento numa quebra decolonial do silêncio, é um que mira para além de uma mudança nos conteúdos das falas e além da revelação completa dos segredos. Não se trata apenas de conseguir incluir no campo do audível informações e relatos sobre as experiências dos corpos anormais e os seus embates com a violência normalizadora. É preciso realizar um

¹² Talvez aqui esteja o lembrete de que precisamos responder com façanhas e disfarces (seduções), em vez de cair na armadilha de propor uma contra-Verdade universal.

“reenquadramento radical (por exemplo, decolonização) do aparato formal original da enunciação”, e a aposta de Mignolo é que isso é permitido justamente pela introdução de “configurações geo-históricas e biográficas” nos modos de produção de conhecimento e compreensão (MIGNOLO, op. cit., p. 28). É preciso transformar o jogo da fala, *entre* aquilo que se enuncia, se oculta e a escuta. É preciso transformar a relação com quem podemos efetivamente introduzir saberes que remodelam o mundo e as possibilidades de verdade - incluindo a substituição de um mito de universalidade por uma aparência plural.

Para se jogar com a corpo-política dentro e no *entre* da academia, algumas táticas são possíveis. Vergueiro (2016) adota a autoetnografia¹³ como estratégia de sobrevivência dentro da universidade: enquanto sujeito apartado dos mecanismos de produção do conhecimento acadêmico universal, esse espaço lhe é hostil, ainda que ela tenha o aparente direito de ocupá-lo. A escolha pela etnografia de si, reconhece as suas possibilidades de pesquisa e reflexão teórica: faz a passagem do objeto para sujeito. “O diálogo teórico flui melhor quando você, enquanto uma pessoa trans, se sente posicionada como interlocutora intelectual e política” (p. 23). Adotar a autoetnografia é um gesto do que Mignolo (op. cit.) descreve como corpo-política: quando a pesquisadora considera a territorialização do seu conhecimento na geografia do próprio corpo e nos formatos que ele assume, ela se compromete com a decolonização de uma academia de saberes fantasmas e etéreos.

Uma chamada de atenção importante no texto de Vergueiro (op. cit.): a proposta de realizar uma autoetnografia na sua dissertação de mestrado aciona uma estratégia de produção de conhecimento que já marca a sua experiência anormal fora da universidade. Uma dedicação à essa investimento canaliza

as energias críticas de minhas vivências submetidas a diálogos autoetnográficos constantes, seja para ampliar e compartilhar as eventuais brechas e estratégias decoloniais de gênero que encontre com aquelas pessoas afetadas pelos dispositivos de poder cisnormativos, seja para re+elaborar e transformar as normatizações, violências e vergonhas causadas pelos sistemas contra corpos e identidades de gênero inconformes, em rebeliões e guerrilhas decoloniais. (p. 28-29)

As com-versas que refazem e produzem novos laços comunitários partem do compartilhamento das experiências vividas. Partem de um investimento que

¹³ “A partir de Ellis e Bochner [...], podemos definir a autoetnografia como ‘um gênero autobiográfico de escrita e pesquisa que apresenta múltiplos níveis de consciência, conectando o pessoal ao cultural’, onde ‘ação concreta, diálogo, emoção, corporeidade, espiritualidade e autoconsciência são trazidos, aparecendo como estórias relacionais e institucionais afetadas pela história, estrutura social e cultura” (VERGUEIRO, 2016, p. 27)

Vergueiro entende como autoetnográfico, porque registra o encontro dos seus afetos, saberes e experimentos intelectuais incorporados com o dos outros do mundo. Com esse método de investigação, importa, para a pesquisa acadêmica, a corpo-política vivida.

Kilomba (op. cit.) apresenta seu uso da biografia/autobiografia na sua pesquisa como uma forma não só de problematizar a relação entre negritude e a universidade, mas também a relação com a teoria social que produz as condições para a experiência incorporada. Seu trabalho se organiza a partir de narrativas biográficas compartilhadas por mulheres negras, em entrevistas realizadas pela pesquisadora, onde elas falam sobre suas experiências de encontro e enfrentamento do racismo cotidiano. Essas vozes pessoais evocam a “impossibilidade de escapar do corpo e as suas construções racistas dentro da ‘máquina do saber’[teaching machine]” (SPIVAK apud KILOMBA, Id., p. 33) e dentro mesmo de diferentes mecanismos de produção de conhecimento. O racismo, por muitos anos, não esteve no radar das pesquisas acadêmicas, o que, segundo Kilomba, demonstra tanto uma percepção de desimportância do problema quanto um desprezo por aqueles que experimentam o racismo. Quando esses estudos aparecem, eles aparecem feitos por pesquisadores brancos - e as realidades e as experiências de corpos não-brancos são pensadas por corpos estrangeiros a essas realidades e experiências, corpos brancos que acessam o status de sujeito condutor de pesquisa. Desse modo, os corpos pretos (aqui também poderia ler-se corpos nas bordas da normalidade colonial) tornam-se

visíveis através do olhar e do vocabulário do sujeito *branco* descrevendo-nos: não são nem nossas palavras, nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que fantasmagoricamente representamos para a nação *branca* e seus *verdadeiros* cidadãos nacionais. (KILOMBA, Id., p. 39; a tradução é minha)

A proposta de sua pesquisa é, então, o de fazer uma mudança nesse paradigma de desprezo e sub-humanidade, promovendo essa entrada do corpo preto pesquisado no campo do corpo preto pesquisador. É abrindo o trabalho para as vozes de outras mulheres negras, junto com a dela, em suas experiências vividas de racismo, que ela faz com que sua investigação não foque na “construção dos sujeitos enquanto indivíduos”, mas sim “nas formas em que são possíveis para os indivíduos agirem enquanto sujeitos em suas realidades sociais” (Ibid, p. 39). Rasura-se a separação estanque entre pesquisador e pesquisado. A mudança permite ao mesmo tempo tornar audível os mecanismos de produção dos sujeitos e suas marcas coloniais, entender que possibilidades de ação dentro desse sistema podem ser tomadas imediatamente

e lembrar do mito da universalidade e das ficções em termos biológicos dos conceitos coloniais usados para interagir com o mundo - este último, permite desafiar o possível, permite se abrir à insurgência de novos possíveis.

No terreno da academia e do conhecimento organizado e institucional, a quebra do silêncio e possibilidade de produzir enunciados sedutores sobre a vida ligam-se à passagem de um lugar de objeto para o de sujeito na pesquisa acadêmica. A subjetividade é um estado de comunhão. Um indivíduo torna-se sujeito quando reconhece e tem reconhecido seu encontro com a comunidade em que vive (humanos e não-humanos que formam esse entorno). A ideia de sujeito se relaciona não com uma ideia de essência, mas de relação (Ibid.). A escrita e a fala de corpos colonizados, dentro da universidade, transformam-se em um lugar de performance do tornar-se sujeito, um espaço em que outros corpos habitantes das bordas da normalidade racial e de gênero podem ter suas subjetividades reconhecidas e valorizadas. Reconhecimento para posterior disputa dos campos de produção de conhecimento legítimos. Para Kilomba, “esse método de focar no sujeito não é uma forma privilegiada de pesquisa, mas um conceito necessário” (Ibid., p. 44; a tradução é minha), quando colocamos nossos corpos em pesquisa. E habitar a universidade diz respeito ao seguinte: é a partir do interior dos meios de produção de Verdade da colonialidade que é possível disputar a verdade. É com a gramática legitimada pelo regime colonial que somos capazes de articular nossas falas e entrar em embates com o colonizador. Não apenas no sentido de se fazer entender, mas também no entendimento de que falamos o mesmo idioma - estamos disputando com outros semelhantes. Assim, para falar é preciso habitar as palavras que já existem. Torcer os discursos que já são produzidos. Rasurar o texto e a voz para que seja possível devolver a mobilidade aos limites das palavras e dos corpos. Devolver a mobilidade aos limites do sistema-mundo. Usamos o mesmo idioma e as mesmas categorias de raça e gênero, por exemplo, cientes das suas problemáticas e dos rastros de violência que trazem consigo, entendendo que é possível produzir novos rastros - novas rasuras. Mas esse exercício não existe sem risco, sem perigo. Tornar-se o sujeito da enunciação abre possibilidades ao mesmo tempo que nos coloca em uma armadilha: como não nos aprisionarmos na contenção das palavras? Como deixá-las fluidas o suficiente para que sua marca no nosso corpo seja só uma marca e não o corpo? Produzir e reconhecer as nossas subjetividades passa por uma relação com as violências que atravessam nossos corpos. Descrevemos nossos sofrimentos, nossas perdas, e na descrição arriscamos sofrer de novo e perder de novo.

I lack imagination you say

No. I lack language.
 The language to clarify
 my resistance to the literate.
 Words are a war to me.
 They threaten my family.

To gain the word
 to describe the loss
 I risk losing everything.
 I may create a monster
 (ANZALDÚA, 1981, p.166)¹⁴

A escrita e a fala são gestos de “feitura de alma, de alquimia” (Ibid., p.169; a tradução é minha). Enquanto ferramentas que promovem a passagem da posição de objeto para sujeito - esta que nos permite negociar os termos da nossa permanência compulsória mas potencialmente temporária na ordem colonial-moderna - escrever e falar promove aproximações. Nos aproximamos de nós mesmas, quando imaginamos e enunciamos nossas subjetividades a partir da experiência vivida e incorporada; nos aproximamos dos outros do mundo, em especial aqueles que também foram exilados nas bordas da normalidade e destituídos de humanidade, mas também aqueles que habitam centros; nos aproximamos da dor da opressão, mas também dos sofrimentos que inegociavelmente participam dos encontros com os outros do mundo (que são sempre choque). Essas aproximações restauram laços comunitários que a colonialidade corrompe e ameaça. Laços até mesmo com os que habitam centros e com a dor, porque não é possível ter controle do com-tato e da contaminação - e é até melhor que não tenhamos.

Depois de descobrir o hipertireoidismo e encontrar o primeiro endócrino que me acompanhou, comecei uma jornada. O sofrimento que tinha aparecido como o abatimento dos primeiros sintomas e semanas mudou de forma. Desde o incômodo com os exames de sangue frequentes para acompanhar como meu corpo respondia à medicação que deveria normalizar o funcionamento da tireoide, até a relação conturbada com o uso de uma medicação diária e potencialmente sem fim. Agulhas e bloqueadores hormonais eram uma constante. O uso de bloqueador para a tireoide só pode ser feito por no máximo dois anos, por risco de problemas cardíacos - como o risco também sem o remédio. Riscos. O sofrimento também se dava por vias das incertezas do

¹⁴ “Me *falta* imaginação, você diz / Não. Me falta linguagem. / Linguagem para esclarecer / minha resistência ao alfabetizado / As palavras são uma guerra para mim. / Elas ameaçam minha família / Para ganhar a palavra / para descrever a perda / arrisco perder tudo. / Pode ser que eu crie um monstro”

processo: que tratamentos funcionariam? Chegando ao tempo máximo e com um resultado que não se sustentava, precisávamos que a minha tireoide funcionasse permanentemente num ritmo diferente do que ela mesma vinha propondo. Pedro Paulo, o endócrino da época, sugeriu “fazer um hipotireoidismo”. Fiz um tratamento com exposição a uma quantidade mínima de iodo radioativo na intenção de suspender o funcionamento da glândula. O que efetivamente funcionou, deixando o nível de produção de hormônio pela minha tireoide muito abaixo do normal. Passei a ter hipotireoidismo. Agora, o metabolismo era desacelerado. Mais sono, mais sensação de cansaço e um funcionamento mais lento do corpo. Essa dinâmica, como o risco de um infarto, não era interessante. Continuamos intervindo nesse funcionamento da glândula. Passei mais alguns anos e por mais alguns médicos até acertar uma dose de medicamento que repusesse os hormônios que a tireoide não produzia mais com eficiência.

Sentir dor

Inserindo este trabalho num quadro de produção teórica sobre os afetos e o giro afetivo que tem marcado as elaborações acadêmicas dos últimos anos, quero falar sobre o lugar da dor e do sofrimento no nosso imaginário e como esses dois afetos relacionam-se com os processos de silenciamento e ruptura do silêncio na colonialidade branco-hetero-cisgênera. O estudo dos afetos vem ocupando um lugar de maior destaque na universidade por um esgotamento das formas de enunciação da vida e dos saberes que a colonialidade propõe - exposto pela ascensão de uma reivindicação dos corpos colonizados de seu lugar de sujeito. Seguindo Fanon, Ana Kiffer (2021) sugere que é preciso fazer uma “radical revisão” dos conceitos que organizam essa relação. É importante

pensar na aliança incontornável entre vida psíquica e estruturas político-econômicas de subalternização dos corpos, mostrando que o ultrapassar de uma questão estrutural, como o racismo, e/ou o machismo, numa determinada sociedade, deixe de se localizar exclusivamente no âmbito das conquistas de direitos igualitários, para se reinserir também no âmbito das mudanças afetivas, onde se abre uma outra e imensa camada de questões. (p. 132)

Ficamos com a necessidade de ampliar a ideia de que o acesso à subjetividade só poderia ser garantido pela forma de enunciação do colonizador (campo dos direitos legislados e executados pelo Estado). Primeiro, porque a própria colonialidade se vale do campo afetivo e suas potencialidades para fazer a manutenção do controle sobre a vida e suas áreas. Os processos de silenciamento das próprias intuições e ideias estão intimamente ligados com

uma esfera afetiva e a recusa de diferentes afetos que são tidos como negativos - em especial, afetos que se ligam a uma desidentificação com a narrativa colonial do ser. Como acontece com a dor e o sofrimento, que são afetos da pausa e da sobrevivência, negativados pela narrativa colonial a fim de evitar a improdutibilidade assustadora para o sistema de produção capitalista e os perigos de solidariedade dos impulsos de sobrevivência. Aliado a isso, para pensarmos nossas possibilidades concretas de fala e transformação decolonial do mundo, é preciso adentrar o campo dos afetos com suas dimensões por vezes intangíveis e intraduzíveis - porque a entrega a essa impossibilidade de tradução para a linguagem binária colonial é um dos lugares desconhecidos de onde emergem novas formas de enunciar.

Atrelado a uma dimensão corporal indispensável (os corpos são os meios de circulação do afeto), o afeto na colonialidade do poder é apartado das formas legítimas de produção de conhecimento: na colonialidade, o saber é sempre racional e colocado em oposição binária excludente daquilo que é afetivo/emocional. A racionalidade se constitui como campo privilegiado (e exclusivo) de

construção de conhecimento, mas também [como] campo fundamental de constituição de um *em comum*, onde repousam os pactos civilizatórios e democráticos, os sistemas de vida político-subjetivos e o convite ou a inscrição que fazem as artes no seio da cultura (Ibid., p. 134).

Essa separação expõe uma negação fundamental para a continuação da colonialidade: o apagamento e perigo da corpo-política. Pensar e fazer o mundo reconhecendo o corpo e suas afetações como parte do processo de pensar e fazer, perturba os pilares da colonialidade. E essa negação se apresenta na subalternização do afeto como produtor de saberes pelos e dos corpos colonizados, sempre profundamente associados a sua dimensão corporal excluída por meio de ficções de verdade da sua razão anormal. Fingir o não-reconhecimento da participação do afeto na mundificação e organização social desse mundo retira os corpos colonizados desse jogo - ou pelo menos propõe e promove sua retirada. Recuperar incansavelmente essa relação é mais que um desejo, é uma necessidade de continuação da vida e das possibilidades de ação dos nossos corpos. Recuperar o reconhecimento e rasurar os significados atribuídos a esses afetos a fim de mitigar seus perigos.

Todo afeto está inserido num sistema de provocação e resposta próprio dos encontros da vida. Um corpo afetado reage ao que o atravessa e produz novas afetações, de uma forma que desordena a causalidade - uma vez que é impossível fixar um ponto de início de qualquer afeto, se ele é sempre duplamente provocação e resposta, e também impossível traduzi-lo em uma explicação racional necessária à causa e sua linearidade. O afeto seria sempre,

então, uma ação. Mas uma ação em termos diferentes daquele que opõe ação e inação. Se ele é sempre provocação e resposta, ele é sempre movimento, mesmo quando a percepção racional o descreve como pausa ou atraso. “Sob esse prisma, todo afeto é força de afetar, e a impressão de um corpo sobre outro, poderia dizer, vai criando essa espécie de atlas dos rastros afetivos dos múltiplos corpos, vivos e não-vivos num determinado tempo e lugar” (Ibid., p. 135). Importa pensar como a potência é ação, é ativa (masculina) e a dor é padecimento, é passiva (feminina) para rasurar essa divisão binária do movimento.

A modernidade/colonialidade tratou de tecer uma associação íntima entre ação e dominação: o movimento positivo é aquele que vai para frente, que mira no progresso e na evolução que, enquanto lugar supremo da jornada humana, deve ser imposto sobre todos os outros corpos do mundo. Nesse sentido, a conquista é aquilo que produz afetação. E uma vez que o afetado é sempre o passivo (o objeto) de uma equação binária, manter-se afastado da afetação é o objetivo máximo do pensamento colonizador. Ser afetado seria ser contaminado pelos outros do mundo, seria ter sua Humanidade ameaçada pelos seres menos evoluídos que devem ser conquistados para serem inseridos ou organizados na linha temporal evolutiva. Ser afetado, nessa lógica, está sempre ligado ao caos porque não obedece a ideia de contato ascética da cis-branquitude colonial. Contato onde não há contaminação, onde é possível não se manchar pelas experiências dos outros que são tidas como menos importantes; um contato delirante autopoietico, num mundo em que não é possível não se contaminar e menos ainda produzir sozinho (onde é impossível não haver com-tato). A ideia de afeto na lógica moderna colonial fica presa nessa desorganização visceral como estratégia de desligamento do colonizador de sua dimensão não-racional, de sua parte na troca afetiva: “inimiga da ordem, ser visceral ou passional mostra que o outro, quando me afeta, ele é, ainda assim, causador e responsável por essa desorganização” (Ibid., p. 138). Nega-se o afeto: como seria possível justificar um domínio legítimo sobre o outro se o outro me contamina tanto quanto eu a ele? Mas a negação acontece ainda em relação à visceralidade assumida do gesto conquistador.

Por um lado, a visceralidade é valorizada enquanto afeto que conquista, age e domina. E, por outro lado, ela é atormentada pelo risco de sua própria passionalidade, marca da esfera perturbadora e indesejada de qualquer afeto que possa existir no e pelo outro. Esse desacordo primordial está no cerne da organização afetiva do homem [cis] branco. Ele não é simples, tampouco evidente. Já que insere a própria clivagem como relação primeva desse homem para com o mundo dos afetos.

Sentir é, desde o início, o problema do homem [cis] branco.
(Ibid., p. 139)

É na tentativa de escapar dessa contradição que aproxima os corpos, que a racionalidade colonial se intensifica. A conquista tem a ver com imposição e repetição. Sempre no jogo da linguagem é preciso haver sedução, e no julgo colonial não seria diferente: é possível criar com a performance discursiva da colonialidade um visceral organizado e ativo (que nega a própria visceralidade ao mesmo tempo que a admite) e um visceral caótico e passivo (que sempre se reconhece como visceral e que atrai a qualidade *visceral* de qualquer ação por qualquer corpo para o corpo colonizado). É impossível fugir do afeto e da transformação, mas é possível negar os seus efeitos e convencer os demais a sua volta de que esses efeitos estão em outro lugar (porque não é possível sumir com eles, uma vez que na teia dos afetos todo corpo sabe que é afetado). Como parte de um projeto de descolonização dos corpos e seus saberes, é preciso rasurar esse modelo e essa separação. Há de se borrar o duo ativo/passivo. Para isso, talvez seja preciso, além de entender como a separação é produzida, perturbar o passivo-negativo da dor e do sofrimento, por exemplo, em seu entendimento enquanto afetos improdutivos e impotentes. E essa estratégia não é uma novidade. É preciso darmos atenção a ela. Já faz tempo que a “experiência subalterna [burla] a fúria dominadora da ação através da preguiça, do gingado, da malandragem” (Ibid., p. 142), da trapaça e da sedução.

A dor e o sofrimento são delimitadores do corpo. É através das experiências de dor que é possível traçar limites, tanto pela percepção física do que é o meu corpo e o corpo do outro (batemos o pé na quina de um móvel) quanto pelo entendimento dos gestos que não queremos repetidos sobre nossos corpos e subjetividades (porque o positivo do sofrimento não é permanecer no sofrimento, mas sim sua potencialidade transformadora). Esses afetos são experiências comuns, mas a divisão ativo-promotor da dor/passivo-vítima da dor coloca a dor no corpo colonizado e fantasia esse como o corpo próprio da dor. É como se esses afetos constituíssem os limites apenas destes corpos. E essa divisão é um aprisionamento. Passamos a acreditar que a ferida é o lugar de onde conseguimos enunciar nossas subjetividades. Ficamos presas aos modos de enunciação sofridos que a colonialidade sugere como nossos. Mas não só: ficamos, para nós, com uma dor passiva, que nega sua potencialidade mundificadora e que propõe o silêncio como sua “expressão mais digna” e exclui de si “sua capacidade de afetar, ocupar, habitar, contaminar, escrever e contagiar um conjunto imenso, o maior deles, de corpos impróprios” (Ibid., p. 148). Rasurar o *passivo* da dor é produzir uma fala a partir da experiência dolorida e recolocar a dor em com-tato com sua qualidade de afeto transformador - agente, ativo,

onde passividade e agência não se contrapõem até a inexistência. Ficamos, então, com duas necessidades: poder enunciar nossos eus a partir de outras experiências afetivas que não a do sofrimento; e rasurar o sofrimento para que seja possível enunciar nossos eus a partir também do sofrimento, mas um que não seja improdutivo, sujo, imóvel e impotente.

É possível se relacionar com o sofrimento em sua dimensão produtiva da vida. Sem se dedicar a dor como lugar de excelência do corpo violentado pela colonialidade, mas entendendo que esse corpo passa por processos de dor específicos e coloniais, conseguimos vislumbrar outras possibilidades para esse afeto. Há de ser possível acessar uma função da dor que é “antes de mais nada ligada à delimitação e contorno de um corpo-território: físico, psíquico e sempre comum” (Ibid., p. 144). Uma dor delimitadora do corpo que faz a corpo-política. Assim, comprometer-se com trazer os afetos para o campo da produção de conhecimento no interior da universidade/da formalidade se configura também como um compromisso de buscar estabelecer uma outra relação com a dor e o sofrimento. Uma relação que leva em conta o perigo de tentar habitar os centros: é preciso guardar os segredos dos nossos conhecimentos para mover os limites da colonialidade. bell hooks fala de como nossos corpos incorporam palavras de luta e de dor e que quando nossos discursos são proferidos, “é possível ouvir a dor e a emoção contida dentro da sua condição de corpo quebrado: o quebrado, ela sugere, de *ainda* ser excluída de lugares onde acabamos de ‘chegar’ e onde mal conseguimos ‘ficar’” (KILOMBA, op. cit., p. 31; a tradução é minha). É preciso rasurar o *ainda*. O desejo de habitar completamente esse lugar que é o dentro da colonialidade é um que só pode ser realizado às custas de cortes na própria carne. A dor do não-pertencimento é uma que pode ser bem recebida quando permitimos que o sofrimento seja também positivo: sentir o não-cabimento na racionalidade colonial é uma potencialidade, não uma derrota. Uma outra relação com a dor rompe com o desejo de inclusão, quando rasuramos os limites desses “lugares onde acabamos de chegar e mal conseguimos ficar”. O sofrimento de não cabermos no dentro da colonialidade nos faz perceber nossos corpos do *entre*. Da experiência do sofrimento da exclusão de um imaginário de Verdade e racionalidade binária, é possível redescobrir e se encontrar com saberes do fora e do *entre*.

Se a margem é “um ‘espaço de abertura radical’ (hooks, 1989, p. 149) e criatividade, onde novos discursos críticos são produzidos” (Ibid., p. 36; a tradução é minha). Se a dor da opressão já é uma ferida aberta e não nos resta outra opção que não criar uma relação com essa dor. Parece que o corpo marginalizado tem uma potencialidade para o estabelecimento de uma relação rasurada com a dor em geral: “a margem é um lugar que nutre nossas

capacidades de resistir à opressão, de transformar e de imaginar novos mundos e novos discursos” (Ibid., p. 36; a tradução é minha). Porque a dor não é um dado da marginalidade. O afeto da dor é um dado da vida. E uma outra relação com ela pode nos abrir, inclusive, para uma outra possibilidade de resistência à opressão e transformação das condições de vida e habitação do mundo pelos nossos corpos. Enfrentamos, é claro, o perigo de romantizar a dor, como o de romantizar a marginalização e a exclusão, como os únicos lugares a partir dos quais o novo pode surgir. Mas a dor é algo constitutivo do sujeito e a margem é a condição para gestos de resistência e provocação dos limites do centro. A questão é olhar para o corpo marginalizado e dolorido não como a salvação, mas como terreno de possibilidades - porque são esses os nossos corpos e porque eles são de fato prenhes de possibilidades e aberturas. Afinal, “um profundo niilismo e destruição nos penetraria se considerássemos a margem apenas como uma marca da ruína ou do silenciamento [speechlessness] em vez de um lugar de possibilidades” (Ibid., p. 36; a tradução é minha).

Entrar na dor

As cobras, num geral, trocam de pele porque crescem. A camada mais exterior dos seus corpos não acompanha seu crescimento e à medida que se alimentam e aumentam de tamanho, as cobras deixam suas peles para trás. O envelhecimento dos tecidos humanos também é acompanhado de um processo de renovação. À medida em que novas células são produzidas, as mais velhas morrem. Essa renovação celular gera, com o tempo, uma substituição completa das células que uma vez formaram o corpo. O corpo hoje não é o mesmo de anos atrás. Os humanos, como as cobras, trocam de pele. As cobras não têm pálpebras e a proteção das suas retinas é feita pela mesma pele que cobre todo o corpo. No processo de muda, quando a pele solta, a visão das cobras fica turva. Não é possível enxergar propriamente, há confusão e perigo, as cobras ficam ariscas. Elas não tentam impedir a muda da pele, elas ficam ariscas. Quando a pele velha é deixada para trás, a visão clara retorna. E sem essa troca, não seria possível continuar a vida. A cobra morreria sufocada no seu corpo imutável. Os episódios de perturbação e risco são inevitáveis. Os seres humanos têm pálpebras e seu processo de troca de pele parece não provocar a mesma desorientação. Mas nos desorientamos e encontramos com o imprevisível e assustador a todo momento. E tentamos impedir a muda.

com seus não-olhos
chorando vermelho

corte na terra
no sentido do chão

(o que??)
vem vindo
serpenteando
subindo o morro

a cura
pra mordida
da cobra é
a mordida
da cobra

com seus não-olhos
secos e turvos
a montanha arisca
troca de pele

na terra
dançam
úmidos, os corpos
ao som de
chocalhos

Preciso encontrar, no caminho desta escrita, com uma divindade que não só me ajuda a lidar com a rasura da binariedade colonial, mas também com a transformação da nossa relação com o que percebemos como sofrimento. Coatlicue é uma deusa que representa o encontro de forças tidas como opostas. Ela é uma deusa da terra, úmida e profunda. Sua representação é muitas vezes feita por um corpo humano com duas cabeças de cobra no lugar da cabeça de gente e uma coleção de corpos de cobra no lugar das mãos e dos pés: encontram-se humano e bicho (sujeito e sujeito impossível). Ainda, costuma-se ver pendurado em seu pescoço um colar que carrega uma caveira com olhos vivos em suas órbitas oculares e em seu cinto uma caveira sem olhos: encontram-se vida e morte, visão clara e nebulosa. Coatlicue é uma deusa do nascimento e da morte, que dá e tira a vida. Ela representa simultaneamente “dualidade na vida, uma síntese da dualidade e uma terceira perspectiva - algo além da mera dualidade ou da síntese da dualidade” (ANZALDÚA, 1987, p. 46; a tradução é minha). Coatlicue, em sua relação com a morte, é uma divindade que traz o sofrimento. Ela desacelera o tempo do Humano, com uma doença ou um mal-estar, por exemplo, com uma disfunção da tireoide ou desencontro com a lógica binária de gênero. Coatlicue interrompe o fluxo desatento da vida, porque nos alinhamos a ele e esquecemos de participar dele. Sem atenção, não é possível participar da vida, porque não é possível perceber a sua feitura. Ela “é uma ruptura em nosso mundo cotidiano [...] ela se abre e nos engole, puxando-nos para o submundo onde a alma reside, nos permitindo habitar a escuridão” (Ibid., p. 46; a tradução é minha). É ela que tudo devora e a tudo dá luz. Quando mergulhamos em sua escuridão - e no sofrimento inevitável dos processos de vida - podemos descansar, podemos sonhar, podemos dar atenção à rasura do corpo e das palavras. Coatlicue nos lembra de não ignorar a morte, sem a qual a vida não seria possível, a dor, sem a qual o prazer não seria possível, a escuridão, sem a qual a luz não seria possível. E ela também nos convida a questionar porque automaticamente ordeno essas orações como o *elemento negativo, sem o qual o positivo não seria possível*. Negativo e positivo rasurados. Coatlicue é “uma voz no limite das coisas” (Ibid., p. 50; a tradução é minha). Ela é a borda onde a anormalidade reside.

Anzaldúa (Id.) conta que quando seu pai morreu, sua mãe cobriu os espelhos da casa. Conscientemente ou não, o gesto evitava a função de passagem do espelho, por onde os filhos poderiam seguir o pai “até o lugar onde os mortos vivem” (p. 42; a tradução é minha). O espelho, como a escrita, é um objeto que produz reflexo e passagem. É possível ver a nós mesmas, perceber outras presenças que estão fora do alcance do nosso olhar sempre direcionado

à frente dos olhos e é possível dar passagem a novos e inesperados encontros e com-tatos. No espelho da escrita

vemos e somos vistas. Sujeito e objeto, eu e ela. Os olhos prendem o objeto de sua mirada, o analisa, o julga. Uma olhada pode nos congelar no lugar; pode nos 'possuir'. Pode levantar uma barreira contra o mundo. Mas numa olhada também reside a consciência, o conhecimento. Esses aspectos aparentemente contraditórios [...] são simbolizados pelo aspecto subterrâneo de *Coatlicue* (Ibid., p. 42; a tradução é minha).

No espelho e na escrita está a possibilidade de trânsito entre objeto e sujeito. Mas essa passagem talvez só seja possível ou alcance novas (outras) potencialidades quando estabelecemos uma relação ativa com as dores que esse processo suscitará: é preciso reconhecer-se objetificada para reivindicar um lugar de sujeito. Assim como é preciso dar-se ao sofrimento do imprevisível e arrebatador que pode “nos possuir” numa olhada para o mistério do que somos - fora ou nos entremeios do duo objeto-sujeito. Fugimos dessa realidade e da realidade da desidentificação com o lugar do sujeito e nos enterramos em hábitos repetitivos viciantes “atividades repetitivas compulsivas” que capturam nossa atenção; vícios que nos impedem de “ver” (Ibid., p. 45; a tradução é minha). Mas Anzaldúa não propõe que o vício ou outro mecanismo de fuga temporária do sofrimento seja em si negativo ou condenável. A questão que fica é que quando ele permanece, como tudo que permanece e não se move, ficamos presas. “Nós precisamos ser paralisadas. Experiências ou condições passadas criaram essa necessidade. Essa pausa é um mecanismo de sobrevivência, mas um mecanismo que deve desaparecer quando não é mais necessário, se queremos que um crescimento aconteça” (Ibid., p. 46; a tradução é minha). Coatlicue controla esse tempo de atraso e pausa. Para assimilar as experiências vividas e processar as mudanças é preciso tempo. Independente dessas experiências e mudanças serem entendidas como positivas ou negativas, o tempo é um fator inegociável. Se não nos damos o tempo, Coatlicue nos adoece, fazendo com que o freio seja obrigatoriamente acionado. “Venha cobrinha verde. Que a ferida causada pela cobra seja curada pela cobra” (Ibid., p. 46; a tradução é minha). Esse tempo de afastamento e atraso, de lentidão e passividade, é o momento em que a alma aprofunda seu fazimento de si. Esse é o momento em que conseguimos elaborar nossas subjetividades com e apesar do peso da violência colonial sobre nossos corpos. E a proposta de relação com o sofrimento em Anzaldúa fica evidente: enquanto dimensão inevitável da vida (seja pela ação colonial, seja pela imprevisibilidade arrebatadora dos encontros com os outros do mundo) o sofrimento e o tempo de processá-lo deve ser

devidamente cultivado e respeitado, e deve ser móvel: é fundamental descer ao submundo de Coatlicue e subir novamente para a superfície.

Frozen in stasis, she perceives a slight
movement - a thousand slithering serpent hairs,
Coatlicue. It is activity (not immobility) at its
most dynamic stage, but it is an underground
movement requiring all her energy. It brooks no
interference from the conscious mind¹⁵
(Ibid., p. 47)

A passividade da modernidade-colonial capitalista é improdutiva para os propósitos de exploração da força de trabalho dos corpos do mundo. A passividade de Coatlicue não é improdutiva, sequer é imóvel. Seu dinamismo e participação nos processos de transformação da alma/sujeito/corpo desafia a lógica Ocidental: *congelada em seu estado mais dinâmico*. Essa passividade, esse recolhimento no sofrimento e acolhimento da dor, esse respeito pelo próprio tempo e pelos afetos que encontram com o corpo, nos abrem para possibilidades de produção do mundo que rompem com a colonialidade. É possível, através desse processo, retomar laços perdidos consigo e, concomitantemente, com outros. Mais uma vez, uma contradição: fugimos, com medo, da desidentificação, pela ideia de rompimento de laços comunitários, mas é justamente perturbar a conexão com o sujeito colonial que permite uma restauração e uma nova feitura de laços que a colonialidade impede de efetivamente se consolidarem.

Eu desço para *miktlán*, o submundo. No “lugar dos mortos” eu afundo, cada vez mais fundo. Quando chego no chão, alguma coisa me força a levantar, andar até o espelho, confrontar o rosto no espelho. Mas firmo meus calcanhares e resisto. Não quero ver o que está atrás dos olhos de Coatlicue, suas órbitas ocas. Não consigo confrontá-la cara a cara; preciso tomar pequenos goles de seu rosto pelos cantos dos meus olhos, tirar o gelo uma lasca de cada vez.

Atrás da máscara de gelo vejo meus próprios olhos. Eles não olharão para mim. *Miro que estoy encabronada, miro la resistencia* - resistência ao saber, ao desapego, àquele oceano profundo onde uma vez mergulhei na morte. Tenho medo de me afogar. Resistência ao sexo, ao toque íntimo, à abertura para o outro-alienígena, onde estou fora de controle, fora do meu estado de atenção. O resultado desconhecido do outro

¹⁵ “Congelada, estática, ela percebe um leve / movimento - mil pêlos de serpente rastejantes, / *Coatlicue*. É atividade (não imobilidade) no seu / mais dinâmico estágio, mas é um movimento / subterrâneo que demanda toda sua energia. Sem tolerar nenhuma / interferência da mente consciente”

lado, as rédeas caindo e os cavalos mergulhando cegamente no caminho em ruínas que beira a beira do penhasco, caindo em sua queda de mil pés. (Ibid., p. 48; a tradução é minha)

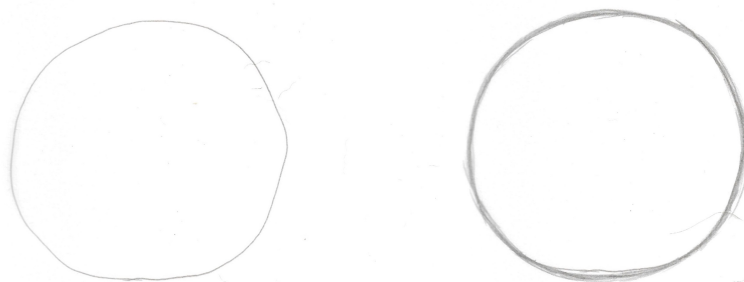
O processo de produção de saberes à contra-pelo da racionalidade colonial significará um sofrimento. É impossível produzir outros saberes, conectar-se com eles e não se conectar com a dor da sua negação por essa racionalidade. Mas é o engajamento com essa corpo-política do conhecimento que abre espaço para outras enunciações do mundo e habilita os corpos colonizados a disputarem o controle dos próprios corpos e das próprias relações. É com gestos de rasura do afeto da dor e do próprio lugar do afeto na produção de conhecimento que disputamos os limites criados pela colonialidade. É uma relação de desconhecimento, de falta de intimidade com o medo, a dor, o sofrimento que sugere a fixidez, a petrificação, que desincentiva o cruzamento dos limites do sujeito colonial, que faz com que, uma vez entrando nesse sofrimento (entrada inevitável, novamente, considerando tanto a colonialidade quanto as surpresas da vida), não consigamos sair dele.

Anzaldúa, no começo dos anos 80 escreve uma carta: “Speaking in Tongues: a letter to third world women writers”. Sobre o exercício da escrita, ela diz: “eu queria chamar os perigos [de escrever] de ‘obstáculos’, mas isso seria uma mentira. Não é possível *transcender* os perigos, não é possível passar por cima deles. Nós temos que atravessá-los e torcer para não ter que repetir a performance” (ANZALDÚA, 1981, p.165; a tradução é minha). Aqui está o convite para ficar com o problema da escrita e da fala. É impossível imaginar, hoje, uma superação das amarras que produzem efetivamente o silenciamento de corpos anormais. A extensão da colonialidade na organização das nossas vidas é muito mais profunda e complexa do que uma fantasia de “transcendência” possa oferecer agora. Não é possível falar fora do registro do sujeito e o lugar do sujeito é marcado pelas violências coloniais e a separação excludente do mundo. Resta a possibilidade de rasurar essa posição. Resta contestar esse desejo de não se relacionar com o sofrimento e imaginar que seja possível produzir essa rasura e outras formas de vida e com-viência sem ficar com esses problemas. Resta “torcer para não ter que repetir a performance”, ainda que saibamos que não é possível não repetir alguma coisa. Fazer entoar a voz, para corpos como os nossos, sempre partirá da dor e da doença. Para perceber o meu corpo e a minha garganta e descobrir as possibilidades de usá-los, foi preciso me descobrir doente. Foi preciso me dar à desaceleração e à dor do processo. À sonolência com que, todas as manhãs, ao acordar, 30 minutos antes, pelo menos, da minha primeira refeição do dia, tomo 125mcg de

levotiroxina sódica. Um comprimido muito pequeno, que coloco sobre a língua entre o sono e o acordar, antes de efetivamente levantar para o dia. Hoje, diariamente, rasuro meu corpo.

Interlúdio: Rasura

A rasura é uma inscrição de novos riscos sobre um terreno já riscado. Uma palavra escrita errada, um traço feito numa direção diferente da desejada num desenho. Um círculo que passa a parecer mais com um círculo depois de alguns rabiscos pra acertar o movimento da forma feita à mão livre.



Uma inscrição que talvez não seja feita sobre um corpo errado, mas sobre um corpo que precisava de mudança para continuar se movimentando. Ou para ter marcado em si os novos sentidos que adquiriu no caminho até o agora. O importante, pensando em erro ou não, é levar em conta o tempo da rasura. Ela só pode ser, se seu passado está presente. No dicionário, rasura significa “risco ou raspagem feito na parte escrita de um texto, documento etc., para tornar inválidas ou ilegíveis palavras ali contidas, ou substituí-las por outras”. O corpo que existia antes da transformação realizada pela rasura é parte do novo corpo: nada está intacto e nada existe sem história. Todo corpo que forma o mundo passa por processos de transformação que, aqui, entendo como rasura. Toda pedra passa por erosão, todo ser vivo evoluiu e sofreu mutação, toda subjetividade se ajusta ou se revolta ao longo da vida. Os processos de subjetivação não são uma concessão ou uma rebeldia diante da normatividade? Se cedo ou brigo, realizo uma rasura: meu corpo, não neutro, já formado pelos encontros que o produziu orgânica e socialmente, é transformado pela minha agência: a rasura é uma repetição que se espirala (talvez vista de cima, nos círculos para dar mais cara de círculo ao desenho).

Tudo já está dito e já está escrito, nossas intervenções na direção de outros possíveis acontecem sobre essa gramática, sobre esse mapa, sobre o possível que nos foi entregue. Esse trabalho é escrito na certeza de que precisamos de outros imaginários para continuar habitando e com-versando com o corpo da t/Terra e com os outros que nos fazem companhia nele. Fico com a

rasura como uma deformação das palavras e dos corpos. Rasuramos a binariedade de gênero em suas expressões cotidianas: os afetos, as identidades, os nomes próprios e os corpos (todos entrelaçados numa briga constante para se submeter ou subverter a lógica binária do pensamento Ocidental). Não acredito que se habite o mundo sem rasurá-lo e certamente não continuaremos habitando-o sem percebermos essa rasura e agirmos a partir dessa atenção¹⁶. São os encontros com e da vida que nos dão os riscos para a rasura. O terreno para construção de um outro imaginário já está traçado, é preciso construir sobre ele.

O conceito de rasura que mobilizo aqui aparece primeiro como experiência. Antes de elaborar teoricamente sobre isso, me percebi rasurando meu corpo. Quando a disfunção da tireoide chega aos 14 anos, vem com ela a necessidade de destruição da glândula e uma posterior e constante reposição hormonal. É na experimentação desse adoecimento e cura que efetivamente descubro a transformação do meu corpo como uma transformação passível de intervenção. Nos primeiros anos de com-vivência com essa condição de saúde, resisti fortemente ao uso dos remédios que meu corpo pedia. Assumir a rasura é rejeitar a ficção essencialista da normatividade: não havia corpo intocado e pré-rasura que estivesse sendo só então transformado pela minha agência, só havia rasura. A fim de dar ar de conceito à esse saber experimentado, com-verso com alguns pensadores que me ajudam a localizar a pesquisa em diálogo com a universidade. Mas é importante destacar que essa operação não é realizada com o objetivo de inserir inteiramente a pesquisa e a produção de conhecimento que a envolve na academia. O desejo é de colocar a ideia de rasura *entre* a experimentação pessoal e o saber acadêmico, *entre* o fora e o dentro da academia¹⁷. Não existe, neste trabalho, uma vontade de que esse conhecimento adentre inteiramente esse lugar porque sua potencialidade criativa está em escapar do conhecimento formal e seus monumentos.

Para a organização de um conceito

Ao questionar os usos possíveis da identidade, Hall (2009) recupera o pensamento de Derrida, e coloca a ideia de rasura para jogo. Certos conceitos do léxico das identidades são colocados “sob rasura”: os conceitos ainda que não sirvam mais inteiramente, não podem por algum motivo serem substituídos

¹⁶ Dar atenção à rasura é pra onde o trabalho se encaminha como proposta de ação.

¹⁷ Poderia mesmo chamar Derrida (1981) e a a ideia de um pensamento no limite, que é apresentado na sequência do texto. A rasura é em si uma com-versa com e uma negação do espaço em que se insere. Aquilo riscado continua a ser visível, não como uma reclamação do passado, mas como uma presença que abre o presente à transformação, à instabilidade criativa e ao imprevisível.

por outros, e ficam, assim, sendo usados com a constante lembrança de sua atual insuficiência¹⁸. Os desejos daqueles que usam desses conceitos mudaram e é preciso que a linguagem mude junto, para acompanhar os novos rumos dos mundos que se produzem na mudança. Mas as transformações não podem (e nem deveriam tentar, diria eu) apagar a sua história, ocultando seu caráter transformador/transformado. Caso o façam, caímos em discursos essencialistas e totalitários, duros em sua impossibilidade de mudar novamente e continuar a contribuir e alinhar-se com as teias da vida.

Temos, então, para pensar a rasura, uma comparação com o que Derrida chama de “pensar no limite” ou “no intervalo”: a rasura que cancela e deixa ver o corpo rasurado é como uma escrita dupla, “deslocada e deslocadora, [com a qual] devemos também marcar o intervalo que torna baixo aquilo que era alto [...] e a emergência repentina de um novo ‘conceito’ que não se deixa mais - que jamais se deixou - subsumir pelo regime anterior” (DERRIDA apud HALL, 2009, p. 104). A rasura, quando não se deixa subsumir pelo regime anterior, não necessariamente marca um gesto de revolução subversiva da norma, mas torna visível o caráter *em transformação* do mundo e das relações que o formam. Não subsumir à normatividade não se trata de esquecê-la. Vejo que essa rasura como pensamento no limite deve estar mais preocupada com se manter aberta ao imprevisível, ao ainda-possível que pode estar por vir. Derrida (2001) propõe uma rasura “que permite ler aquilo que oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora” (p. 12). A operação da rasura sobre a qual reflito neste trabalho é uma que leva em conta sua violência transformadora e história violenta. Ela ilumina uma abertura que entende o lugar de certa com-versa com a normatividade, porque depende dos limites da linguagem que a produz para pôr em cheque sua permanência e imutabilidade. Como a desconstrução derridiana, rasuramos corpos que habitam esse mundo endurecido do pensamento binário Ocidental e que dependem dele para existir e mudar. A construção de novos mundos só acontece na destruição dos monumentos normativos e criação de imaginações a partir do terreno de destroços deixado pelo processo. Quando desconstrói a filosofia¹⁹, Derrida se compromete com os limites do discurso, pensando suas palavras (formações e usos) de dentro do discurso, enquanto determina, a partir de um

¹⁸ Aqui poderíamos pensar nas ideias de “homem” e “mulher” que permanecem sendo acionadas por pessoas trans. Ou mesmo a ideia de binariedade e a paradoxal construção de uma não-binariedade, que só pode existir em contraposição binária ao termo primeiro.

¹⁹ Que para nós pode ser entendida como a organização do pensamento binário Ocidental e sua hipervalorização da racionalidade.

certo exterior, por [ele] inqualificável, inominável [...] aquilo de que essa história foi capaz - ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada - de dissimular ou interditar. Nesse momento, produz-se - por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia (quer dizer do Ocidente) - um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer. Escrita de si interessada que permite ler os filosofemas - e, conseqüentemente, todos os textos que pertencem à nossa cultura - como espécies de sintomas [...] de alguma coisa que *não pôde se apresentar* na história da filosofia, e que, de resto, não está presente *em lugar algum*, pois que se trata, em tudo isso, de colocar em questão essa determinação primordial do sentido do ser como presença (Ibid., p. 13)

A desconstrução identifica o que não é mas que pode *vir a ser*, enquanto novas e inventivas construções se erguem. É nesse sentido que ela se relaciona e contribui com o pensamento de rasura que sugiro aqui: temos uma com-versa imprevisível com e contra a normatividade. A desconstrução proposta por Derrida e as ideias de desconstrução da binariedade do pensamento Ocidental que permeiam este trabalho, em especial à desconstrução da binariedade de gênero, parece fundamentalmente ligada à rasura. A rasura é um convite para o indeterminado, o que ainda-está-por-*vir*.

Os gestos de rasura investigados nesta pesquisa podem ser, por alguns, considerados como parte de um projeto revolucionário de desconstrução dos gêneros binários, mas eles são, antes de mais nada, e talvez principalmente, gestos de produção da vida semelhantes às rasuras que produzem as normas - e as novas normas, que se estabelecem à partir das desejadas revoluções. A desconstrução e rasura não aparecem necessariamente como uma revolução ou um abandono do velho pelo novo. É preciso ficar com o limite: tomamos sempre emprestadas as estruturas ou mesmo os escombros do pensamento binário Ocidental. A linguagem que usamos e as que podemos vir a usar para mediar nossa relação com o mundo, sempre serão linguagens que excluem as possibilidades fugidias da vida, para encarcerar em si sentidos - seria impossível com-*versar* se todo signo significasse tudo. E elas estarão sempre comprometidas com um conjunto de regras que estabelecem uma normatividade, ainda que ela venha a ser uma normatividade nova. Hoje, temos impregnada em nossas línguas, uma relação com a normatividade binária (cis-heterossexual) e branca que produz as relações com nossos outros. O pensamento no limite dessa linguagem é a abertura da rasura: “pelo trabalho que se faz de um lado e de outro do limite, o campo interior se modifica e

produz-se uma transgressão que, por consequência, *não está presente em lugar algum como fato consumado*” (Ibid., p. 19; o grifo é meu). A operação é a de manter o limite sempre em movimento, para que as palavras e corpos ganhem uma instabilidade necessária. A rasura opera cancelando limites e desenhando novos limites.

a língua cansada
de dizer:
agora passaram do limite

língua tremendo
ao dizer:
quantos limites
podem ser ultrapassados?

língua querendo
dizer:
quando vamos
ultrapassar os
limites?

(BEVACQUA, 2021)

A rasura está no *limite* dessa poesia de Meliny Bevacqua. No limite como fronteira que se deve cruzar, na ida e na volta. Limite que o silenciamento e a castração colonial apresentam como proteção sempre necessária contra o caos inimigo. Passar dos limites no limite entre ser uma coisa segura e uma violência; entre ser e não ser. Quando entramos e saímos do inteligível, ganhamos e perdemos uma humanidade sempre em negociação para corpos não-normativos. A rasura desse texto testa os limites das palavras e como eles se borram, se movem, se comprometem. A rasura do texto é a mesma rasura do corpo. É a rasura da língua que segura o comprimido de levotiroxina sódica que tomo todas as manhãs. O encontro das línguas (língua-corpo e língua-palavra) riscam e deixam ver o que venho tentando organizar aqui como rasura em diálogo com Derrida: pontos onde corpo e palavra encontram e perturbam seus limites.

A língua que cansa, que treme, que quer, desce até o pescoço. E eu ainda tinha que cuidar da garganta. Na jornada com a disfunção da tireoide, eu descobri pela primeira vez a rasura do meu corpo sendo feita por mim. Uma, que era um modo de relação comigo e com meu corpo, um modo de continuação ou descontinuação da vida. Depois de “fazer um hipotireoidismo”, o corpo tornou-se moldável. Aos 23 anos decidi começar um processo de hormonização como acessório das minhas experimentações enquanto uma pessoa trans. Já entendia

a rasura como uma forma de transformação dos eus e outros do mundo em suas diversas camadas e modos de existir e se relacionar. A rasura como modo de vida. Mas, no meu horizonte, ela nunca deixou de ser um gesto de modificação corporal que me lançava ao desconhecido. Os dois processos de harmonização que estão hoje em andamento não veem, necessariamente, um final. Eles são uma experimentação e abertura radical ao presente. É preciso estar sempre prestando atenção em como meu corpo interage com as intervenções que proponho, pois a qualquer momento ele pode e tem dado uma resposta diferente da que dava antes; ele rasura de volta.

Aqui, poderíamos cair no perigo de atribuir um significado negativo à rasura: quando promovo uma modificação, perturbo a natureza das coisas e acabo tendo que lidar com a consequência dessa invasão ao corpo intocado. Acontece que o corpo não-modificado não existe. Toda produção dos sujeitos e dos corpos é uma produção. O momento pré-rasura é uma invenção do pensamento binário Ocidental em sua busca missionária pela Verdade e a estabilidade dos sentidos. Do mesmo modo que “a escrita não começa” (Ibid., p. 20), a rasura não começa. Ela é a produção em si dos sujeitos e dos corpos, ela segue outras rasuras. Quando precisamos nos dar à modificar as formas do mundo que não deixam a vida ter vazão, que produzem dinâmicas sociais de profunda desigualdade e doença, que organizam e separam os corpos de forma segregacionista, precisamos modificar rasuras. A rasura é o modo de operação da vida e, por isso mesmo, é a linguagem tanto da repetição, quanto da transformação. Ela é o que Tsing (2022) chama de perturbação, quando diz que “perturbações seguem outras perturbações”. Toda paisagem é perturbada; todo corpo é rasurado. Pensar na rasura, como na perturbação, “não a encerra, mas a abre, permitindo-nos investigar as dinâmicas da paisagem [e dos corpos]. Se a perturbação é sustentável ou insustentável é uma questão que só pode ser resolvida por meio do que ela suscita: a renovação das assembleias” (p. 238), a renovação e transformação dos encontros, das relações e das com-versas.

O lançamento ao desconhecido perturbador é o que mais interessa a esta pesquisa. A rasura como uma lembrança e um convite para estarmos sempre entregues à mudança e ao movimento, sempre atentas às palavras e ao corpo. Sugiro pensarmos a possibilidade de resistência e subversão de valores normativos como uma face dessa rasura que talvez se apresente neste trabalho nos diálogos que tecemos, mas que não é o seu foco. O pensamento rasurado que proponho aqui diz respeito às relações sempre contaminadoras que estabelecemos com os outros do mundo nas com-versas mundificadoras. É o pensamento no limite: a transgressão é inevitável, mas ela não é tudo que há no movimento, mesmo porque por vezes as com-versas acontecem fora dos limites

da razão. A rasura é um *modo de ação* que diz respeito a saberes compartilhados com outros seres do mundo, saberes que escapam a racionalidade ocidental e que dizem respeito à relacionalidade e à contaminação. A rasura se aproxima do que Mahmood (2019) chama de agência nas suas reflexões sobre gênero e sujeitos liberatórios no contexto islâmico:

o sujeito político normativo da teoria feminista pós-estruturalista aparece frequentemente como um sujeito liberatório, cuja agência é conceitualizada sobre o modelo binário da subordinação e subversão. Este pensamento, portanto, elude as dimensões da ação humana cujo estatuto ético e político não se enquadra na lógica da repressão e resistência. De forma a poder captar estes modos de ação devidos a outras racionalidades e histórias, proponho que é fundamental descolar a noção de agência dos objetivos da política progressista (p. 146)

A rasura é uma ação que diz respeito à produção de saberes e mundos, que é compartilhada por humanos e não-humanos e que precisa ser percebida enquanto gesto que existe dentro e fora de esferas políticas progressistas. Ela é um convite a ficarmos com o paradoxo que ela mesma propõe: a com-vivência de termos que se anulam, quando interagimos com eles a partir de uma percepção linear e destrutiva do tempo, mas que efetivamente com-vivem quando abrimos nossas percepção para notar outras teias temporais. O passado das palavras e dos corpos se encontra com o presente, não como memória, mas como presença propriamente constituinte do corpo do agora e da abertura para o depois.

O lugar para onde essa operação aponta é o da experimentação da rasura como uma experiência de transformação do sujeito em dimensões que escapam a nomeação e organização efetuada pelo pensamento Ocidental que segrega a racionalidade dos afetos e a racionalidade da espiritualidade. Afeto e espiritualidade não são sinônimos, na gramática que aciono para produzir este trabalho, mas eles talvez se encontrem com frequência no seu caráter escorregadio diante da binariedade. Também descobri a rasura nas minhas vivências e encontros com o mistério dentro e fora do terreiro de candomblé no qual nasci. A com-versa com o orixá, com as entidades ou com outros seres inomináveis é sempre uma que deixa rastros no meu corpo; no bori, nas obrigações cotidianas, nas intuições ou nas incorporações, o encontro produz uma rasura em mim. E ela é uma transformação inexplicável. Eu sei que a minha forma de relação com o mundo passou por uma transformação, eu sei que um novo saber se alojou no meu corpo, mas a tradução dessa mudança é quase impossível. A verificação da rasura não é o interesse deste trabalho, não busco

investigar e traduzir que mudanças acontecem com cada rasura. A rasura importa como movimento e lembrança da transformação. Ela importa como ferramenta de aproximação de separações simpoiéticas, de riscos e limites que se reinscrevem para que novas formas de mundificação sejam possíveis. A rasura e o risco se aproximam a ponto de quase se perderem um no outro; a rasura é em si um limite. Encontros com o indescritível borram as separações entre o eu e os outros. Eles fazem com que nos percamos, mesmo que brevemente. Porque sempre que nos perdemos, tentamos rapidamente nos achar. Mas pelo menos nos perdemos. É a partir da imprevisibilidade da perdição que o novo pode surgir. Que corpos impossíveis podem tornar-se possíveis. E que novos impossíveis são inaugurados. Quando a separação entre o eu e o outro é borrada, experimentamos um curtíssimo intervalo de caos. É essa bagunça que permite outras escrituras, outras inscrições. Outras comunicações entre o meu e os outros corpos são possíveis uma vez que essa confusão acontece. Rapidamente nos separamos de novo e tentamos de novo ordenar o mundo. Mas outras possibilidades emergem no retorno das separações estanques habituais. O embaralhamento deixa rastros. A separação agora é uma nova separação, ela é uma separação refeita, uma separação rasurada, que leva em conta o curto período de mistura, de com-tato, de caos. A separação passa por uma nova contaminação toda vez que é refeita. Uma contaminação pela história, pelo rastro, pela memória da experiência. Percebemos o caos e buscamos uma fuga dele no modo como redesenhamos as separações. E as separações não são negativas e nem estou propondo que sejam falsas. Elas de fato existem. Mas elas também não existem. E é do com-tato com essa inexistência que o novo pode surgir. A rasura sobre a qual penso neste trabalho está comprometida pela/com a separação²⁰.

Rasura incorporada

É evidente que eu e o mar não somos a mesma coisa. Mas existe um momento, de mergulho ou de caixote, em que isso se embaralha. Sempre que posso

²⁰ Em especial uma separação simpoiética, aditiva, mas também com uma separação excludente, uma vez que é impossível fugir da linguagem. A rasura está no *entre* das separações.

vou ver o mar
e volto
marcada
pela água
e pelas mãos
de minha mãe

volto pro mar
vôo na água

a boca salgada
a língua forte
corta
o mundo
em pedaços mastigáveis

vendo o mar, mastigo o mundo
lembrança na boca
sensação
de saliva com sal
e caldo ou caixote

No mergulho e no caixote, eu e o mar, por um breve instante, não somos eu e o mar, somos o caixote. Existe um momento de dificuldade objetiva de perceber a extensão do meu corpo no caos do caixote, mas existe também um encontro salgado com o mar enquanto divindade. Na escrita desse poema, no mergulho e na entrega de uma oferenda para esse mar, há um encontro caótico produtor de rasura. No exercício da minha poesia e da minha espiritualidade, esse caos se estabelece por alguns instantes. E a separação volta, porque eu a refaço. Eu, o mar, a onda, Odoyá. Mas do encontro, ficam lembranças que não são minhas, imagens do que preciso manter e do que preciso destruir. Do encontro vem força e sabedoria. Rastros de um saber que antes não era meu, mas que agora, como rasura, está inscrito em mim. Fica, uma inscrição que o caos possibilitou. Agora que o corpo é outro corpo, o impossível é outro impossível.

No pensamento de Anzaldúa (1981, 1987, 1990, 2015), ela deixa ver constantemente essa rasura: seja na reflexão sobre uma consciência *mestiza*, no pensamento sobre as fronteiras²¹, na com-versa com suas experiências espirituais como fontes de sabedoria e conhecimento que infiltram (ou sustentam) sua produção acadêmica. Para ficar com a última e terminar de conceituar a rasura para este trabalho, quero me aproximar do encontro de Anzaldúa com seu *tono*, sua contra-parte animal. Ela narra seu primeiro encontro com a cascavel. Um encontro que poderia tê-la matado, mas matou a cobra: “Eu mal senti as presas. A bota absorveu todo o veneno. Minha mãe apareceu gritando, empunhando sua enxada, cortando a terra, o corpo rastejante”. Em seguida, depois que sua mãe se afasta no campo de algodão em que as duas estavam - corpo da cobra estendido no chão -, Gloria corta a cobra em pedaços e os enterra em meio à plantação. Na mesma noite, ela sonha: “presas de cascavel preencheram minha boca, escamas cobriram meu corpo”. Anzaldúa e a Cobra encontram-se no sonho. Mais que um encontro, elas se misturam, se confundem uma com a outra. As presas de cobra na boca humana, as escamas no lugar da pele. A espessura do sonho permite que as fronteiras se borrem e se reorganizem. Na manhã seguinte, ela “via com olhos de cobra, sentia sangue de cobra correr pelo meu corpo”. Desde então, ela entra numa jornada fronteiriça: “foram 40 anos para que eu entrasse na Serpente, para reconhecer que eu tenho um corpo, que eu sou um corpo e para assimilar o corpo animal, a alma animal” (ANZALDÚA, 1987, p. 26; a tradução é minha). Seu corpo e o da cobra

²¹ Anzaldúa descreve a fronteira como um lugar onde o estranho habita, o lugar onde as coisas se encontram e se separam. Ela é o lugar por excelência do com-tato e da contaminação. O pensamento fronteiriço se aproxima em muito do pensamento no limite que alimenta a ideia de rasura desenvolvida neste trabalho. E ele é também uma referência que constitui o que se entende como separação (simpoiética ou não) entre o eu e os outros pensada aqui.

se misturam; seu corpo humano se refaz com os rastros do seu embaralhamento com a cobra. No tempo em que passa acordada, as transformações que sofreu no sonho interagem com seu corpo apenas-humano: “sentia sangue de cobra correr pelo meu corpo”. A cobra do sonho é uma entidade que traz saberes que não poderiam ser produzidos fora do encontro com ela. “Esse animal real/imaginário me inicia nesses mundos através da sua perspectiva e ‘linguagem’” (Id., 2015, p. 27; a tradução é minha). Novas e misteriosas relações são possíveis com os outros-humanos e outros-não- apenas humanos, porque agora é possível arriscar novas e misteriosas línguas. Relações ainda por descobrir, ainda impossíveis mas que podem ser possíveis. A possibilidade do inesperado é desbloqueada nesse encontro, nessa disposição à troca, à rasura.

A mis ancas caen los cueros de la culebra,
cuatro veces por año los arrastro,
me tropiezo y me caigo
y cada vez que miro una culebra le pregunto
¿Qué traes conmigo?

(Id., 1987, p. 36; a tradução é minha)²²

Ao não perguntar o que a cobra traz consigo, mas sim “comigo”, os corpos se misturam. Fica, também, a dúvida sobre o couro: é da cobra ou é de Gloria. Quatro vezes por ano, com o couro arrastando pelo chão, Gloria troca de pele. No seu corpo e em sua subjetividade, um rastro de cobra e da experiência espiritual.

Esta é a rasura: movimento e transformação. Este trabalho é feito para dar atenção à rasura. Para se conectar com sua qualidade mundificadora e presente. Quero com-versar com gestos de rasura que provocam contaminações, seja no tensionamento de palavras, nas modificações dos nomes e corpos, na escrita de poemas, na tentativa de colocar os sabres de fora no *entre* da academia. Essa investigação olha para corpos em rasura, não no sentido de serem os únicos corpos que produzem rasura, mas de serem corpos registrados em momentos de rasura. Palavras em encontros simpoiéticos e simultâneos com seus passados e presentes. Corpos marcados pelas e que se marcam nas palavras. Mais que corpos em rasura, olho para corpos que se sabem em rasura.

²² Caem, couros de cobra, nas minhas pernas, / quatro vezes por ano, os arrasto / tropeço e caio / e toda vez que olho para uma cobra qualquer, pergunto / O que trazes comigo?

Capítulo 2: Nome

Na segunda metade de 2017, o Pedro precisava morrer. É quase impossível apontar um episódio em que tenha caído a primeira ficha de que a minha relação com o gênero binário não tinha como continuar a mesma. Esse é um processo há muito tempo em aberto. O trabalho de produção de mim mesma enquanto uma pessoa trans não-binária acontece esticado e multiplicado em diferentes pontos de encontro das teias da vida. Consigo, entretanto, apontar quando a mudança do nome veio, anos depois de começar a rasurar com atenção minha relação com o gênero. Na segunda metade daquele ano, na graduação em Rádio e TV da ECO-UFRJ, participava da organização de um evento sobre diversidade na Escola. Fiquei responsável por produzir dois dias de exibição de curtas, seguidos de debate com realizadores das obras. O segundo desses dias, era um com filmes realizados por mulheres negras. À princípio, eu não mediaría nenhum dos debates propostos. O primeiro aconteceu sem tropeços, mas o debate do segundo dia seria mediado por uma pessoa convidada da professora responsável pelo evento. Com uma comunicação interrompida pela correria dessa produção, não conseguimos trocar propriamente, a pessoa e eu, sobre as obras e as realizadoras convidadas por mim. Nesse momento, todas as pessoas ao meu redor e na produção do evento estavam cientes e atentas ao meu processo de rasura do gênero: quando a binariedade gritava, ninguém voltava a me tratar como homem, as pessoas iam para a mulher - o que, nesse caso, era realmente preferível e evidentemente mais confortável. A pessoa convidada identificava-se como uma mulher cis. Minutos antes da sessão, sabendo que essa pessoa não estava tão por dentro do evento e com um diálogo aberto com as realizadoras como eu estava, propus que eu mesma fizesse a apresentação da atividade e dividíssemos a condução da conversa depois da exibição. Ao que ela respondeu ser melhor que ela mesma fizesse. Ainda que menos preparada, ela seria uma outra figura feminina mais próxima das realizadoras e da temática que eu, e por isso mais adequada para a tarefa. Nesse dia, não assisti a sessão. Precisei sair do auditório, precisei de ar, do breu da noite em que eu pudesse com angústia chorar aquele incômodo. Aquele sentimento de não caber. Na época, não me hormonizava e meu nome ainda era marcadamente masculino. Sabia que as duas coisas contribuíam para que a norma colocasse em cheque sempre que possível a experiência transitória do meu corpo. Sem a intenção de intervir no corpo, naquela hora, pesou o nome. Nesse dia, o Pedro precisou morrer.

Adoecimento da binariedade

Pensar a experiência do meu corpo e dos nomes que se atribuem a ele, é pensar suas possibilidades de habitar não só a normalidade mas a sociedade Ocidental em que ele está inserido. Pensar as experiências de rasura dos corpos humanos do mundo é a mesma coisa. Seguindo as elaborações de Lugones (2020) sobre a disputa pelo controle do sexo/corpo nas dinâmicas da colonialidade, a produção do gênero binário colonial é profundamente atravessada por “ficções em termos biológicos” que fundamentam a classificação dos corpos. Com base em dimorfismos biológicos, uma aparente separação em dois sexos e combinações hormonais, e tendo a reprodução biológica (e consequentemente a heterossexualidade) como ponto de referência, o discurso colonial produz corpos-homem e corpos-mulher. Masculino e feminino sempre em oposição excludente e individualizante - duas esferas estanques e que não se contaminam. Estabelecem-se “modelos de suposta coerência entre o sexo biológico e o gênero cultural como marco de normalidade e saúde” (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 570) que se apresentam como uma Verdade. A produção dos desvios da normalidade de gênero (e mesmo sexualidade) como patológicos se organiza no século XX, mas os gêneros binários não são uma produção recente do modelo colonial.

Os ordenamentos do corpo pré-colonial e as imposições do gênero da colonialidade se diferem na qualidade segregacionista da última. A atribuição e reprodução dos gêneros (e da raça) é uma ferramenta de incorporação da colonialidade. Ela marca na carne uma separação excludente, em vez de reconhecer e produzir marcas de uma separação simpoiética, de uma diferença criadora. Ela nos aliena de nós mesmas, enrijecendo as possibilidades fluidas dos corpos. Não é que as organizações pré-coloniais não produziam separações entre os corpos que as compunham. Separações por vezes até violentas e improdutivas. A diferença é que lidamos, na colonialidade, com a proposta de separações autpoiéticas apoiadas em discursos biológicos. A imposição de uma binariedade natural e verdadeira (essência), nesse processo, é que é própria da empreitada colonial. É essa qualidade que cria as bases de um discurso hierárquico simplificado, que produz a separação do corpo e da razão, que rompe a teia do tempo e fantasia uma essência e uma falha. A binariedade colonial cria um ponto de partida e de referência: a branquitude cis-heterossexual.

As separações estavam lá: as dinâmicas do que chamamos de gênero não ordenavam, ao modo que fazem agora porque têm agora esse nome²³, as sociedades pré-coloniais. As leituras e performances corporais que operavam

²³ “A denominação categorial constrói o que nomeia” (LUGONES, op. cit., p. 59).

fora do binário ou que comprometiam constantemente a sua estabilidade eram comuns e bem recebidas em diversas organizações sociais ameríndias e africanas. Paula Gunn Allen fala de como muitos indivíduos interssexuais integravam esses espaços e que muitas sociedades nativo-americanas “reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o ‘terceiro’ gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários - não nos termos de subordinação que foram, depois, impostos pelo capitalismo eurocêntrico” (LUGONES, op. cit., p. 64). Oyèronké Oyewùmí conta que o gênero não organizava as sociedades iorubás antes da colonização e que a tradução das categorias *obinrin* e *okunrin* como fêmea/mulher e macho/homem, respectivamente, é um equívoco (não despropositado) porque elas “não se opõem de forma binária nem se relacionam na forma de uma hierarquia” (Ibid., p. 65). E, ainda, João Silvério Trevisan (2018) levanta alguns registros: um escrito de um Padre Pero Correa em 1551 no Brasil que diz “há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras coisas seguem ofícios de homem e têm outras mulheres com quem são casadas” (p. 65); outro do pesquisador alemão Avé-Lallement em 1859 de que “entre os índios Botocudo, não havia homens e mulheres mas homens-mulheres e mulheres-homens, pois sua própria constituição física não variava muito de um sexo para o outro” (Ibid., p. 64). Esta última é curiosa para pensarmos os malabarismos que se fazem para sustentar a disposição biológica do gênero: como seria possível que um grupo inteiro de outros seres humanos tivesse a “constituição física” tão diferente do “normal” a ponto do gênero tão “natural” aos humanos não conseguir fixar-se?

Essa não é uma tentativa de dizer que os problemas de gênero e dos binarismos começaram com a empreitada colonial europeia e que é necessário um retorno a um estado anterior de equilíbrio e paz sem violência. Mesmo porque isso seria mentira. Anzaldúa (1987), no capítulo de “La Frontera / Borderlands” em que apresenta a figura de Coatlicue, uma das divindades centrais na elaboração do pensamento do livro, relata uma mudança na organização social dos Astecas que tem início no século IX e que marca uma separação excludente entre os gêneros e produz uma sociedade de classes. Essa passagem é em muito marcada por um abandono e aviltamento da figura de Coatlicue e representações variadas da mesma energia. Essa, que é uma divindade que borra o binário²⁴, é substituída por Tetzauhteotl Huitzilopochtli, um deus masculino da guerra. É ele que dá aos Astecas a missão colonizadora de

²⁴ “Deusa do nascimento e da morte, Coatlicue dá e tira a vida; ela é a encarnação dos processos cósmicos. Simultaneamente, dependendo da pessoa, ela representa: a dualidade presente na vida, uma síntese dessa dualidade, e uma terceira perspectiva - que é mais que a simples dualidade ou uma síntese desta” (Ibid., p. 46; a tradução é minha).

garantir a preservação da raça humana pela “unificação de todos os povos da Terra em um único órgão social, religioso e administrativo” (p. 32; a tradução é minha). A diferença entre a operação de gênero e classe que aconteceu nesse caso e a empreitada moderna/colonial é que a colonialidade do poder cria e acrescenta raça nessa equação, produzindo um modelo de opressão apoiado em discursos biológicos reproduzíveis a todo o mundo. Enquanto na dinâmica colonizadora dos Astecas, a cultura e o modelo de sociedade eram tidos como referência; na colonialidade o corpo branco europeu é a referência, são nas ficções elaboradas nele que se sustenta a distribuição de um modelo de pensamento e organização social.

As palavras do léxico do gênero sempre carregam, então, essa história traduzida em ficção biológica. A diferença rapidamente identificada pelos corpos e saberes colonizadores é transformada em critérios diagnósticos. Como os braços da colonialidade não operam em separado e o rigor científico e as ficções de Verdade são os pilares do pensamento que se produz como ordem no seu interior, não foi suficiente impor culturalmente a categoria de gênero (racializado). A atribuição correta da binariedade de gênero passou a ser problema de saúde - desde a patologização das sexualidades divergentes que colocavam em cheque a estabilidade heterocompulsória do gênero até a produção da transgeneridade como doença. A partir da década de 1950, endocrinologistas e profissionais das áreas psi (psicologia, psiquiatria e psicanálise) do norte global começaram a produzir o corpo trans como um corpo doente e a elaborar diagnósticos e tratamentos para a sua “condição”. A criação de diagnósticos do que ficou sendo chamado de “transtorno de identidade de gênero” e, posterior e atualmente, de “disforia de gênero” inclui uma série de verificações que passam pela performance de uma masculinidade e feminilidade supostamente em desacordo com o corpo que a performa, desde uma esperada rejeição ao próprio corpo até desejos que desafiam a matriz heterossexual. A patologização da transgeneridade transfere o problema da imposição do gênero colonial para o corpo colonizado. Em vez da sensação de descabimento e desconforto fazer referência a uma incapacidade das categorias binárias de gênero de traduzirem as experiências vividas dos corpos, o discurso médico Ocidental propõe um sofrimento ao corpo: não sofro porque as demandas da colonialidade me fazem sofrer, mas porque meu corpo é errado. O discurso do “corpo errado” e uma valorização de narrativas essencialistas sobre gênero são produzidos e apoiam-se no interior do saber médico. Aqui, produz-se o Eu e o Outro do gênero colonial.

O trabalho do endocrinologista Harry Benjamin publicado na década de 1960, estabelecia as bases para o *diagnóstico* da pessoa trans, onde o “critério

fundamental para definir o ‘transexual de verdade’ seria a relação de abjeção, de longa duração, com suas genitálias” (BENTO; PELÚCIO, op. cit., p. 571). No DSM-IV²⁵, a versão do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais publicada na década de 1990, a exigência de uma coerência entre gênero (binários), sexualidade (heterossexual) e corpo (não-modificado) era básica para o entendimento de uma pessoa como saudável. Aquelas que tivessem uma “forte identificação com o sexo oposto e um persistente incômodo com seu sexo ou um sentimento de impropriedade dos papéis de gênero desse sexo passaram a ser [diagnosticadas] com Transtorno de Identidade de Gênero” (PSIQ WEB apud BENTO; PELÚCIO, op. cit., p. 572). Na versão mais atualizada do Manual, o DSM-V, publicada em 2013, apesar da mudança de “transtorno de identidade de gênero” para “disforia de gênero”, a inclinação biológica e binária permanece a mesma. Para o diagnóstico de crianças, é preciso observar um “forte desejo de pertencer ao outro gênero”, enquanto que para adolescentes e adultos, destacam-se “forte desejo de pertencer ao outro gênero (ou a algum gênero alternativo diferente do designado); forte desejo pelas características sexuais primárias e/ou secundárias do outro gênero; forte convicção de ter os sentimentos e reações típicas do outro gênero” (BENTO, 2016, p. 503). Nessa lógica, admite-se uma correspondência entre o sexo e o gênero, em uma organização a princípio binária, que diz respeito à matriz cultural colonial que efetivamente produz esse conhecimento científico que se propõe objetivo e universal. O que pertence ou não aos gêneros binários e o que é coerente no interior de cada um deles é uma convenção firmada na colonialidade - uma que se associa à produção de Humanos e do acesso à Humanidade como dependente do alinhamento ao normal (branquitude cisheterossexual). Quando o gênero faz a passagem de categoria cultural para categoria médica e psiquiátrica, o discurso binário sobre gênero adentra um campo de validação amplamente reconhecido pela reprodução de uma glosa de Verdade universal presente no discurso científico produzido pelo Ocidente. O olhar do *cientista* que passa a investigar e verificar as experiências dos corpos “é construído para patologizar as experiências que não se enquadram dentro do que é considerado culturalmente aceitável para os gêneros” (Ibid., p. 509). Quando a verdade colonial sobre o gênero é produzida como universal através do rigor científico do

²⁵ O DSM é um manual produzido pela Associação de Psiquiatria Norte-Americana e distribuído pelos profissionais psi do mundo como portador do discurso da Verdade científica. As verdades produzidas sobre gênero (e potencialmente outras categorias médicas no manual) pelos profissionais envolvidos na sua produção, organizados em volta do tônus da Verdade do saber científico, pode (e eu sugeriria que deve) “ser interpretada como parte de um projeto epistemológico colonizador, uma vez que não é possível universalizar concepções locais de gênero (que no contexto estadunidense são atravessadas pela visão medicalizante e psiquiatrizante da vida) para as múltiplas expressões de gênero inseridas em culturas diversas” (BENTO, 2016, p. 499).

norte global, outras experiências corporais (as experiências corporais dos corpos colonizados) são empurradas à margem e para fora da inteligibilidade. Etiquetados como impossíveis de compreender, esses corpos são sistematicamente privados de fala e tem travado seu acesso às suas possibilidades de participação na mundificação através das com-versas. Mas elas não são abandonadas do lado de fora. Há um convite a dobrar-se à normatividade, em especial se essa dobra vem acompanhada de lucro para a indústria farmacêutica e médica que compõe a economia colonial - vemos uma forte presença dos discursos de medicalização e intervenções cirúrgicas como solução para o sofrimento da condição transexual (BENTO; PELÚCIO, 2012. BENTO, 2016). Verificam-se, nesse momento, duas operações importantes: a ficção em termos biológicos se reforça como disfarce para a corpo-política presente na produção dos saberes Ocidentais; o sofrimento causado pela binariedade deixa de ser responsabilidade da colonialidade e passa a ser responsabilidade do agora “paciente/doente”.

O discurso produzido pelos profissionais que elaboram os manuais de referência dos saberes psi (que servem ao diagnóstico para as intervenções médicas) estão comprometidos com a geo-corporal política em que estão inseridos. A última atualização do DSM, por exemplo, além de produzida por uma associação norte-americana, tinha o GT de disforia de gênero (para ficarmos com a categoria de normatização centro da nossa discussão) composto apenas por pessoas cis e do norte global (EUA, Canadá, Suécia, Holanda, Alemanha e Reino Unido). Como é possível que essa composição esgote as possibilidades de entendimento sobre gênero, suas expressões e desvios de todas as dinâmicas culturais do mundo?²⁶ Para identificar os “disfóricos de gênero”, que apesar da retirada do campo dos transtornos ainda continuam sendo passíveis de diagnóstico e tratamento, o manual lança mão das normas (binárias) de gênero produzidas no interior da colonialidade e atribuídas aos corpos sob seu controle desde o nascimento. E o faz com uma legitimação pela ciência, quando afirma que a revisão dos critérios diagnósticos realizada para sua nova versão

foram desenvolvidas por membros dos grupos de trabalho com base em *lógica*, alcance das mudanças, impacto previsto sobre o manejo clínico e a saúde pública, *solidez* do respaldo das

²⁶ Porque o manual se coloca como uma referência a ser distribuída pelo mundo. Bento (op. cit.) explica que a “influência do DSM segue a mesma lógica de poder que os EUA têm do mundo. Embora seja um texto provinciano, no sentido de falar de realidade local, 69,8% [de entrevistados em uma pesquisa realizada internacionalmente pela APA] afirmam que é um documento que tem poder legal e reconhecimento científico em seus países. Em termos práticos este dado significa que o DSM é um documento utilizado para definir os parâmetros de quem poderá ter acesso às cirurgias de transgenitalização, e/ou tomar hormônios, e/ou pedir as alterações legais nos documentos” (p. 515).

evidências de pesquisa, clareza geral e utilidade clínica (DSM-V apud BENTO, op. cit., p. 517; o grifo é meu).

É a lógica, a razão como fundamento de um conhecimento sólido e imutável, em contraposição a outras afetações e experiências corporais que são capazes de produzir um conhecimento móvel. O manual citado é, então, um bom exemplo de como giram essas engrenagens: um saber produzido em uma dinâmica cultural específica de valorização da cis-heteronormatividade branca (porque seria impossível que um discurso produzido no norte global não estivesse alinhado com os pilares que sabidamente sustentam sua produção de conhecimento) projeta-se como aplicável a não só outras áreas do mundo, a partir da sua proposta como discurso científico (portanto objetivo e universal), como a outros corpos que não estiveram presentes como produtores de conhecimento e conclusões nos estudos realizados. Ao final da reelaboração dos capítulos do manual, cada GT responsável por essas reelaborações produziu um relatório para apresentar as mudanças nas categorias diagnósticas e justificá-las. Lembrando que nenhuma pessoa trans ou do sul global foi convidada a compor o GT responsável pelas alterações no capítulo “Disforia de Gênero”, ainda no relatório produzido por ele, por exemplo,

25 obras citadas [de 125] são de um único autor, o presidente do GT, K. L. Zucker. Este silenciamento total em relação às diferentes posições sobre os sentidos para as masculinidades e feminilidades revela uma violência epistemológica profunda. É como se Outro não tivesse nada de importante que merecesse ser levado em consideração. Neste caso, o silenciamento não se limita exclusivamente aos pesquisadores e ativistas trans além-fronteira estadunidense, mas aos próprios sujeitos que vivem as experiências trans no contexto local (BENTO, op. cit., p. 513).

Outras 34 obras são de 2 cientistas. A reformulação do manual passou também por uma pesquisa de caráter internacional para colocar questões como a necessidade de alteração do nome do diagnóstico de gênero e também da permanência do gênero no manual. Das mais de 40 organizações que responderam a pesquisa, 30 estavam na América do Norte ou na Europa. Todas as perguntas da pesquisa foram distribuídas em inglês, independente da língua falada no país da organização participante. Nem mesmo “o trabalho mínimo de aproximação cultural que seria a tradução da pesquisa” foi realizado (Ibid., p. 517). O que o DSM faz é assegurar a ficção em termos biológicos que sustenta as categorias de colonialidade. Mesmo em sua atualização mais recente, “prevalece uma concepção que vou chamar de ‘articulação política dos contrários’. Aqui, não há uma negação de fatores culturais que contribuem para

formação do gênero, mas a importância da dimensão biológica é assegurada prioritariamente”. Nesses termos, a “cultura faria seu trabalho a partir de dados prontos, acabados da diferença sexual. Este seria o pontapé inicial a partir do qual todas as culturas iriam lapidar os sentidos atribuídos ao lugar do masculino e feminino”, como se essas duas ideias tivessem uma concretude e um corpo material (Ibid., p. 521). É no ocultamento da corpo-política presente na produção de saberes da colonialidade que a instabilidade da Verdade do gênero binário oculta-se.

Quando nos atentamos ao caráter político da patologização e posterior diagnóstico das insatisfações e desacordos de gênero vividos pelos corpos colonizados, conseguimos perceber essa operação de transferência do sofrimento. Junto com a proposta de um tratamento nos termos da colonialidade para a dor experimentada pelo corpo em desacordo com as normas de gênero, vem a ideia de que fazer um esforço para caber no normal pode trazer alívio. Não que as operações de modificação não possam ser interessantes e de fato promoverem experimentações mais saudáveis do corpo e do gênero (pensando na impossibilidade de abandonar a categoria, uma vez que ela constitui a linguagem em que estão inseridos nossos corpos). É justamente sobre a rasura dessas experiências que esse trabalho trata. Mas rasurar o corpo e a gramática do gênero é produtivo e potente quando o fazemos pela rasura, pela continuação da rasura como modo de vida, pela tentativa de dar-se aos processos transformadores e em aberto dos encontros com os outros do mundo. Quando a rasura se disfarça de tratamento, ela é deslocada do potencial criativo do *entre* para o convite ao silenciamento. Calam-se vozes que são dissonantes do coro binário - para caber nele. Quando eu começo a encontrar situações que questionam a capacidade do meu corpo de ocupar um espaço pela ideia que se tem sobre as experiências dele baseadas numa percepção superficial de mim (nome e corpo), o caminho da rasura está aberto. Ele já estava aberto antes. Mas agora ele aparece como solução para um sofrimento de desidentificação. Se eu mudar, os olhos da norma vão se colocar a disposição de enxergar as experiências do meu corpo? A resposta ainda é não. Eu não sou uma mulher e o convite da normatividade à transformação é um para habitar a sua binariedade. Somos convocadas a experimentar a terapêutica Ocidental, a hormonização e os processos estéticos e cirúrgicos de aproximação do “gênero oposto”, para termos nossas narrativas reconhecidas. O sofrimento causado por ser identificada como um homem (que carrega em si o apagamento das experiências de habitação do *entre* e das bordas que constituem o meu corpo) parece poder ser resolvido com uma identificação como mulher. A norma não faz um convite à instabilidade e abertura. A proposta de solução dos saberes

coloniais, especialmente expressados pelos saberes médicos, é a de buscar a estabilidade em outro lugar. Se eu já tivesse alterado meu nome para um nome lido socialmente como feminino, talvez meu lugar naquela mesa não tivesse sido questionado. Talvez ainda tivesse. Se eu tivesse passado por processos medicalizantes e cirúrgicos para aproximar meu corpo do que é lido socialmente como feminino, as chances de rejeição seguiam diminuindo. Talvez ela ainda acontecesse. A solução médica se apresenta com uma feição de definitiva e estável, mas ela é um risco - porque é rasura. Um risco que parece valer a pena correr quando estamos perseguindo a rasura pela rasura, quando estamos rasgando nossos corpos para experimentá-los de forma mais inteira e complexa. Um risco que é dado a um resultado de sofrimento quando imaginado como criador de uma estabilidade e reconhecimento (como pertencente ao interior da norma). A patologização da transgeneridade, diferente do discurso que assume, não se propõe a acabar com um sofrimento. Ela dá outro sentido a ele. O sofrimento passa de um estado de pausa potente e criativo para o seu lugar normativo de negatividade e atraso. O corpo doente de gênero é convidado a deixar o sofrimento que a colonialidade entende como improdutivo (o sofrimento que abre o corpo para experimentações da instabilidade e das surpresas da vida, bem como para os encontros contaminadores com os outros do mundo) em prol de um sofrimento que persegue o seu fim com produtividade (que para a normatividade de gênero é o trabalho de reprodução da sua binariedade, tentativa de fixação dos corpos e continuação das rupturas de laços comunitários).

Afetos de desidentificação

O sofrimento é um só. As duas formas de relação com o afeto em embate (de um sofrimento criativo e um sofrimento improdutivo) são versões. A questão que fica para reelaborar a relação com o sofrimento é da necessidade de entendimento de que ele faz parte de uma teia de afetos em com-tato sendo constantemente atribuídos de significados pela colonialidade (e pelos saberes decoloniais e de fora da colonialidade). O afeto e o gênero, no léxico colonial, aproximam-se - tanto em modo de funcionamento quanto na imposição e castração da binariedade. A operação que o gênero faz sobre o corpo não é a de uma inscrição de um destino sobre uma “matéria fixa”, mas a de rasura da experiência vivida do corpo para fazer caber nele uma série de regras organizadoras dos gêneros binários e nos gêneros binários fazer caber corpos complexos e plurais para muito além do binário - inclusive para além do binário do dimorfismo, considerando a diversidade de corpos intersexo. A categoria do gênero no interior da colonialidade passa por atualizações, é evidente. Do

binário clássico e isolado às interseccionalidades que produziriam variáveis para os gêneros. Mas nessa lógica, eles permanecem binários. São homens e mulheres que ganham complexidades e cores, mas que continuam sendo produzidos como homens e mulheres em uma certa estabilidade do que se entende como o masculino contraposto ao feminino. Qualquer experimentação para fora ou no *entre* desses dois opostos é imediatamente etiquetada como ininteligível. O afeto encontra um corpo em movimento (e é ele mesmo um corpo em movimento), que não é uma “matéria fixa” ou uma tela em branco. O afeto e o corpo rasuram-se mutuamente. Mas a proposta da colonialidade é a mesma: só é possível entender os afetos como positivos ou negativos, nunca fora ou no *entre* desse binário. E para reforçar, o positivo e o negativo dos afetos são sempre genericados. A improdutividade do sofrimento é feminina, em contraponto à produtividade da alegria viril masculina. Basicamente, sugere-se que todo sujeito precisa habitar o interior do binário para ser sujeito: tudo que escapa ou compromete o espaço estável e de oposições binárias que é a normatividade, perde a sua possibilidade de ser reconhecido como sujeito. Existem formas certas e erradas (para manter o binário) de habitar o corpo (gênero e afeto) e elas podem ser devidamente corrigidas e reabilitadas para a funcionalidade colonial (reprodutiva da força de trabalho, seja reprodução biológica ou reprodução da alienação). Perdemos a possibilidade de compartilhar e com-versar com os sujeitos inteligíveis, as possibilidades de criação de mundos. Ou somos levados à acreditar que perdemos, quando não participamos do interior desse mundo. Cria-se idiomas incompreensíveis que só poderiam ser incorporados às com-versas mundificadoras legítimas (definitivamente não únicas e efetivas) quando pudessem ser completamente traduzidos para a língua normal. A colonialidade produz uma geografia do pertencimento.

Pensar que é possível atravessar completamente para o lado do outro e experimentar a experiência do outro é um mecanismo de controle. A fim de garantir a continuação das dinâmicas de distribuição de poder no interior da colonialidade, sugere-se como possível uma verdadeira e completa identificação - um Eu se relacionando com outro Eu²⁷. Além de propor uma relação de estabilidade com as diferenças potencialmente essenciais. Uma operação geográfica acompanha a produção dos idiomas (normativos ou não; afinal tudo se produz pela geo-corpo-política): criamos e percebemos fronteiras que delimitam corpos e linguagens, entendendo corpos como todo corpo humano ou

²⁷ Aqui, não pensando o Eu como sinônimo de sujeito da fala - a partir de qualquer matriz de saber - mas sim como o Eu da colonialidade, que é produzido como corpo normal em contraponto ao Outro colonizado.

não e linguagem, toda expressão por palavras, imagens e categorias. Uma definição de dicionário para fronteira é que ela “corresponde ao limite extremo de uma terra, é a parte limítrofe de um espaço que confina com outro”. Limite, no mesmo dicionário, é uma “linha divisória”, uma “linha cuja ultrapassagem não pode ou não deve ser realizada”. Limite é também o lugar para o pensamento rasurado e para a rasura do próprio limite. As fronteiras demarcam separações que podem ser criativas ou excludentes. Elas são terrenos onde é possível elaborar e reproduzir discriminações e violência, mas que também são férteis em atritos, choques e encontros que habilitam a imaginação de outros possíveis e de outras cartografias do corpo e de si. Anzaldúa (1987) descreve a fronteira como um lugar onde o estranho habita, o lugar onde as coisas se encontram e se separam. Um lugar porque é física, porque é um toque. É somente a partir do momento que a percebemos e interagimos com seus riscos que um com-tato se torna possível. O limite desenhado é um risco porque pode se traduzir em uma separação segregacionista e estanque, em que as partes do encontro não se encontram realmente e não se transformam. O limite desenhado é um risco porque ele transforma os limites desenhados anteriormente. Novos riscos que conectam os corpos de uma forma que antes não era possível, que deixam ver a instabilidade das fronteiras e abrem o jogo dos encontros para as com-versas mundificadoras. A opção da colonialidade é pelo primeiro limite: valoriza-se uma separação autopoietica através da demarcação de fronteiras que se imaginam intransponíveis e cria-se espaços com linhas bem definidas entre o seu fora e o dentro.

A colonialidade cria o espaço de dentro do gênero binário, uma forma correta de performar designada a cada corpo - que ela entende arbitrariamente como dois corpos possíveis. Ao demarcar esse terreno, ela produz estrangeiros a ele. Corpos estrangeiros que sentem na pele a desidentificação com esse espaço. Mas o funcionamento da exclusão perpetrada pela colonialidade não é um de completo descarte dos corpos colonizados, afinal esses corpos são mão de obra para sua reprodução material e ideológica. A lógica da inclusão/exclusão no interior da normatividade é uma que oferece aos corpos colonizados uma fantasia de pertencimento: abdicando de tentativas mais honestas de relação com a pluralidade de seus corpos e saberes, o corpo colonizado pode se aproximar da Verdade Ocidental. Essa oferta é afetiva: a colonialidade provoca a vergonha a fim de chamar esses corpos à performance correta. A vergonha funciona como um estímulo para a reabilitação: ou nos forçamos a performar o gênero que nos foi designado ou nos aproximamos o máximo possível do gênero oposto. Para deixar de ser estrangeiro é preciso compartilhar dos mesmos códigos e da mesma Verdade da colonialidade. A vergonha é o afeto chave

nessa operação - e colonizar os afetos é fundamental para o exercício do controle dos corpos. Cabe à colonialidade a função de criar um limite duro e um destino à vergonha. Não destituída de significado, mas aberta à significações, a vergonha em si é um afeto que aparece na desidentificação. Quando não me reconheço no outro ou não sou por ele reconhecida, é que me envergonho. Sedgwick (2003) apresenta a vergonha como um “protoafeto” presente desde a infância e intimamente relacionado a um momento de desatenção. Os cuidadores não atendem ou mesmo entendem todas as demandas de um bebê ou uma criança pequena. Esse momento é reconhecido como uma quebra no contato (com-tato) com o outro, uma impossibilidade de continuar habitando a mesma intimidade subjetiva do cuidador. É no desencontro desses olhares que se estabelece uma impossibilidade, para a criança, de construção da sua identidade dentro do imaginário compartilhado com os sujeitos do seu entorno. Assim, a vergonha

surge como um momento, um momento disruptivo, em um circuito de comunicação identificatória constituinte de identidades. Em realidade, como um estigma, a vergonha é em si uma forma de comunicação. Os brasões da vergonha, o “rosto caído” com os olhos e a cabeça voltados para baixo - e, em menor escala, o rosto corado - são semáforos de perigo e ao mesmo tempo de um desejo de reconstituir a ponte interpessoal (p. 36).

E a autora continua “ao interromper a identificação, a vergonha também produz identidade” (Ibid.). O limite que produz o lado de dentro da colonialidade - o lado normal - é desenhado com a vergonha. A vergonha de ser diferente daquele corpo-sujeito identificado e exposto como normal e legítimo em sua subjetividade normativa.

O papel das instituições coloniais nesse processo é garantir que essa diferença seja bem marcada e que seja acompanhada do infame convite à normalidade. Do espaço acadêmico aos edifícios do Estado, essa separação fronteiriça é bem desenhada. A produção de fronteiras que regulam a mobilidade dos corpos pelo corpo da Terra é também a que controla os movimentos dos sujeitos. Desafiar a estabilidade dos limites do gênero e da raça, por exemplo, é o mesmo que pôr em cheque as linhas que delimitam os Estados e as propriedades individuais. Em resposta a um movimento de rasura dos corpos colonizados, a fim de garantir a continuidade do pensamento colonial, no interior da colonialidade “ganha força a crença de que o mundo seria mais seguro se ao menos os riscos, as ambiguidades e as incertezas pudessem ser controladas, se ao menos as identidades pudessem ser fixadas de uma vez por todas” (MBEMBE, 2019, n.p). E essa ideia é distribuída pelo *entre* e para fora da

colonialidade, porque ela habita justamente a área de cruzamento. Gerencia-se o “risco”. Aquele que é perigoso e que permite a rasura. Aquele que faz e desfaz o limite. Quando uma pessoa trans reivindica o direito à mobilidade do seu corpo-sujeito, esse processo passa pela ativação de uma série de instituições sociais: o acolhimento ou não da família e a iminente possibilidade de perda da conexão familiar e da casa; o acesso a uma educação receptiva que não lance esse corpo estranho para fora do seu sistema; a justiça envolvida na possibilidade de retificação de nome e gênero nos documentos oficiais de identidade e nos registros que habilitam o ser a ser cidadão do país em que vive; a medicina envolvida nas modificações corporais legítimas e não-criminalizadas ou mesmo arriscadas para o corpo desviante. Quando questionamos a estabilidade do gênero imposto aos nossos corpos, questionamos a Verdade científica amarrada à atribuição desses gêneros. E nos colocamos em risco: a resposta a essa provocação é sempre violenta, seja ela uma violência subjetiva ou física. Mas o risco é também aquele que permite a rasura. O sistema colonial se organiza e rebate as respostas decoloniais que sempre se fizeram presentes, buscando produzir um interior coerente e habitável para aqueles que contribuem para sua reprodução. Cria-se uma imagem do dentro e do Eu: “os ‘normais’ negam-se a reconhecer a presença da margem no centro como elemento estruturante e indispensável. Daí as instituições eliminarem-na obsessivamente por insultos, leis, castigos, assassinatos” (BENTO, 2011, p. 553). As fronteiras são constantemente endurecidas e reelaboradas (ao mesmo tempo que reivindicam uma naturalidade imutável). Nega-se a presença do anormal, da borda, da margem no interior da fronteira geográfica e subjetiva.

A criança, quando nasce e entra no corpo social, recebe suas regras de normalidade já generificadas desde o momento em que descobriram seu sexo. Bento (2011) afirma que essa normalidade de gênero é produzida por um processo de reafirmação e de terrorismo: os corpos são recompensados e ameaçados, de acordo com sua capacidade de incorporar essas regras. A recompensa e a ameaça fazem referência ao mesmo afeto: pertencimento. As crianças bem-comportadas com o gênero atribuído ao seu corpo, experimentam menos sentimentos de rejeição. O sentimento de inclusão na subjetividade dos seus cuidadores se reforça quando a negativa não se apresenta. Elas se sentem mais pertencentes porque não estão sendo, como as crianças anormais, verbal ou fisicamente rechaçadas. Quando aparecem as reprimendas pelo menino não estar tendo comportamento de menino e a menina não estar tendo comportamento de menina, quando os estereótipos de gênero precisam ser verbalizados para a assimilação da criança, ele é feito por meio do terror e do acionamento da vergonha. A vergonha evoca, nesses corpos infantis, o medo de

não pertencer à intimidade subjetiva dos cuidadores: um risco objetivo, já que essas crianças dependem inteiramente desses cuidados, e um risco emocional, quando ela percebe que a formação de laços comunitários para ela torna-se impossível. O chamado de volta à normalidade acontece, muitas vezes, pela ameaça da criança se tornar o Outro-indesejado. Quando um “menino” é repreendido por estar fazendo “coisa de bicha” ou agindo como “mulherzinha”, “a criança não entende muito bem o que é aquele ‘bicho-papão’ que provoca a ira da/o mãe/pai. Sabe que não quer ser rejeitado. Sabe, portanto, que não poderá (ainda que não saiba como) agir como uma bicha” ou como mulherzinha (Ibid., p. 552). Bicha e mulherzinha aqui funcionam como sinônimos: a homossexualidade compulsória e os gêneros binários são dois lados da mesma moeda. O Outro-indesejado pela normalidade colonial é a ameaça da criança habitar o *entre* e ela aprende desde cedo que seria melhor fugir desse lugar.

A escola é apresentada por Bento (2011) como um dos primeiros espaços de terror fora da família. O sujeito (criança e adolescente) está colocado à disposição do mesmo mecanismo: recompensa pela normalidade, ostracismo pelo desvio. De novo, o desejo de pertencimento é provocado: a recompensa por se comportar de acordo com o gênero e sexualidade impostos é atrelada ao afastamento daqueles percebidos como desviantes. A proximidade leva à contaminação e as crianças e adolescentes entendem que para se manterem recompensados por seu esforço de caber no normal, é preciso reforçar a exclusão dos corpos-sujeitos anormais. Existe, tanto por parte da instituição performando seu papel regulador, quanto por parte dos alunos, em sua parte autorregulatória, “um desejo de eliminar e excluir aqueles que ‘contaminam’ o espaço escolar. Há um processo de expulsão, e não de evasão” que se dá nas escolas brasileiras, por exemplo (Ibid., p. 555). As universidades, como centros de produção do conhecimento científico e legitimado pela colonialidade, continuam a mesma operação. Para além da dificuldade de se chegar ao ensino superior, pela já estabelecida barreira para concluir o ensino básico e médio, encontramos os mesmos mecanismos de exclusão dos corpos colonizados-generificados-racializados. A operação de ocultamento da corpo-política em prática: os centros de produção de conhecimento legítimo da colonialidade forjam

um sujeito do conhecimento pretensamente não afetado pelas disposições geo-políticas de um mundo organizado por hierarquias coloniais, nem pelos efeitos de sociedades marcadas por uma corpo-política que privilegia uns tipos de sujeitos em detrimento de outros (MOMBAÇA, 2015, n.p.).

Forjam um sujeito do conhecimento branco cis-heteronormativo, em contraponto aos sujeitos divergentes de gênero e racializados que serão produzidos no interior desses centros como impróprios, incapazes e estrangeiros. Poderia tocar novamente nos relatos de Kilomba (2016) sobre sua experiência acadêmica: uma colega comenta seu trabalho como “interpretativo em excesso”. “Você deve se achar a *rainha da interpretação*” (p. 28; a tradução é minha). Kilomba classifica esse comentário como uma tentativa do corpo branco de controlar a forma como o seu corpo preto interpreta a realidade. O conhecimento produzido por ela, afinal, não poderia ser legítimo enquanto não fosse branco - o que é evidentemente impossível.

A colega *branca* estava me avisando de que eu estava fazendo uma leitura para além das normas da epistemologia tradicional, e, portanto, estava produzindo um conhecimento inválido. Parece, para mim, que essa sugestão de uma interpretação exagerada expõe a ideia de que o oprimido vê “algo” que não deve ser visto e está prestes a dizer “algo” que não deve ser dito, “algo” que deve ser mantido oculto, em segredo (Ibid., p. 28; a tradução é minha)

E segue a interpretação. Quando a colega faz questão de apresentá-la como rainha, no tom de desdém que o comentário foi feito, ela expõe um lugar hierárquico que Kilomba não poderia estar ocupando: “na fantasia dela, eu não posso ser rainha, apenas a plebeia”. Nessa hierarquia, a branquitude e a produção de conhecimento a partir dela está devidamente localizada *dentro* da Universidade, enquanto que a negritude e forma de produção de conhecimento a partir das experiências e saberes do próprio corpo que Kilomba propõe estão *fora* de lugar. Atravessados nas ficções da colonialidade, “corpos pretos são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora de lugar’ e, portanto, corpos que não podem pertencer” (Ibid., p. 29; a tradução é minha) ou produzir um saber legítimo. Da mesma forma, corpos desviantes de gênero são impróprios e estão fora de lugar quando aparecem no centro (na universidade). Quando escutei que outro corpo era mais adequado que o meu para ocupar o espaço de produção e compartilhamento de saberes que seria aquela sessão seguida de debate, senti o corpo sendo reposicionado do lado de fora. Por um corpo cis e branco, ainda que feminino - e nem sei se “ainda” cabe aqui, porque havia naquele momento e há hoje, para mim, ainda mais firmes questionamentos sobre a ideia de uma mulher cis branca aproximar-se mais de mulheres cis racializadas que uma pessoa trans. Meu corpo respondeu com a saída da sala. E com uma série de incertezas que seguiram e que ecoam hoje ainda. Aquele evento, não isoladamente, mas no conjunto de que ele fez parte, me fez questionar a possibilidade de participar tanto de uma comunidade acadêmica

quanto de uma comunidade de cineastas. A vergonha que rapidamente se conectou ao meu nome daquele momento e às marcas de não-pertencimento que ele carregava, enquanto era acionado para invisibilizar a minha experiência vivida e incorporada, colocou em risco, ou mesmo negou, esse pertencimento possível. E o nome abre ainda para o que é a experiência de pertencimento e exclusão de certo status de cidadania.

A cidadania pode ser entendida como um encontro entre o sentimento de pertencimento a uma comunidade e o acesso a estruturas legais do Estado que garantem direitos e dignidade (OCHOA, 2020). Participar de certo estatuto de cidadão é sempre desafiador para corpos desviantes das normas (de gênero), porque ele vem acompanhado de uma série de exigências de adequação à normalidade. Mas ser cidadão também possibilita exigir do Estado por suas vias o atendimento de desejos e necessidades desses corpos anormais.

A cidadania pode ser uma estrutura disciplinadora, que cristaliza identidades mediante o controle do Estado e da ideologia, ou uma estrutura política onde se reconhecem sujeitos de direitos e atores políticos capazes de intervir no governo (como é definida no Dicionário da Real Academia da Língua Espanhola). A cidadania tem uma dimensão afetiva e outra estrutural; ambas marginalizam as travestis [e demais corpos trans]. A cidadania interessa ao meu trabalho porque ela facilita lógicas, estéticas, práticas e estruturas de ‘participação’ (Ibid., p. 140).

Esse é um terreno perigoso. (A)riscado. E que é sempre habitado de forma precária por pessoas trans. Até 2018, para se retificar o nome no registro civil no Brasil, qualquer pessoa trans precisaria passar por um processo judicial que autorizasse a mudança. Esse processo, quase sempre, era atravessado por um discurso médico de inadequação e necessidade psíquica de uma aproximação do “gênero oposto”, nos moldes da disforia de gênero. A partir daquele ano, uma decisão do STF torna simplificada a retificação de nome e gênero no registro: basta fazer a solicitação em um cartório - e arcar com os custos que o processo tem. Apesar de facilitada, uma barreira econômica se mantém: o processo pode ser feito de graça, mas para isso é preciso acionar a justiça, refazendo uma necessidade de intervenção do Estado para um acesso efetivamente amplo e de alcance total da população trans a essa possibilidade. Bento (2014) sugere um modo de operação das elites brasileiras que geralmente e em maioria compõem as esferas de representação política do país: “a votação/aprovação de leis que garantem conquistas para os excluídos (econômicos, dos dissidentes sexuais e de gênero) são feitas a conta-gotas, aos pedaços. E assim se garante que os excluídos sejam incluídos para continuarem a ser excluídos” (p. 166). Ela afirma

que a cidadania possível para os corpos colonizados do Brasil é uma “cidadania precária”. Sempre apoiada em uma “dupla-negação”: da humanidade e da cidadania como participação política (do reconhecimento de si enquanto sujeito produtor do mundo. Talvez seja uma só negação). A retificação de nome e gênero nos documentos de pessoas trans continua sendo uma que propõe a binariedade de gênero, por exemplo. Apesar do provimento que garante o direito de alteração sem uma autorização judicial prévia para pessoas maiores de 18 anos não especificar que a alteração de gênero precisa se manter no binário “homem” e “mulher”, para conseguir efetivamente alterar o gênero para “não-binária” no registro, é preciso uma autorização judicial - tendo em vista que os cartórios não reconhecem, como o imaginário social da colonialidade não reconhece, a existência da não-binariedade ou de expressões de gênero que estão no *entre* ou fora do binário. Como o provimento não especifica esta possibilidade, a lei é sempre lida através da normalidade estável. A precariedade do acesso à cidadania e a reprodução de que grupo de indivíduos realmente ocupa o centro do que se entende como cidadão/humano se refaz de diferentes formas, ainda que aparentes avanços aconteçam no caminho.

Quando retifiquei meu nome no registro civil, em 2019, para conseguir realizar o processo de forma gratuita, recorri a um projeto de justiça itinerante da Maré, aqui no Rio de Janeiro. O processo era extremamente simples, uma vez que se descobre que ele existe - porque a divulgação acontece bem mais como um compartilhamento desse conhecimento entre pessoas trans, de forma orgânica, do que através de campanhas de mídia ou outros meios de divulgação hegemônicos. Bastava entrar em contato com o projeto e marcar em um dos dias de atendimento disponíveis para comparecer a uma audiência coletiva que duraria poucos minutos e atenderia ao pedido de várias outras pessoas trans de conseguir essa documentação que obriga o cartório a realizar o processo de retificação gratuitamente. No dia, consultei o juiz responsável para saber se poderia conseguir um documento que dissesse da retificação apenas do nome, uma vez que, ali, só seria possível retificar o gênero para “masculino” ou “feminino” e a não-binariedade não era uma possibilidade. A marca da binariedade nos documentos era indiferente, quanto a que lado penderia. Mas, naquele momento, me preocupava alguma possível dificuldade de acessar certos serviços médicos entendidos como particulares de um corpo com anatomia “masculina”, caso eles viessem a ser necessários. O juiz me disse que, através do método que eles usavam e considerando o texto já pré-elaborado para o documento que registra a ação judicial em questão, seria impossível não alterar também o gênero. Então, para conseguir a retificação gratuita, por esse que era o único método de gratuidade que eu conhecia naquele momento e

único que conheço até hoje, essa passagem para o “feminino” nos documentos seria obrigatória. Até aí, tudo certo. Acontece que a questão envolvida não se esgota na binariedade abstrata e conceitual dos gêneros masculino e feminino. O texto de relato da ação começa da seguinte forma:

O requerente apresenta características psíquicas e físicas próprias ao gênero **FEMININO**, **declarando-se transexual**, razão pela qual vem a juízo postular sua requalificação civil, a fim de realizar de maneira plena sua **dignidade pessoal**, afastado o estigma e a violência sofrida ao longo de toda sua vida, por conta do desconforto psicológico face ao sexo anatômico (p. 1; o grifo é do autor).

E voltamos para a patologização de identidades trans e a transformação do gênero em categoria psiquiátrica. Para acessar um direito garantido por lei, enquanto cidadã, era necessária admitir uma patologia que não tenho. Meu desvio de gênero não é uma doença, é uma resposta à incongruência do discurso dos gêneros binários em sua estabilidade e imutabilidade. A experiência da não-binariedade para mim, habitar o *entre*, diz respeito a uma relação mais honesta com a experimentação da vida e dos seus encontros através do meu corpo. Ela é uma tradução inacabada e consciente do seu inacabamento da minha relação comigo e com os outros do mundo. A palavra “requalificação” me chama especial atenção nesse texto. Não retificação, não rasura, mas uma tentativa de tornar o corpo-sujeito novamente qualificado para a vida civil. A humanidade e a dignidade garantem-se através de uma conformação com o adoecimento e consequente admissão de necessidade de tutela e intervenção do Estado no meu corpo. Admitir-se doente é reconhecer a necessidade de cuidados médicos que só podem ser fornecidos pelo discurso que qualifica o corpo como doente. É a medicina Ocidental que cria a doença psíquica do gênero que pode tratá-la. Importa também outra face da negação do corpo em busca da estabilidade: “a violência sofrida ao longo de toda sua vida, por conta do desconforto psicológico face ao sexo anatômico”. Mais uma vez, ficamos com a ideia de que o sofrimento não é entregue pela colonialidade ao meu corpo através da generificação deste e da minha subjetividade; sofro porque o corpo está errado. Parece-me que a mais eficiente e clara forma de dar exemplos sobre Estado/justiça e a medicina como instituições coloniais que respondem à transgeneridade com tentativas de normalização e estabilização, é elucidado nesse encontro. As ficções em termos biológicos da colonialidade em funcionamento.

A colonialidade desenha suas fronteiras e as propõe como fixas - ou refaz a fantasia de fixidez através das suas instituições e dos saberes que legitima. A política colonial é feita voltada ao controle dos corpos e seus movimentos. O

movimento, no pensamento liberal, faz referência ao mesmo tempo à liberdade de circulação sobre o corpo da Terra e à desordem, ao caos. A narrativa dura da Verdade não suporta o caos. A sua instabilidade compromete a estabilidade do poder colonial. O movimento é uma ameaça. “Kotef argumenta que o Estado liberal clássico é inimigo das pessoas que circulam incansavelmente. Essas pessoas se tornam um outro inassimilável. Não se pode assimilá-los. Eles estão em movimento constante” (MBEMBE, op. cit., n.p.). São inimigas, as pessoas que circulam e cruzam as fronteiras geográficas e subjetivas. Todo corpo desviante do gênero e da raça, por exemplo, é um perigo. Nesse escopo de pensamento, “segurança e liberdade passam a ser definidas como um direito de exclusão” do corpo perigoso: “assegurar as fronteiras da nação acompanha a afirmação dos limites da raça” e do gênero (Ibid.). Cria-se técnicas de governo das mobilidades. Sob uma fantasia de segurança, de proteção do desconhecido e do assustador que é a instabilidade dos corpos em com-tato com outros corpos, endurecem-se os limites. O pensamento colonial não cria diferenças para organizar os corpos de dentro e fora das fronteiras que produz. Ele cria ficções violentas sobre as diferenças que já estão aqui, as nomeia e hierarquiza. Ficções violentas, generificadas e racializadas que atribuem negatividade ou positividade, valor de conservação ou necessidade de destruição aos afetos dos corpos. Mas essa ficcionalização sobre as diferenças e a produção de fronteiras também é acionada por desejos de encontro. A fronteira é o lugar onde o “espaço entre dois indivíduos encolhe com intimidade” (ANZANDÚA, 1987, n.p.; a tradução é minha). A mesma linguagem que violenta os corpos com a sua dureza e que está comprometida com a binariedade do modo de pensamento que a produz, também amolece. Existe na imprevisibilidade que atravessa todas as coisas, as possibilidades ainda impossíveis da linguagem. É possível e inevitável rasurar (as palavras). A geografia dessa linguagem e dos corpos é líquida.

sou um mapa
rasgado

onde algumas fronteiras
se mantém
e outras se desfazem

sou um mapa
reconstituído
colado com delicadas
lambidas no papel

um mapa babado
onde os rios ficam
turbos com a saliva
e as águas brotam do papel
em forma de emoções

sou um mapa de oceano
onde não tinha como marcar
as fronteiras no infinito azul

sou um mapa
de estados que se transformam
e são realmente estados
e não permanências

sou um mapa
da pangeia
mapa fictício
mapa decompondo
mapa de um tempo
que só existe em fantasia

sou um mapa por fazer
um mapa que só existe no corpo
um mapa que nunca será feito
um mapa que mostra o caminho
de como não fazer mapas

eu era um mapa
até caminhar sobre mim
e entender que esse mapa
não ajuda em nada
se não sei ler relevos

eu era um mapa
até perceber que um mapa
não é de terra
não tem chão
não tem natureza
e não é traçado
pelo seu próprio território
eu sou
(BEVACQUA, 2021, n.p.)

E a rasura, da qual é impossível escapar, faz e refaz os mapas com os quais navegamos o corpo do mundo (e os nossos corpos). É no processo de corte e colagem com saliva, onde palavra e corpo se encontram e se rasuram, que fazemos mundo na sensualidade sedutora da lambida. Sedução para a produção de novos e abertos regimes de verdade. Quando não tentamos abandonar as fronteiras ou fugir da vergonha, quando nos relacionamos com elas como um mapa por fazer que nunca será feito, é que conseguimos recuperar a instabilidade própria do movimento. É que conseguimos desvelar a corpo-política implicada em toda forma de produção de saberes e de verdades. A corpo-política é um mapa que só existe no corpo e que mostra o caminho de como não fazer mapas, porque ela se abre à contradição (na ótica Ocidental) de produzir uma verdade que sabe não ser única. Mapas de estados que se transformam e não são permanência, são verdadeiramente estados. Porque a função da fronteira é ser cruzada. “Não há fronteira concebível fora desse princípio, a lei da permeabilidade”. A soberania, na África pré-colonial onde a mobilidade era a regra, por exemplo, não se expressava pelo controle do território e dos corpos, mas pelas redes e encruzilhadas que se apresentavam e eram forjadas *entre* os corpos. Corpos humanos e não-humanos.

Espaços geográficos fixos, como cidades e vilas, existiam. Pessoas e coisas poderiam estar concentradas em um local específico. Esses lugares podiam até se tornar a origem do movimento, e havia ligações entre eles, como estradas e rotas de voo, mas os lugares não eram descritos por pontos ou linhas. O mais importante era a *distribuição do movimento* entre os lugares. O movimento era a força motriz da própria produção de espaço e deslocamento (MBEMBE, op. cit., n.p.; o grifo é meu)

Nessas cosmologias não Ocidentais de produção de mundo e comunidade, importam todos os corpos envolvidos. O movimento que definia e organizava esses espaços era um movimento para além do movimento dos corpos humanos em deslocamento. “O mais importante era o quanto os fluxos e suas intensidades se cruzavam e interagiam com outros fluxos, as novas formas que estes poderiam assumir quando se intensificavam” (Ibid., n.p.). A relação com outros corpos não humanos, como o corpo do afeto, organizam esses modos de vida. A relação com as transformações (rasuras) que esses encontros (contatos) habilitam é que dá sentido aos saberes e faz a política dessas comunidades. Se a proposta da colonialidade é desfazer laços comunitários através da assimilação e fantasia de pertencimento dos corpos que coloniza, talvez o caminho para a reconstrução e novas construções desses laços seja pela desidentificação.

Sentir vergonha

A receita para não sentir vergonha seria caber nos moldes da normalidade. Evitar o desconforto do não-pertencimento, pertencendo. Acontece que essa é uma missão impossível para qualquer corpo, inclusive para aqueles cujas performances mais se aproximam da descrição do adequado. Independente da categoria que ganha centralidade nessa análise, a vergonha é um mecanismo de produção do Eu. A desidentificação é o que me permite perceber os limites do meu corpo e da minha subjetividade, ao perceber onde eu e o outro nos separamos. A vergonha no léxico colonial é um problema a ser evitado, mas não existe indivíduo ou limite sem vergonha - e consequentemente, não existe com-versa e com-tato, porque estar com exige estar separado. A fronteira é o lugar da separação e do encontro, afinal. As ficções em termos biológicos que moldam as identidades na colonialidade, como a do gênero binário, precisam ser perseguidas para funcionarem. A binariedade é um horizonte da colonialidade apresentado como Verdade presente e palpável - mas sua realização completa é inalcançável. A binariedade é uma utopia. O diagnóstico de disforia de gênero, por exemplo, depende de um “descontentamento afetivo/cognitivo de um indivíduo com o gênero designado”. Assim, todo corpo que não performa com exatidão o extremo da norma poderia ser diagnosticado como disfórico de gênero - incluem-se aí “todas as feministas [...] e os homens [cis] que se negam a cumprir os mandatos sociais para seu gênero” (BENTO, 2016, p. 522-523). A binariedade em suas separações excludentes não pode ser de fato experimentada porque não é possível estar no mundo evitando os encontros e a contaminação. A fronteira é o lugar onde o “espaço entre dois indivíduos encolhe com intimidade” (ANZANDÚA, 1987, n.p.; a tradução é minha) e onde o contágio acontece. A fronteira é um risco constante, portanto sempre nova, sempre móvel. A binariedade não parece, menos ainda, ser um lugar confortável de se habitar, a não ser talvez que você seja um corpo lido e bem ajustado ao lugar de homem cis branco heterossexual rico e sem deficiência - ainda correndo o risco de ser marcado por algum outro traço físico ou subjetivo que não seja percebido como normativo pelo momento e lugar, porque a normatividade move-se como movem-se as fronteiras. Excluindo-se essa possibilidade, pensamos as experiências reais dos corpos e sujeitos. O que a medicina Ocidental propõe como uma pessoa sem disforia de gênero - portanto, sem descontentamento com o gênero binário e seus significados - seria uma pessoa contente afetiva/cognitivamente com o gênero designado a ela (DSM-V apud BENTO, 2016, p. 523). Dizer que os não-disfóricos de gênero estão satisfeitos ou contente com

os sentidos atribuídos ao gênero imposto pode soar quase como uma provocação. [Bento diz:] Viver o feminino me coloca em um lugar de vulnerabilidade na estrutura das relações de gênero que pode ir de salários injustos, estupros, gestação indesejada até o assassinato, mas estou contente com esta estrutura, segundo o DSM-5 (BENTO, 2016, p. 523).

A satisfação com o gênero é equivalente a satisfação com o destino fixado que ele representa. Bem como uma satisfação com qualquer categoria fixa e sem movimento. O gênero binário é uma das representações corporificadas do que Mignolo (2021) entende como controle das áreas da vida, e do pensamento de Mbembe (2019) a respeito do uso das fronteiras para controlar a mobilidade. O corpo aprisionado precisa recuperar o movimento. O corpo do afeto também.

A vergonha que é acionada no sentimento de não-pertencer é também um motor de movimento. Quando esse motor é canalizado para a fuga, perdemos as conexões e possibilidades de tecitura de laços com outros corpos não-normativos e produzimos no nosso silenciamento o desejo de falar o idioma inteligível. A desidentificação na colonialidade é uma ferramenta de estímulo à fuga: o controle da mobilidade dos corpos é feito através do movimento. Acontece que, em vez de um movimento livre e potencialmente desordenado, falamos de um movimento na direção da normalidade. Um movimento que se apresenta como tendo fim, como sendo capaz de chegar na fixidez da Verdade colonial sobre os corpos-sujeitos. Um movimento que funciona, para o colonizado, como o convite à normalidade e, para o colonizador, como uma forma de ocultar a sua instabilidade depositando no corpo do colonizado uma outridade fantasiada. A operação que a colonialidade faz com o movimento (corpo) e com a vergonha (afeto) é uma, justamente, de controle pela ficção da estabilidade. Aquilo que é compartilhado entre todos os corpos ganha contornos diferentes (rasura) dependendo do corpo a que ele se apegue. E mais: aquilo que é potencializado com uma arma de controle/colonização é imaginado como alocado apenas no corpo colonizado. A identidade normal (branca cis-heterossexual) é uma identidade dependente, que só existe apoiada na exploração do Outro - a branquitude se define como oposta ao Outro racializado, “ou seja, a negritude serve como a forma primária da Outridade pela qual a branquitude é construída. O ‘Outro’ não é outro *per se*; ele se torna Outro através de um processo de negação absoluta” (KILOMBA, op. cit., p. 17; a tradução é minha). Negação da autodeterminação e autonomia do corpo colonizado de produzir a própria subjetividade; e negação de traços no corpo colonizador que ele busca controlar. A ideia de que a colonialidade rouba dos corpos o que lhes pertence (a mobilidade) é transformada, por seu discurso, no perigo desses corpos lhe roubarem a possibilidade de se mover: o corpo

imprevisível impede que a ordem seja estabelecida, o progresso aconteça e os corpos normais desfrutem de estabilidade e segurança. Os saberes dos corpos colonizados interrompe o movimento linear e progressista da colonialidade. A narrativa colonial não apenas se produz como vítima, como também projeta no corpo colonizado a figura do perpetrador da violência que ela mesma produz. A vergonha como afeto da desidentificação diz respeito ao processo de se perceber como não sendo capaz de produzir laços íntimos com o outro. Quando violento este outro corpo me percebo como diferente dele pela minha disponibilidade à violentá-lo. Quando interrompo o movimento do outro corpo, o faço através do movimento do meu. Há uma distância que não pode ser encurtada, encolhida com intimidade, entre esses dois corpos. A vergonha evocada nesse processo é compartilhada. O colonizador não se reconhece no corpo colonizado para manter seu poder e o corpo colonizado não se reconhece no colonizador imaginado porque não se apaga a sua relação com o movimento - que é no máximo ocultada ou reprimida como resposta da violência sofrida. Se o processo em si de produção do Outro e do Eu (self) é dependente da projeção de características negadas de si sobre o corpo do Outro, a vergonha do corpo colonizador é projetada no corpo colonizado e fantasiada como pertencente apenas a este. A vergonha aparece também quando não conseguimos nos reconhecer na narrativa sobre nós mesmos a que nos apegamos. Para o corpo branco cisgênero que produz sua subjetividade com uma qualidade estanque e imutável, ao se deparar com uma inevitável incongruência no seu discurso sobre si e uma incapacidade de se manter longe da contaminação dos encontros com o outro, a vergonha é pungente e inevitável. A branquitude cisgênera (a colonialidade) depende da manutenção da sua aparência de Verdade. Depende da sua fantasia de imutabilidade. Envergonhar-se é admitir a mudança. É deixar infiltrar em si os saberes móveis dos corpos separados como Outros-indesejáveis. Essa vergonha que o corpo colonizador abomina em si é projetada como abominável no corpo colonizado. Descolonizar a relação com o afeto da vergonha é um trabalho de rasura para todos os corpos em seu jogo.

A vergonha deixa ver a projeção fictícia da branquitude. “A alma negra é um artefato do homem *branco*” (FANON apud KILOMBA, op. cit., p. 17; a tradução é minha). O sujeito colonizado não é o sujeito que está em jogo - na sua capacidade de mundificação e criação de si. Ele não é uma representação real do sujeito colonizado, mas sim da imaginação branca e cisgênera do colonizador. “Eles são os aspectos negados do Eu *branco*, que são reprojetados em nós, como se eles fossem imagens autoritárias e objetivas de nós” (KILOMBA, op. cit., p. 17; a tradução é minha). Fantasias produzidas como Verdade. O convite à normalidade e à Verdade é um que convoca um sistema de

alienação e trauma. O corpo colonizado para alcançar uma ideia de dignidade é forçado a se identificar com o corpo colonizador - que o violenta objetivamente e que o impede, pela identificação quase compulsória, de estabelecer laços comunitários genuínos e criativos. A passagem que aparece como curativa para essa dor é a do objeto para o sujeito. É a do corpo que reconhece o seu lugar como diferente a partir de uma relação com todos os outros corpos potencialmente determinada por ele mesmo. Um corpo que se aproxima do outro aberto à com-versa e a contaminação como formas de descoberta de si e daqueles com quem é possível fazer relação e comunidade - nas múltiplas possibilidades e intimidades que relação e comunidade pode ter. Aberto à com-versa e contaminação também para entender que dores são, para esse corpo, insuportáveis e que relações precisam ser evitadas. Porque sentir dor é uma potencialidade quando não é uma obrigação. E evergonhar-se pode ser apenas a forma de perceber a separação (potencialmente simpoiética) necessária para esses encontros.

Uma nova relação com a vergonha desbloqueia, então, uma potencial ferramenta política e uma estratégia de descolonização dos nossos corpos afetados. Não sendo possível fugir da vergonha, é possível revelar a vergonha no corpo colonizador. Devolver a vergonha é uma ferramenta importante no processo de rompimento com a normatividade branca cisgênera ao mesmo tempo que expõe a sua instabilidade e caráter ficcional - porque se é possível fazer aparecer no campo de percepção do colonizador a sua (e a mesma) desidentificação, a implicação do afeto devolve o corpo ao caos dos sentidos. Quando o corpo branco cisgênero (normal) não tem como escapar do reconhecimento (vergonhoso) da violência que engendra sobre os outros corpos do mundo, ele torna-se um corpo diferente. Ele é o Outro na narrativa do colonizado que se apresenta como uma verdade. Todos os movimentos de exposição de violências racistas, machistas e lgbtfóbicas, que são devidamente reconhecidas como verdade, ao menos em alguma instância, porque é impossível não serem, produzem a diferença com outros contornos. Devolver a capacidade de violentar que o corpo normativo projeta para fora de si, criando Outros desumanizados (pela virilidade violenta e sub-humana do Outro), coloca em cheque sua própria humanidade - ou a suposta impossibilidade desses Outros desumanizados produzirem subjetividade. Devolver a vergonha recoloca os termos do jogo: abre possíveis diálogos com os Outros violentos que se percebem enquanto tal e desejam entrar novamente na contaminação dos encontros; identifica os Outros violentos com quem não é possível ou desejável estabelecer qualquer tipo de relação criativa, aqueles de quem é preferível nos afastarmos; possibilita que nos reconheçamos, enquanto corpos colonizados,

nas nossas capacidades de produzir subjetividade (eu) e criar laços comunitários e de intimidade com outros mais próximos do eu. Interesse-me por uma rasura da relação com a vergonha que não a negue, mas que a acolha como processo de produção de subjetividade (identidade) - afastada das normas que aprisionam e violentam nossos corpos. Uma relação com a vergonha que possa transformar as experiências infanto-juvenis (e até adultas) de alienação, “abjeção, isolamento e rejeição em legibilidade, comunidade e amor”. Pensando em dinâmicas de gênero e sexualidade não-normativos, quando substituímos um discurso de orgulho²⁸ por um da vergonha, “abraçamos essas infâncias esquisitas, indignas e desgraçadas e tornamos elas parte do nosso futuro político” e afetivo (HALBERSTAM, 2005, p. 221; a tradução é minha). Pensar outras possibilidades de relação com a vergonha, entretanto, apesar de apresentada como oposta à uma celebração possivelmente orgulhosa do pertencimento, precisa ser experimentada na sua mobilidade e mortalidade. Não se trata de viver na vergonha, como não se trata de viver na dor. É preciso mover-se com e para depois dela. É preciso dar lugar a outros afetos e a outras contaminações - inclusive, e muitas vezes especialmente, àquelas celebrativas e alegres. Para usar a vergonha: dosagem. Escrevo atravessada pelo desejo de (a)risar essas outras relações sempre em sua fluidez, sempre tendo em vista a rasura constante como modo de produção da vida e da morte.

O início do processo de retificação do nome exigiu que eu estivesse algumas vezes no lugar onde aconteceria a audiência coletiva para conseguir a sentença que garantia a gratuidade no cartório. Apesar do processo ser de uma simples marcação, eu estive em busca de informações no local algumas vezes antes de conseguir efetivamente marcar o dia e estar nele. Com a sentença em mãos, outra vontade de chorar. Meu corpo que tinha tido o impulso de se retirar da sala no debate, entrava em certo espaço. Não o da normalidade. Parece que agora que o registro condizia com o nome que eu usava socialmente, a discrepância de gênero seria apagada - ainda que seguíssemos com a legibilidade impossível da não-binariedade. Mas o dentro que eu experimentava dizia respeito aos corpos que admitem a rasura. A retificação do nome só funciona como forma de se aproximar da normalidade quando ela é ocultada.

²⁸ O orgulho aqui aparece como um dado de pertencimento à normatividade. O orgulho é um afeto produtivo no léxico do progresso. Ele impulsiona os corpos no movimento linear da economia colonial, em oposição ao movimento desordenado e prenhe de pausas, que vai e volta, da vergonha. “No novo trabalho de Douglas Crimp, ‘Queer before Gay’, queer é, muito explicitamente, a pré-história de gay, uma história que não deve ser deixada para trás na correria para se chegar ao orgulho gay, mas uma história que deve ser escavada em todas as suas contradições, desordens e eros” (HALBERSTAM, 2005, p. 221; a tradução é minha). Onde queer está acompanhado inevitavelmente da vergonha que engendra e uma relação com um passado de vergonha se relaciona e rasura o presente - como o contrário.

Meu corpo experimentava o mesmo impulso de retirada. Me satisfazer com a retificação do nome a ponto de admitir a satisfação, significa reconhecer a diferença. Os corpos que habitam a normalidade de gênero não passam por esse processo e não conhecem essa satisfação. Era preciso ocultar esse contentamento, para entrar no discurso essencialista: sempre foi assim. Ou a vergonha que me empurra para perto do corpo normal ou a vergonha que me faz pertencer à minha experiência anormal. Era preciso lamber a vergonha até que ela ficasse encharcada.

um estado de choro
abro sorriso com os olhos
molho a cidade inteira
escoro pelo ralo, pela rua
rio pra virar mar

parar de fingir
tomar remédio pra dor
me deixar inteira de molho
colorido e branco no cloro
nada mancha,
tudo desmancha
e escorre

me botar pra secar no sol
retorcida,
molhada,
do avesso
venta forte e o varal balança
toda lavada
um novo começo

De novo a retirada e de novo o choro. A experiência da vergonha suscitava esse transbordamento. Mas as lágrimas funcionam como a saliva para colar mapas rasgados. A água produz colagens impermanentes. Para a passagem de objeto para sujeito: dar nome. Nomear os processos e os corpos faz parte do gesto de produção de saberes decoloniais. A fala que está no reconhecimento de si enquanto sujeito que participa da mundificação para os seres humanos é um processo de dar nome. Essa é a linguagem. Mas mais ainda. A fala que transporta o sujeito-objeto para uma posição de sujeito-sujeito é uma que passa pela nomeação de si. Trocamos as categorias e os adjetivos (muitas vezes pejorativos) por nomes próprios, nomes de família, nomes de povos. A construção ou revelação dessa subjetividade é a criação de uma identidade, de um Eu que se separa do Outro também pelo nome. Para corpos desviantes das normas de gênero (e racializados) a fala é mais que “uma expressão de poder criativo; ela é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que **nos tira o nome e a voz**”. A nomeação é um desafio ao silenciamento colonial. “Como tal, ela é um ato de coragem - como tal, ela representa uma ameaça. Para aqueles que operam o poder da opressão, tudo que é ameaçador deve necessariamente ser apagado, aniquilado, silenciado” (hooks, 1989, p. 8; o grifo e a tradução são meus). O nome traça a fronteira do Eu para demarcar suas possibilidades de ação. E esse processo só parece completo (na sua incompletude, porque impossível de ser percebido por inteiro alinhado com a abertura transformadora constante do segredo da vida) se a nomeação transformar os destinos coloniais das palavras que rondam os nomes. Ação e vergonha rasurados.

Trata-se de pensar com a agência em termos não produtivos para a economia colonial. Guardadas as devidas diferenças com o trabalho de Mahmood (2019), que analisa a agência dentro de dinâmicas de submissão às autoridades reconhecidas como legítimas dentro de jogos culturais e religiosos islâmicos, é possível nos aliarmos ao seu argumento: se movemos nosso olhar do ponto de vista Ocidental e linear, é possível encarar outros saberes:

o que aparece, de um ponto de vista progressista, como um caso de passividade insultante e docilidade, pode ser efetivamente uma forma de agência – forma que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento (Ibid., p. 147).

Quando começamos a pensar em outras possibilidades para a vergonha (como com a passividade, a dor, o sofrimento), ainda que seja possível analisar a entrada na vergonha como uma entrada na normatividade vigente, é preciso se

atentar à possibilidade da “capacidade de agência [...] ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (Ibid., p. 147). Se sentir a vergonha é uma sugestão da colonialidade, como ela poderia ter alguma utilidade ao corpo colonizado?²⁹ Acontece que essa lógica binária de oposições excludentes é a do conhecimento Ocidental, não a dos saberes dissidentes que com-versam no corpo deste trabalho. Não busco ou sugiro que a operação seja de assumir a vergonha como uma experiência do corpo colonizado, como um afeto que apenas esse corpo experimenta como etapa do processo de produção da própria subjetividade. Ou como um afeto que pode ser criativo na sua pausa e na sua improdutibilidade apenas nesse corpo. O que motiva o desejo de envergonhar o outro? De que estratégia falamos quando falamos de um corpo branco cisgênero envergonhando um corpo não-normativo? Ou de um corpo cuidador educando com a ameaça do não-pertencimento os corpos infantis de que cuida? Para reconhecer a diferença do Outro-a-ser-controlado não é preciso se reconhecer como diferente deste Outro? Como Outro do Outro? A vergonha é um afeto compartilhado. Se eu, enquanto corpo-colonizado, percebo uma não-identificação com esse outro corpo-colonizador, esse outro corpo também se percebe como um corpo que não cabe no meu. A questão com a vergonha e com a rasura da experiência e do sentido da vergonha é uma que envolve todos os corpos presentes no jogo da subjetivação - tanto os Eus quanto os Outros. Essa não é uma rasura para revelar um traço do corpo colonizado e da sua experiência; ela é para revelar o *com* inevitável - o afeto da vergonha circula livremente. A transformação de uma relação com a vergonha é uma transformação que cabe para os dois lados desse binário colonial. Transformam-se todas as relações. No sentido de que o Eu-colonizador oculta tudo aquilo que ele projeta no corpo colonizado como experiência apenas deste corpo, a proposta de rasurar a experiência da vergonha é uma de rasurar esse ocultamento. Outra vergonha deixa ver o que é comum nessas experiências. A transformação dessa relação é uma para desvelar o que a colonialidade vela: a presença nela mesma dos afetos e dos impulsos que nega e projeta inteiramente (sem sucesso) no corpo colonizado, para depois demonizar ou monstrificar esse corpo, atribuindo sentido negativos às experiências que fantasia como sendo exclusivas deste.

Outra vergonha desestabiliza o uso da vergonha pela colonialidade. Esse uso como ferramenta de subjugação. A colonialidade rasura a vergonha para

²⁹ Aqui, o limite é a rasura. Para completar com Mahmood (op. cit.): “[...] não existe uma possibilidade de “desfazer” normas sociais que seja independente do “fazer” das mesmas normas; a agência reside, portanto, no seio desta reiterabilidade produtiva” (p. 151).

impedir que ela seja útil aos corpos colonizados como impulso de imaginação de realidades (verdades) que redistribuem o poder e o controle sobre as áreas da vida e sua mobilidade. Rasuramos a vergonha para redistribuí-la, fazer reconhecer as violências imaginadas como justas por ficções coloniais e nos aproximarmos da possibilidade de separações simpoiéticas. A vergonha como gatilho para o desejo de pertencimento é justamente o que garante a continuação das com-versas. O pertencimento é a ordem dos laços comunitários. E a tecla que bato aqui é justamente a do desfazimento desses laços pela colonialidade. A vergonha é um afeto que aproxima ao mesmo tempo que marca um afastamento. Porque não é possível que todos os corpos do mundo vivam sob uma única comunidade. Essa ideia é até mesmo intangível: como seria possível estabelecer laços de proximidade e intimidade com todos os seres do mundo? Comunidades precisam estar no plural: do encontro de diferentes corpos que com-verbam e tecem intimidade, mas também de diferentes comunidades com as suas fronteiras que se encontram com as de outras comunidades. Precisamos pensar em assembleias: com-versas entre comunidades. Assembleia como uma forma de contornar a ideia de comunidades fixas, porque a assembleia é sobre encontro e transformação. Elas são agrupamentos em aberto que ajudam a pensar nos efeitos das comunidades sem acreditar em uma ficção científica imutável. Pensamos numa polifonia, numa instabilidade que se dedica à transformação (rasura) como forma de com-versa. Assembleias, porque é preciso se relacionar com a percepção dos encontros dos tempos e das presenças (e ausências). “Abandonar os ritmos do progresso para observar as assembleias polifônicas não é um desejo virtuoso”, mas uma necessidade já evidente (TSING, 2022, p. 71). Mas para isso, parece ser preciso substituir a relação de fuga da vergonha para uma de celebração desse desencontro. Um descabimento que permite caber em outros lugares e que permite contaminação entre indivíduos e entre grupos. Também um descabimento que permite reconhecer outras formas de se relacionar com o passado e a morte, formas que estão nos jogos em aberto das assembleias: polifonia caótica em vez de linearidade organizada. Eu já disse que o Pedro precisava morrer.

Interlúdio: Luto

Apesar da contraditória aversão da colonialidade pela morte - ao mesmo tempo que ela distribui a morte sobre os corpos colonizados, a morte deve ser evitada a todo custo -, ela é parte constitutiva do todo da vida. Ainda que seja apropriada como ferramenta de controle dos corpos e das populações do mundo e transformada em arma colonizadora, a morte faz parte do funcionamento da t/Terra nos seus processos de regeneração e transformação. A morte tem importâncias biológicas e metafóricas para a renovação da vitalidade dos espaços e dos corpos do mundo. Toda diversidade, por exemplo, vem da morte e das transformações que passam por ela. A predação é parte do funcionamento dos ecossistemas e os predadores são os responsáveis por distribuir a morte. Como são responsáveis também por morrer, porque todo corpo precisa desse padecimento para o corpo da t/Terra continuar em movimento. “A diversidade da vida que vemos ao nosso redor é uma função de toda a vida tentando ficar um passo à frente da morte”. Nesse processo, o predador e a presa importam. No processo evolutivo, a importância da morte está no fato de que ela garante que as espécies evoluam para estar “sempre um passo à frente da morte” (PHILLIPS, 2020, n.p.; a tradução é minha). E a morte também aduba o terreno de novos arranjos. A continuação dos encontros em assembleias, abertos e diversos, que possibilitam o florescimento de comunidades móveis depende desse solo fertilizado. Num funcionamento comum dos ecossistemas do mundo, “o solo orgânico acumula-se ao longo do tempo a partir do crescimento e da morte da vida vegetal e animal. Os organismos mortos apodrecem, tornando-se solo orgânico, que, por sua vez, torna-se a base para uma nova vida” (TSING, 2022, p. 251). Encontram-se, no solo do presente: passado, presente e futuro. A morte é o motor da mudança e da transformação dos corpos. O mesmo acontece com o imaginário que alimenta nossas formas de organização social e relação com o mundo. A distribuição da morte das ideias que não servem mais aos novos arranjos que se formam no com-tato entre os corpos é fundamental para a sustentação e continuação desses processos transformadores (como a rasura em Derrida). Fundamental para a continuação de mundificações abertas e imprevisíveis. Da morte, a possibilidade de renovação. Ainda, a morte é também um lugar onde a sabedoria e o mistério habita - como na vida. Parte do jogo dos encontros, os mortos com-versam com os vivos e trazem para os nossos modos de mundificar saberes que não poderiam ser acionados se não fosse por eles. A possibilidade de um com-tato ou um transe transformador dos limites do meu corpo está no fato de que a entidade e o orixá não são corpos vivos encarnados.

A morte e os mortos na gramática colonial é fantasiada como um ponto de quebra definitiva do com-tato. Não se fala com os mortos, porque o passado não tem lugar no discurso colonial. O passado é o lugar perigoso onde é possível memorar a qualidade em aberto e transformadora da vida e dos encontros. Ele é um lugar de recuperação de uma memória pré-colonial que pode ser reinserida de forma rasurada nas teias do agora. O com-tato com a morte é parte da corpo-política dos sabres decoloniais criados pelos corpos colonizados - porque enfrentam a política de morte do Estado colonial e porque se encontram com seus antepassados e com o próprio passado na morte. O que parece acontecer com a colonialidade é que o desejo Humano de dominação ultrapassa os limites da vida: tenta-se controlar a morte. O pensamento colonizador não quer ficar um passo à frente da morte no sentido evolutivo e diverso. Todo corpo do mundo que foge da morte, sabe que a hora de entregar-se a ela chega. É preciso saber viver e morrer para estar inteiro e entregue ao jogo da mundificação. O colonizador empurra a morte para o corpo colonizado. Ele tenta a todo custo evitar encontrar-se com ela no seu corpo. Nesse impulso, vive também o ocultamento do passado dos corpos - no passado, está a morte de todos. A história e o passado, onde estão a morte, são higienizadas e controladas no pensamento colonial. Destituídas das suas possibilidades de com-versa. História, nesse léxico, é uma narração onde se reúnem restos e relatos humanos. Ainda que fantasiada como uma possibilidade exclusivamente Humana, fazer história (ter passado) é parte do modo de funcionamento de qualquer corpo no mundo. “Independente do fato de outros organismos ‘contarem estórias’ ou não, eles contribuem para a sobreposição de caminhos e traços que entendemos como história. A história é, assim, o registro dos muitos percursos do fazer-mundo, humanos e não-humanos” (TSING, 2022, p. 246). E, continuando com Tsing, iria mais longe: a história incorpora em si a contribuição de outros corpos e seus sabres, vivos e mortos. “É possível misturar ‘mitologia’ e ‘história’. A história não é apenas teleologia nacional; mitologia não é apenas eterno retorno. Para se entrelaçar na história não é preciso compartilhar uma cosmologia” (Ibid.). Os corpos colonizados (humanos e não-humanos, vivos e mortos) e os saberes que vêm das suas formas de relação com e criação dos mundos participam da história e do tempo da colonialidade - ainda que ela tente expulsá-los desse espaço. Quando a Verdade impede o acesso à História de corpos colonizados, como faz com a Humanidade, ela nos prende a uma morte finita e sem relação com a vida e com o mundo. Essa não é a nossa morte. Essa não é a possibilidade de relação com o passado que se apresenta em tantas outras cosmologias que rasuram o H maiúsculo. A Verdade colonial, para manter-se estável, precisa controlar e isolar o passado e o encontro dele com o

presente. Aí o desejo de ocultamento da rasura e da qualidade em transformação dos encontros dos corpos. Uma relação aberta e visível com a rasura deixa ver o passado e a morte nesse jogo.

Elaborando uma narrativa do luto

Existe, na gramática da transgeneridade, uma forma de se referir ao nome retificado como “nome morto”. A subjetividade e o nome anteriores, no processo de rasura e transformação dos corpos trans, são imaginados como mortos - ou de fato morrem. Aqui, brigam os sentidos da morte. O convite à normalidade feito pelo discurso colonial sugere uma morte sem com-versa. Um passado enterrado e finalizado, que não é capaz de transformar o presente e de ser transformado. Mas ela pode ser uma morte em aberto. Uma, em que é possível com-tato e com-versa com a pessoa que fomos e que já não está mais da mesma forma entre nós. Mas é possível acessá-la, como é possível conhecer a história desse movimento. A versão da morte que se adequa à normatividade vem acompanhada de uma narrativa essencialista sobre o sujeito. Apesar de trazer a morte para jogo, a normatividade sugere os discursos da pessoa que nasceu trans, que sempre foi um homem preso num corpo de mulher (ou o contrário), do sujeito que tem um desejo pulsante e natural de ser aquilo que se é de Verdade (um homem ou mulher de verdade, como qualquer outro/a). Porque o essencialismo oculta o movimento que a colonialidade quer controlar. Ele tira do campo de visão dessas pessoas trans a sua transitoriedade, a imprevisibilidade e mobilidade do seu corpo-sujeito e oculta o processo de generificação em sua qualidade processual e ficcional. Mais que nos conectarmos com o movimento que é nosso, certa relação com a morte e o passado da nossa experiência gênero-dissidente nos devolve ao jogo da ancestralidade. A transgeneridade é uma transmutação. Transformam-se os corpos-sujeitos nos encontros consigo e com outros corpos do mundo, num tempo presente e aberto em com-tato com passado e sem previsão de fim. Mas o corpo tem fim. Como precisam ter os mundos que ele habita. “Transmutar é isto: negociações entre morte e vida” (BRASILEIRO, 2020, n.p.). E no *entre* dessa negociação está o luto, uma forma de com-versa com o passado dos corpos-sujeitos em transmutação.

O luto aparece como uma constante na forma humana de relação com os corpos do mundo. Ele é entendido, pela psicanálise, como uma “perda de um elo significativo entre uma pessoa e seu objeto” (CAVALCANTI et al., 2013, p. 88) e, nesse sentido, compartilhado entre todos os corpos-sujeitos - todos temos relações finitas com nossos objetos de afeto. Falamos de perdas materiais e metafóricas. A relação com o corpo que se transforma no tempo, por exemplo, é

uma atravessada pelo luto. “O simples ato de crescer, como no caso de uma criança que se torna adolescente, vem com uma dolorosa abdicação do corpo infantil e suas significações, igualmente, o declínio das funções orgânicas advindo com o envelhecimento” (Ibid., p. 88). A rasura que o corpo faz sobre si - ou que o tempo faz sobre ele - é sentida pelo sujeito e digerida através de um processo de luto. Quando transmutamos (rasuramos) nossos corpos e subjetividades a partir das nossas experiências gênero-dissidentes, quando modificamos a matéria e retificamos o nome, por exemplo, experimentamos inevitavelmente um luto. Uma morte acontece. No pensamento de Freud sobre o luto, o processo é totalmente consciente e o enlutado sabe o que perdeu (o que morreu). O luto lança luz sobre o processo de rasura: sabemos o que mudou e sabemos da transitoriedade e imprevisibilidade que é própria da mudança. Para pensar uma com-vivência onde as separações entre os eus e os outros são separações simpoiéticas, o luto é necessário. Ele é o caminho pra perceber e com-versar com os entrelaçamentos que acontecem entre o meu corpo e os demais corpos do mundo (humanos ou não, vivos ou mortos). Entrelaçamentos, comunidades, assembleias que são prenhes das coisas que estão e que não estão mais. Que estão atentas às transformações, transmutações e à imprevisibilidade misteriosa da vida. O “luto é sobre conviver com a perda e, assim, aprender a valorizar o que ela significa, como o mundo mudou, e como *nós mesmos* devemos mudar e renovar nossas relações se quisermos seguir em frente a partir daqui” (DOOREN apud HARAWAY, 2016, p. 38; a tradução é minha) ou seguir em qualquer outra direção. O luto como experiência compartilhada, aproxima nossas experiências de subjetivação e corporificação levando em consideração as suas diferenças. O luto é compartilhado, mas o objeto perdido não é o mesmo. Especialmente quando pensamos nos eus que já fomos - e eu é o mais singular possível, nessa lógica. Perceber o luto é perceber e dar valor a rasura como gesto da transformação inevitável da vida.

O luto se apresenta aqui, então, como um elemento necessário para uma relação outra com a criação de subjetividades e mundos. Se é ele que deixa ver a rasura, ele talvez seja útil à multiplicação das verdades sobre os corpos-sujeitos. Parece ser preciso substituir a narrativa da essência do sujeito binário (generificado e racializado) por uma narrativa do luto. Rasuramos, para recuperar a percepção da rasura, a relação com a morte. Falamos de um passado que está morto, como passado que é, mas que se presentifica no campo de com-versa em aberto que podemos ter com os mortos. Um passado que encontra com o presente e que se rasuram mutuamente no luto. O luto como com-versa com a morte evoca um tempo espiralar, fora da linearidade do

tempo Ocidental. Pensamos uma morte do binário. Castiel fala da transição de gênero para o outro lado da binariedade normativa como um “labirinto colonial”:

Ou passarei pelo labirinto feito uma travesti, ou farei do labirinto a minha travestilidade. Ou farei de minha travestilidade outro labirinto. Ou farei do meu local de trava uma encruza. E a encruza não é um labirinto, mas um espaço espiralado que se infinita para todas as direções – encruzilhadas – feito o ar (BRASILEIRO, op. cit., n.p.)

O luto está na encruzilhada que se infinita para todas as direções - e onde é possível encontrar com saberes exusíacos que transmutam os corpos do mundo na sua impossibilidade de destino. O luto e a rasura não se desprendem, neste trabalho. Se encontram e se completam - se transformando. A rasura atenta à sua qualidade de modo de vida é uma exposição do passado - que expõe a mudança e o movimento. Que devolve à experiência do corpo colonizado história e memória. Quando Preciado deixa ver sua rasura monstruosa, ele o faz reclamando um futuro possível (em outro tempo) para esses corpos:

Os traços que a vida passada deixou em minha memória tornaram-se cada vez mais complexos e conectados, formando uma massa de forças vivas, de modo que é impossível dizer que há apenas seis anos atrás eu era simplesmente uma mulher e agora me tornei simplesmente um homem. Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo (PRECIADO, 2020, n.p.)

O monstro está com a não-binariedade e travestilidade que se reconectam com o tempo espiralar. A narrativa de luto expõe o processo de rasura enquanto processo em vez de tentar disfarçá-lo da imutabilidade do discurso colonial essencialista. Fica a necessidade da morte como começo. Discutir a patologização da transgeneridade e transformação do gênero em categoria psiquiátrica, não é para adentrar o léxico colonial como normais, mas antes para provocá-lo. Para chamar atenção para sua qualidade mutável e matável. Reivindicar uma transgeneridade que reconhece sua qualidade rasurante é relacionar-se com uma linguagem por vir - é estar aberta à ela. Evocamos a morte que é em si a mudança e a transformação, como é também adubo desses processos imprevisíveis e infinitos. É preciso “despensar” a colonialidade e sua racionalidade não-afetada e dura. É preciso sair da narrativa essencialista porque não há essência imutável, não há Verdade e não há “um conteúdo ou uma forma essencial ou fundamental para que a Transmutação Travesti

aconteça” (BRASILEIRO, op. cit., n.p.). É preciso que o pensamento colonial morra e é preciso morrer no pensamento colonial.

ver você morrer
receber de braços abertos o derradeiro momento

ver você virar pó
porque seus olhos já não cabem mais nos meus

sentir o luto
saber do círculo
lembrar com calma
viver de novo

a morte é um ponto de partida
o fim é fechar um negócio

Recuso um discurso sobre a transgeneridade que imagina pessoas trans como sempre tendo sido pessoas trans, que nasceram dessa forma (no corpo errado) e que agora, com uma transição binária e finita podem viver a sua Verdade. Ou que mesmo quando não se diz ou pensa que o corpo é errado, se pensa que a performance é errada e precisa ser ajustada. Uma narrativa que elabora esse processo como algo que sempre foi, como uma revelação, um encontro com a Verdade, não como processo. Essa Verdade imutável e essencial, sem sedução e transmutação. Uma Verdade que só não é passível de rasura porque esconde as suas rasuras. A transgeneridade é uma sedução entre vida e morte que expõe a rasura em comum. Nas mortes dos eus que já fui, redescubro e invento limites para os novos eus - em seus novos com-tatos e experiências corporificadas de mundificação. É preciso rasurarmos nossa forma de contar o corpo-sujeito: trocar narrativas essencialistas por narrativas de luto.

Capítulo 3: Corpo

Nos últimos meses de 2019, eu comecei uma segunda hormonização. Durante aquele ano, pensei sobre possíveis modificações corporais. O desejo de modificar o corpo se confundia entre uma vontade de experimentar novos limites e um certo chamado à se aproximar da normalidade. Uma das manifestações do corpo que me gerava um incômodo, era a barba. Signo marcadamente masculino, a barba, como o nome, estava imediatamente no jogo com os outros corpos humanos do mundo. Ela ajudava a identificar o gênero binário que se prendia (se prende) a mim no com-tato com o outro. O incômodo vinha do mesmo lugar: era preciso comprometer essa binariedade de alguma forma. A hormonização apareceu como uma solução possível. Minha barba nunca foi muito cheia ou grossa, os bloqueadores de testosterona poderiam funcionar para inibir completamente o seu crescimento. Também era possível testar uma intervenção com depilação a laser, para ajudar no processo. Investi nos dois. Descobri, entretanto, que o tipo de pêlo que cresce no meu corpo não responde com eficiência ao laser. O bloqueador serviu ao propósito de inibir o crescimento e afinar os pêlos de todo o corpo. Mas a dose que eu fazia e faço não é suficiente para impedir completamente o crescimento. Variei entre 25mg e 100mg, quando o máximo indicado para esse tipo de intervenção é de 200mg. Em nenhum momento desse processo, a barba parou de crescer por completo. Sempre alguma quantidade de pêlo, sempre alguma sombra. O bloqueador também produziu outros efeitos no meu corpo, especialmente combinado com uma dose de estrogênio, como o crescimento dos seios e o aumento de volume e velocidade de crescimento do cabelo. Os dois, como o raleamento da barba, efeitos interessantes e que seguiam no desejo de rasurar os limites. Acontece que o bloqueador de testosterona, a depender da dosagem e do organismo, também pode produzir uma inibição da libido e de ereções. O que aconteceu, para mim, com as dosagens mais altas que fiz. E o que não era um efeito interessante, para a relação que eu tenho com o meu corpo e a minha sexualidade. Para chegar em certo resultado de inibição total do crescimento da barba, de eliminação desse signo que costura o masculino na minha cara, é preciso abandonar a possibilidade de gozo. A barba com o masculino, os peitos, cada vez mais aparentes, com o feminino. Talvez essa impossibilidade de me livrar da barba tenha criado a incongruência que eu precisava. Mas agora é cada vez mais impossível fantasiar com um pertencimento ao normal e afastamento do monstro.

Ainda, a rasura

O corpo normal se produz com a branquitude cisgênera que já reconhecemos facilmente como dele. A raça e o gênero como ficções que produzem a normalidade binária dos corpos apoiando-se em narrativas biológicas e médicas. O processo colonizador produz e institui as categorias de gênero e raça que organizam, sob seu controle, os corpos do mundo. Essa atribuição de marcadores aos corpos colonizados, entretanto, não dá a mesma aparência que dá aos corpos colonizadores. Os nativos, os desviantes da norma binária, estão sempre afastados da humanidade dos colonizadores e muito mais próximos dos monstros (tão humanos e tão outra coisa).

As histórias de viajantes estavam repletas de visões da sexualidade monstruosa das terras distantes onde, como contavam as lendas, os homens tinham pênis gigantes e [...] os peitos dos rapazes afeminados vertiam leite e os das mulheres militarizadas eram cortados por elas mesmas (MCCLINTOCK apud LUGONES, 2020, p. 64).

As pessoas intersexo que integravam o comum de diversas sociedades ameríndias figuram como “hermafroditas” em inúmeros catálogos de classificação de monstros (GIL, 2006 [1994]). E o monstro tem uma função, uma função totalmente comprometida com a Verdade binária que o concebe: ele é pensado como uma “aberração da ‘realidade’ (a monstruosidade é um excesso de realidade) a fim de induzir, por oposição, a crença na ‘necessidade da existência’ da normalidade humana”. Tudo parte de uma fantasia científica em que “é imprescindível não questionar a nossa identidade de [humanos] como seres reais. A nossa facticidade é de direito” (Ibid., p. 18).

A subjetividade colonizadora é produzida em contraponto àquela imposta aos corpos colonizados. É o processo de projeção dos traços negados do Eu no Outro e a fantasia de que esse Eu-humano e Outro-monstruoso são factuais. O corpo nativo (das Américas e África, durante a expansão colonial europeia) imaginado como pervertido sexual e incapaz de produzir gênero e compreender a raça é o que permite dar forma à normalidade normativa. O Outro pervertido e selvagem torna possível a imaginação de um Eu comportado e civilizado. E o controle do sexo, na sua dimensão corporal e generificada, junto das narrativas e experimentações que lhe dizem respeito, é imperativo na dinâmica colonial. Desde o início da modernidade, que segundo Dussel tem início com a

colonização europeia³⁰, até o que Preciado chama hoje de terceira fase do capitalismo ou Era Farmacopornográfica, pela referência aos “processos de governo biomolecular (fármaco) e semiótico-técnicos (porno) da subjetividade sexual” (PRECIADO apud ERASO, 2020, n.p.; a tradução é minha), o sexo é “matéria prima” dos processos de dominação. O corpo sexuado é matéria prima da dominação colonial. “O não-europeu é representado como um bárbaro sexual de libido animal, como um corpo nu frente ao corpo vestido do colonizador, como um objeto de estudo frente aquele que o descreve” (ERASO, 2020, n.p.; a tradução é minha). Uma nudez sexualizada e tornada impura, animalizada - e consequentemente desumanizada. As narrativas coloniais sobre os corpos nus sobre os quais se produz saber - mas que não são capazes de produzir saber -, quando não encontram o corpo nu, o despem. A operação é de tornar o Outro vulnerável e exposto a ponto de não conseguir controlar o acesso ao próprio corpo. A nudez é imaginada como permissão de acesso e controle. A dominação se dá pela violência física contra esse corpo e pela produção da sua monstruosidade hipersexualizada. As narrativas médicas sobre o corpo trans o despem, a violência nas ruas sobre esse corpo muitas vezes também o despem³¹. Falar sobre transgeneridade, enquanto o gênero seguir sendo produzido como categoria psiquiátrica, é expor o corpo trans ao escrutínio e análise do saber colonial. Não que os corpos identificados como cis e imaginados como não-disfóricos de gênero não passem pelo mesmo controle expositivo do sexo/corpo. Para verificar se o sujeito se adequa aos papéis de gênero que foram atribuídos a ele, é preciso despir esse corpo - porque o gênero fantasiado como biologia se apoia no corpo e em uma investigação médica sobre ele. Mas uma pessoa cis não disputa o acesso e controle do gênero como

³⁰ “A modernidade não é um fenômeno que pode ser analisado a partir de uma Europa como sistema *independente*, mas sim de uma Europa concebida como centro. Essa simples hipótese transforma completamente o conceito de modernidade, sua origem, seu desenvolvimento e crise contemporânea, e, consequentemente, também o que se entende por modernidade tardia ou pós-modernidade. Adicionalmente, gostaria de apresentar uma tese que qualifica a anterior: a centralidade da Europa no sistema-mundo não é fruto de uma superioridade interna acumulada durante a idade média europeia em contraponto a uma inferioridade de outras culturas. Trata-se, na verdade, de um efeito fundamental do simples evento do descobrimento, conquista, colonização e integração (subjugação) da América. Este simples feito dará à Europa a *vantagem comparativa* determinante em relação ao mundo otomano-islâmico, Índia e China. A modernidade é resultado desses eventos, não sua causa” (DUSSEL apud ERASO, 2020, n.p.; a tradução é minha)

³¹ São assustadoramente numerosos os casos de violência contra pessoas trans que terminam em morte envolvendo estupro, decepção de membros e exposição do corpo da vítima abandonada para ser encontrada num estado de exposição total, garantindo que esse corpo não tenha direito à privacidade, à intimidade, à vestimenta, nem mesmo no processo de sua morte e depois de morto.

uma pessoa trans o faz³². O processo de autodeterminação do corpo e sua performance, de rasura da imposição de gênero e projeção da própria voz enquanto Eu que habita o *entre* da normalidade dos gêneros binários, exige uma disputa nua do corpo. Porque o discurso colonial recorre todo tempo ao sexo do corpo trans para recapturá-lo e interromper sua mobilidade perigosa. Porque são pessoas trans que são rotineiramente interrogadas sobre o que elas tem por baixo das roupas. Porque esse corpo é monstruoso em sua nudez aberrante - o desalinhamento perverso do gênero com o que se fantasia como normal no corpo generificado. Nas narrativas de conquista de América e África, “o conquistador não apenas deve possuir o corpo das mulheres ameríndia e africanas, porque é por meio da subjugação desses corpos, que ele chegará a conquistar também o território” (Ibid., n.p.; a tradução é minha). Possuir e subjugar. Porque o controle dos corpos colonizados é o controle da mobilidade e das fronteiras e ele se dá através da subjugação e imposição de uma combinação de gênero e raça colonial que inferiorizavam e colocavam esses corpos à disposição do uso - para o sexo e para o trabalho, ambos forçados. A mobilidade evocada pelos corpos trans precisa ser controlada pelo mesmo mecanismo: violenta-se o corpo desnudo e vulnerável.

O corpo colonizado é aprisionado com uma sugestão de destino: ou morre na jaula do monstro, ou morre na jaula da subjetividade humana racializada e generificada. Preciado (2020) quando fala frente à academia de psicanalistas do Ocidente sobre a sua experiência corporal e subjetiva monstrificada por ela, começa citando Kafka. O macaco narrador de *Um Relatório Para Uma Academia*

explica que para dominar a linguagem dos humanos e entrar na sociedade da Europa de seu tempo, ele teve que esquecer sua vida de macaco. E como, para suportar esse esquecimento e a violência da sociedade humana, ele se tornou alcoólatra (n.p).

Mas a humanização do macaco não é uma história de emancipação: “uma vez capturado, o macaco diz que não teve escolha: se não queria morrer trancado em uma jaula, tinha que se mover para a ‘jaula’ da subjetividade humana” (Ibid., n.p.). O corpo colonizado é convidado à normalidade generificada - ou compulsoriamente levado a ela. As normas de gênero são muito bem distribuídas desde antes do nascimento dos corpos humanos - e mesmo distribuídas sobre corpos não-humanos. À medida que a transgeneridade se torna comum aos ouvidos do imaginário colonial, quando esses corpos teimam

³² Essa disputa existe, ela só não me parece ser a mesma disputa porque não recebe o mesmo investimento normalizador da colonialidade. As pausas e tempo de recuperação nesses dois campos de briga me parecem ser bem diferentes.

em circular no seu interior e exibir-se a partir do *entre*, torna-se mais impreterível que a normalidade produza discursos sobre esses corpos. Discursos controladores, porém mais aprazíveis do que aqueles da monstruosidade e da loucura. É possível verificar que as pessoas trans que estão ao redor das pessoas cis encarregadas da reprodução da normalidade não são todas monstrosas loucas. Para se manter como Verdade - como qualquer verdade - o discurso colonial sobre os corpos precisa ter uma aparência de verdade. Levantam-se as narrativas essencialistas do corpo errado, da pessoa trans que na verdade sempre se sentiu pertencente ao outro gênero binário legível, de um comportamento de descontentamento com as regras do gênero que pode ser isolado em corpos trans. O transtorno passa a ser disforia, mas segue sendo passível de medicalização e cuidado psiquiátrico. A normalidade cria em si uma possível normalidade trans: desde que dobradas à realidade dura dos gêneros binários, as experiências trans poderiam conviver com os normais. Nessa lógica e possibilidade de pertencimento, é preciso que, enquanto pessoas trans, esqueçamos nossas vidas de macaco. É preciso negar a mobilidade e a rasura em prol de uma narrativa de ajuste: agora meu corpo condiz com meu gênero. Nos oferecem “o ritual farmacológico e psiquiátrico da transexualidade domesticada, e com ele o anonimato da masculinidade [ou feminilidade] normal” (Ibid., n.p.). Mas é preciso aqui ouvir a palavra “anonimato” com muito cuidado. A normatividade não esquece que o corpo trans está fora de lugar e não o deixa esquecer, para que não haja o risco dele inventar de se mover novamente. Anônimos e sufocados ficam nossos impulsos de movimento e “a possibilidade de experimentar, nem que seja por breves momentos, a comunidade radical de toda vida, toda energia, toda matéria” (Ibid., n.p.). Escondidas na normalidade binária, esquecemos das nossas possibilidades de com-tato e com-versa com os outros do mundo. A reintrodução na binariedade é uma promessa de segurança e estabilidade - que só garante efetivamente a segurança e estabilidade da norma. Adentramos uma cidadania e humanidade precárias.

Estar no interior da normatividade significa ser capaz de disputar com ela o acesso à saúde, educação formal e segurança - ainda que com as complexidades que essas garantias possam ter. A conta não é tão simples quanto “se a norma endurece nossas possibilidades de experimentar a vida com o corpo e nos colocar em encontros criativos que redistribuem e criam novos saberes fora da matriz colonial, saíamos todes dela”. Como é impossível sair da linguagem, é impossível sair do sistema. É preciso rasurá-lo como possível, habitar o *entre* e (a)risar foras quando dá, mas nossa sobrevivência também depende de falar o idioma estrangeiro da colonialidade. Aí encontramos a cidadania precária de Bento (2014) aplicada ao corpo, a dinâmica social que

inclui para continuar excluindo. A imposição do binário (de gênero e raça) serve à promoção e sustentação do empreendimento colonial que forma (verbo realmente no presente) o Estado. E ela é feita com suas ferramentas cruéis. Penso numa cidadania precária que se (a)riscou perversa e por isso serve somada à reflexão deste trabalho. Anderson Herzer foi um poeta e escritor dissidente do gênero binário. Anderson passou por três internações em órgãos do Estado, sendo a última aos 14 anos na FEBEM. Esta, na verdade, dividiu-se em idas e vindas da instituição, até os 18 anos, quando saiu sob responsabilidade de Eduardo Suplicy, então deputado estadual de São Paulo. Foi o deputado que entrevistou para a liberação do jovem e o auxiliou a se sustentar, a arranjar um emprego e a publicar o livro “A Queda para o Alto”, que reúne sua autobiografia e uma seleção dos seus poemas. O livro foi publicado pela primeira vez em 1982, no mesmo ano e pouco depois que Anderson se matou.

O livro se abre para algumas reflexões sobre como o Estado intervém e reage frente à fluidez das identidades que escapam do binário e como os sujeitos constroem caminhos nas bordas dessas violências. A parte em prosa, autobiográfica, do texto deixa ver as experimentações e aberturas criadas por Anderson. Uma das coisas que me chama atenção é que o poeta, a maior parte do tempo, refere-se a si mesmo no masculino, mas por vezes usa do feminino. Ele não parece ter vergonha dos nomes que já teve e da rasura que vai fazendo sobre seu corpo-sujeito (ou testa uma outra relação com essa vergonha). Ao mesmo tempo que se coloca no lugar de homem, também chega a conclusões como “para mim, pelo meu modo de agir, foi uma grande descoberta saber que para se ter uma mulher, para se vestir como um homem, *não seria necessário ser um*” (HERZER, 1982; o grifo é meu). Como Preciado, Herzer entra na jaula do homem sabendo o que a jaula é. Parte importante da sua construção identitária passa também pela descoberta e experimentação de sua sexualidade. Depois de relatar a primeira transa que tem com outra adolescente da mesma idade: “sabia que, finalmente, eu havia me encontrado e conhecido uma parte de mim, antes bloqueada pelos outros” (Ibid.). O que pode facilmente ser lido como uma concessão ao binário e à produção de uma identidade masculina em contraponto ao desejo pela performance e corpo entendidos como feminino, também dá a ver a produção de uma identidade a partir da experimentação do corpo e que se manifesta muitas vezes como masculina, mas que não se encerra nesse lugar. Em outro momento do seu relato, Anderson conta sobre como ele precisava assumir para a família o amor que estava sentindo por uma mulher, “para que entendessem que eu já havia assumido, e que a minha verdade era segura e minha personalidade ninguém iria conseguir modificar: eu era homossexual, ponto final” (Ibid.). Assumir uma identidade homossexual

(lésbica) e se dizer homem provoca as estruturas do binário (de gênero). E essa provocação, por todo tempo, teve resposta.

Anderson relata inúmeros episódios de violência física e assédio moral sofrido por ele na FEBEM. Destaco dois:

o diretor queria, de qualquer modo, que eu raspasse as pernas e usasse vestido, isso sem contar as humilhações que ele me fazia passar perante as outras meninas com palavras de baixo calão, como, por exemplo, uma frase muito comum com a qual ele se dirigia a mim: ‘machão sem saco, machão sou eu que tenho duas bolas’. Ele dizia isso com gestos e voz alta para que eu sentisse vergonha de mim mesmo e mudasse os meus costumes.

E um episódio de castigo, depois de uma tentativa de fuga, que envolvia tortura física e que chega ao seguinte ponto:

Aroldo se atirou sobre mim, dando tapas e pontapés, que me jogaram meu corpo no cimento. Eu sabia que enquanto continuasse deitado iria apanhar, mas não tinha forças para levantar, os gritos dele ecoavam na minha cabeça. Um de seus pontapés acertou-me de cheio ao lado esquerdo da face, minha boca começou a sangrar e ele vendo que eu não iria conseguir, parou por um momento e na minha frente gritou para que eu me ajoelhasse e continuasse meu castigo. Enquanto me batia, sempre as mesmas palavras: ‘machão sem saco, saiba que eu sou o macho aqui, pois tenho duas bolas...

Os dois extratos falam da investida no Estado no controle deste corpo desviante. Seja no entendimento de que a ordem colonial binária de gênero (apoiada num discurso biologizante) se reproduz no comportamento desses homens “bem ajustados”, seja no fato deles serem agentes do Estado em uma instituição pensada para aplicar medidas socioeducativas e de reintegração social. Atenção para “reintegração”. O investimento colonial se mostra cheio da violência que desnuda: o tempo todo, o corpo e o sexo são chamados para o front da violência engendrada sobre Anderson.

Outra camada da regulação colonial do corpo e da identidade de Herzer, se deixa ver no prólogo do livro com sua autobiografia. Apesar de Herzer entender e ver Suplicy como um pai, ou talvez por isso mesmo é que a imposição do gênero e certo discurso monstruoso da vergonha passam pelas mãos do deputado na redação daquele texto. Primeiro que Suplicy, diferente de como Herzer faz consigo mesmo, insiste em tratá-lo apenas no feminino. E vem o gesto de exposição do Outro-monstruoso-perverso: “Herzer contou a mim e a Lia Junqueira, no dia em que a conheci, o episódio de seu namorado Bigode. Provavelmente porque preferia não ter mais a lembrança de se sentir mulher,

optou por não contar esse episódio em seu livro” (Ibid.). Existe uma diferença entre a exposição da sexualidade de Herzer que ele decide contar, uma nudez voluntária, e o escrutínio e exposição compulsória da sua sexualidade e da história do seu corpo. Tanto pelo endurecimento do gênero binário nos pronomes de tratamento e na flexão das palavras, quanto pelo acréscimo de relatos biográficos no livro que deveria ser uma autobiografia. Estabelece-se, ainda, no texto do colonizador, a correspondência entre a heterossexualidade e os gêneros binários - relacionar-se com o relacionamento que teve com um homem cis era lembrar de “se sentir mulher”. A colonialidade aloca o monstro nos limites da humanidade, para que essa fronteira esteja bem marcada e ao mesmo tempo escondida. Para servir seu propósito, o monstro precisa ser visto e elaborado como Outro - para garantir que o normal não se contamine com sua monstruosa imprevisibilidade. E o monstro precisa estar separado do normal por uma fronteira intransponível. É pungente, ao colonizador, a necessidade de expor o monstro e produzir sobre ele discurso suficiente para afastá-lo de si. “Por que tal agitação no meio da multidão? Para não ficar fascinado no horror da sua própria imagem enlouquecida, monstruosa - sou eu, isso, esse corpo com duas cabeças, é isso o meu ser, a minha identidade, a minha alma?” (GIL, op. cit., p. 81). O monstro serve para sustentar a norma com o ocultamento da operação fabulosa que a produz. “A nossa normalidade torna-se o referente absoluto de toda a norma, apesar de ela própria não se sustentar senão por essa exclusão [do anormal monstrificado]” (Ibid., p. 19). Suplicy estendeu a mão a Herzer, mas não pode ser confundido com ele, mesmo que pra isso Herzer não tenha mais direito a segredo, a intimidade ou a decidir sobre que narrativas constroem a sua identidade pública. O texto que abre o livro é um texto de Suplicy, então deputado e até hoje figura da política brasileira. O texto que abre o livro e insiste nos cortes sobre a carne monstruosa de Herzer é um texto do Estado colonial. Mas o livro ainda é de Herzer e das linhas borradas que desenham seu corpo e sua identidade. E ele começa: “para que nos apresentemos, vamos a uma poesia, na qual *eu me transfiguro*” (HERZER, op. cit.; o grifo é meu).

Eu decaí, eu persisti
tentei por todos os meios ser forte
Lutei contra o tempo,
chorei em silêncio
gritei seu nome ao vento.
Sou filho da gota
fui templo de miséria
meu pai, um perdido
minha mãe, a megera.
Cresci vendo prantos,

dormi em meio à mata
 chorei gotas sangüíneas
 sou o pecado, sou a traça.
 Eu ouvi um grito de desespero,
 vi a lenta corrupção,
 vi o olhar do corruptor,
 vi uma vida na destruição
 eu vi o assassinato do amor.
 Tentei, venci, a vitória conquistei
 porém um dia faleci.
 Hoje estou em sua lembrança
 eu sou sua alma oculta
 e serei sua esperança.
 (Ibid.)

Herzer morre em vida e com-versa com sua memória. Ele deixa ver o ocultamento que a norma prontamente propõe como solução. Ele é um outro-monstruoso-esperançoso. O movimento para dentro da normatividade muitas vezes tem a ver com a garantia de direitos e dignidade, mas “ser um sujeito de direitos [costuma estar] condicionado ao cumprimento de uma estética e um conjunto de comportamentos do bom cidadão” (OCHOA, 2020, p. 142). É possível, enquanto corpo desviante da binariedade de gênero (qualquer corpo trans e potencialmente qualquer corpo não-branco, porque o gênero não se apega da mesma forma aos corpos racializados) ser reconhecido como bom cidadão? Nossos corpos conseguem habitar algum espaço da colonialidade sem se relacionar com a imagem do monstro? Talvez seja preciso ficar com a precariedade e o monstro.

É bem verdade que a precariedade é um terreno sobre o qual trabalhamos e que é fértil em sua qualidade de mistura de restos e ruínas. Não é possível fugir da destruição do mundo, apenas habitá-la - e transformar esse corpo de alguma forma. Só é possível “viver nas ruínas”, porque o corpo do mundo (generificado e racializado) é um terreno de destroços (TSING, 2019). Apesar dos discursos de Verdade seguros e estáveis do Ocidente, vivemos todos em condições de precariedade. As formas predatórias da relação humana com o mundo já anunciam há tempos as ruínas que ficaram e as que ainda vêm. E a continuação da vida humana no corpo desse mundo está ligada a possibilidade de habitar e criarmos ruínas e de nos relacionarmos com o precário. O trabalho de Tsing deixa ver de muitas maneiras como a habitação dessas ruínas é possível e arriscada, como quando uma comunidade em Bornéu que vivia no entorno e a partir de uma grande floresta, passou a trabalhar na madeireira que explorava a floresta e hoje trabalha vendendo as sucatas das

máquinas abandonadas pela madeireira. O que acontece quando a sucata acaba? Sobre que ruínas será possível viver? Como trabalhar com o pouco que resta? “Embora nem todos tenhamos tido a experiência tão literal de viver nas ruínas, a maioria de nós precisa conviver com a desorientação e a angústia da contínua negociação necessária para vivermos em ambientes devastados por humanos” (Ibid., p. 203). Geografias arruinadas são geografias precárias. E há aqui toda a potencial regeneração e co-criação de mundos que Tsing imagina com os cogumelos, por exemplo. O matsutake e as linhas que ela persegue em sua investigação com o cogumelo e os outros que o encontram, só surgem em terrenos deteriorados pela ação do mundo ou dos humanos. Ele é um fungo que precisa de uma t/Terra profundamente deteriorada para brotar. Tsing encontra o tempo inteiro com a precariedade e, para ela, é a partir daí que se trabalha.

A precariedade é a condição de estarmos vulneráveis aos outros. Os encontros imprevisíveis nos transformam; não estamos no controle, nem de nós mesmos. Incapazes de contar com uma estrutura estável de comunidade, somos jogados em agenciamentos instáveis, que nos refazem e também transformam nossos outros. Não podemos confiar no *status quo*; tudo está em fluxo, incluindo nossa capacidade de sobreviver. Pensar a partir da precariedade muda a análise social. Um mundo precário é um mundo sem teleologia. A indeterminação - a natureza não planejada do tempo - é assustadora, mas pensar a partir da precariedade evidencia que a indeterminação também torna a vida possível (TSING, 2022, p. 64)

E talvez a indeterminação seja a única coisa que torna a vida possível, porque ela é a qualidade da mobilidade. Lidamos, agora, com uma precariedade concreta, porque esse é o mundo que nos entregam. E essa não é uma precariedade a ser celebrada, porque podemos imaginar condições mais abundantes de vida. E experimentamos abundâncias dentro (ou fora, porque essa separação não é estável) da precariedade. Mas há uma precariedade que diz respeito ao raleamento das linhas que desenham os limites dos mundos. Uma precariedade que diz respeito à impossibilidade de controlar - porque na gramática colonial, a prosperidade que é contrária à precariedade é uma do progresso e ela não é a prosperidade que interessa ao pensamento que conversa neste trabalho. Penso em precariedades e abundâncias que se contaminam e cujas linhas divisórias se perdem para perdemos o controle - mas que depois retornam, porque precisamos dos limites. Um precário que talvez diga respeito à transformação, mais do que à falta. Interessa uma definição de precário que diz respeito ao instável, ao incerto, ao contingente, ao inconsistente

porque sempre em movimento. É o precário que está na impossibilidade de freiar o monstro.

Os monstros são a corporificação aberrante da “ameaça de indefinição” a qual está submetida a identidade Humana a todo momento. Contra a indecibilidade da vida e dos encontros rasurantes, a colonialidade produz imagens monstruosas onde se pode depositar toda a transitoriedade, todo o movimento. Ele é a ameaça do progresso colonial. “O monstro surge por aproximação do que deve ser mantido à distância (divindade/[humano]; natureza/[humano])” (GIL, op. cit., p. 15), como forma de proteger o corpo não-monstruoso das contaminações que vêm da aproximação com os outros do mundo. Ele existe na sustentação e para a reprodução da organização binária do pensamento Ocidental - e por isso, aplicável a todo instante, como complemento às ficções biológicas sobre gênero e raça. “Diferentes formas do Outro tendem para a monstruosidade: contrariamente ao animal e aos deuses, o monstro assinala o limite *interno* da humanidade” (Ibid., p. 17). O corpo não-branco, aproximado em excesso da “natureza” pelo discurso colonial, ao fazer o movimento de chegada na humanidade cruza uma barreira que o torna monstruoso. Misturam-se, no imaginário colonial, oposições que não deveriam se encontrar. O corpo desviante de gênero é aberrante por torcer as regras do que o Ocidente entende como natureza. Produz-se um jogo que desestabiliza a Verdade no que é natural - e consequentemente a Verdade do que é Humano (cultural). O monstro é a mobilidade recuperada nesse processo. Na produção do gênero e na sua transformação em categoria psiquiátrica, a figura do monstro aparece.

O papel da monstruosidade é o de ocultar os limites do real. Imaginar que não é possível rasurá-lo escondendo-o - afinal, vê-lo seria ver que ele é em si uma rasura. É aqui que a monstruosidade se prende ao corpo trans falante. Ao reivindicar suas transformações como constitutivas da sua identidade e não como algo a serem escondidas para assumir uma identidade normal, o sujeito trans admite uma relação inseparável com o monstro - enquanto durar o pensamento colonial. Falamos com a colonialidade como “seu monstruoso igual” (PRECIADO, op. cit., n.p.). E a não-binariedade é também uma jaula - como seria qualquer categoria identitária. Binária em sua contraposição ao binário e comprometida com essa linguagem de onde não é possível fugir. Longe de mim propor uma salvação. A questão é recuperar a mobilidade desvelando as rasuras que redesenham os mapas. “Como o macaco mutante, [sair] daquela ‘jaula’ estreita, certamente para entrar em outra jaula, mas pelo menos desta vez por minha própria iniciativa” (Ibid., n.p.). O monstro para o desvelamento e a precariedade para a mobilidade - e vice-e-versa. A rasura que interessa neste

trabalho, aliada aos processos de transformação e morte (e vida) de pessoas trans na criação das suas subjetividades e saberes, é uma que não tem como e não quer escapar dessa dupla. É uma que se apresenta inevitavelmente no corpo, porque os saberes desses corpos é que estão aqui para contaminar o conhecimento científico colonial. É preciso mergulhar nas águas da rasura - e se saber já mergulhados.

escamas escaldantes
o calor ingerido em pequenas doses de testosterona
nascendo da minha pele
de dentro para fora
espinhas de peixes
espremendo
indicadores
o caminho para fora
que nasçam
pêlos
cabelos
rouquidão
e músculos
sento no meio fio mulher
e me levanto monstro
um corpo em estado de mutação
se transformando através da luz do sol
em sardinha
(ARGOS, não publicado)

A experimentação com a modificação corporal faz um caminho para fora - do corpo e do centro da norma. Não que esse centro tenha sido realmente habitado por pessoas trans, especialmente se elas são pessoas racializadas. Mas há uma externalização que não nos permite escapar do monstro, quando modificamos nossos corpos. A rasura exposta no corpo com cada vez menos espaço para o seu ocultamento tem a resposta da colonialidade que se imagina definitiva: o monstro. Porque o monstro é o lugar da exclusão radical, no pensamento binário. “Ao delimitar uma zona de crença da razão, os monstros escondem-lhe as fronteiras: o existente está ali, e não poderia lá não estar, fora desses limites, não há senão demência e desordem, um mundo sem leis (monstruoso)” (GIL, op. cit., p. 19). Ele é um Outro extremo, que cruza até mesmo a linha do real. Nega-se a existência concreta e inegável desses corpos. Nada novo no jogo da colonialidade. O processo se dá com modificações não-hormonais, com modificações que aparentem ser menos corporais e expositivas da incongruência com a binariedade de gênero, mas a modificação, qualquer que

seja, produz uma imagem monstruosa clássica: “O artista Del LaGrace Volcano diz que ser trans é ser intersexual por design” (PRECIADO, op. cit., n.p.).

Talvez a política necessária não seja uma de interrupção da monstrificação, mas de um relacionamento rasurado com essa posição que permita tanto com-versar com outros corpos monstrificados como contaminar os corpos normais com a indecidibilidade e mutação constante do monstro. Márcia Ochoa (2020) propõe uma “cidadania perversa”, que talvez seja a cidadania possível de ser produzida no terreno da precariedade. Noções de cidadania e pertencimentos (móveis) que sejam elaboradas a partir do que a normatividade entende como o perverso - o Outro. Nesse projeto, é preciso “privilegiar a construção de ‘subjetividades’ em uma proposta de cidadania. Isso significa que é necessário usar as lógicas locais e as epistemologias dos afetados (as *locas*) para desenharmos intervenções” (Ibid., p. 153). Se a cidadania no léxico da colonialidade é uma que sempre inclui para excluir, precisamos pensar no *entre* dessa história. É preciso estar com os monstros precarizados no campo dos excluídos.

O problema da inclusão

A ideia realmente comum de comunidade é transformada pela colonialidade num encontro asséptico em que as partes não se contaminam. O pensamento colonial atenta contra o que, antes ou nas bordas da colonização, é percebido como *comum* e promove a feitura da comunidade: a possibilidade de com-tato e transformação, a comunhão através daquilo que se pensa mas também daquilo que se sente, uma entrega à com-versa com os outros que chegam ou já estão para formar o grupo. Quando o colonizador chega, essa transformação constante precisa ser fixada para que a conquista seja eficaz e permanente: a ideia de comunidade é rasurada. Na comunidade proposta pelo saber colonial, a ligação entre os sujeitos se dá pela razão e a Verdade: o humano passa a ter que se “desembaraçar dos afetos para poder viver ‘junto’ de outros” humanos (KIFFER, 2021, p. 138). Além de apartar os corpos humanos dos demais corpos do mundo, a proposta de comunidade na colonialidade é uma que desfaz os laços de solidariedade e compromisso com a diferença e que sugere ser possível uma ligação por meio da normativização dos corpos: para estar junto (*com*) é preciso que eu abandone o meu corpo em prol do corpo Humano (branco cis heterossexual). Controlar os afetos e relacionar-se com os outros do mundo apenas a partir da razão é o mote do controle das áreas da vida pela colonialidade - os encontros criam a vida. O risco para os corpos colonizados se coloca quando acatamos essa lógica e tentamos fazer parte dessa comunidade segregacionista, em vez de propormos uma nova rasura

(novos riscos) que recupere ou crie possibilidades de com-tatos e com-versas. Tentar produzir comunidade no interior da colonialidade é uma missão impossível para esses corpos. A razão colonial nega a participação em si dos corpos outrificados, quando se reserva ao corpo branco cisgênero. Para ingressar na comunidade moderna-colonial é preciso estar fora da lógica do afeto e da contaminação, mas isso só é (virtualmente) possível para o colonizador em sua ficção de mundo. O corpo colonizado é produzido, afinal, como o portador de todos os afetos em desordem - em especial aqueles que são atribuídos de um caráter negativo pelo pensamento do progresso da economia colonial. O Outro colonizado é sempre portador do afeto que o colonizador nega em si para se manter puro. A entrada do Outro em sua comunidade significa uma ameaça à estabilidade que não pode e não será tolerada. O máximo a que chegamos é uma segunda ficção: a ideia de inclusão.

A narrativa colonial convida à normalidade - já estabelecemos isso. Os corpos que desviam da norma recebem uma nova chance de pertencer e de serem reconhecidos como corpos participantes legítimos da dinâmica social em que estão inseridos. Para os corpos trans, essa proposta vem acompanhada de uma performance da binariedade. Se a mobilidade é recuperada no discurso e nas modificações que os corpos trans expõem, a colonialidade propõe um novo ocultamento através do velho mecanismo: o acionamento de ficções em termos biológicos. Ao mesmo tempo que impõe novamente o binário de gênero como normal, apresenta como solução um discurso medicalizante que transforma a rasura e sua movimentação em tentativa de se mover para dentro da normatividade. Vêm os discursos essencialistas de uma transgeneridade sem passado e de uma disforia de gênero que busca o seu lugar a partir do descontentamento com o próprio gênero - e não com o sistema de gêneros binários. Sem passado porque quando o discurso é o de uma condição trans que sempre existiu, ele busca apagar as experimentações e derivas pelas quais esse corpo passou - e ainda passa - numa ideia de estabilidade sempre possível - presentificada na sua virtualidade e possibilidade de chegada. É a mobilidade, a imprevisibilidade a que esses corpos jogam a si mesmos, potencialmente devolvendo-se aos encontros com a vida e os outros do mundo, que o sistema colonial tenta controlar. Aqui cabem tanto os discursos sobre o passado trans binário ("sempre fui homem ou mulher", a depender do contrário que foi atribuído ao corpo), quanto uma ideia, também comprometida com um dimorfismo sexual transformado em gênero, de que para ser reconhecida como uma pessoa trans legítima (cabe uma enorme desconfiança na dupla "pessoa trans" e "legítima") seria necessário tanto retificar o nome quanto modificar o corpo, ambas na direção do outro oposto do binário. Esse cenário se liga à patologização porque

talvez tenha construído sua fundação na necessidade de uma performance do sofrimento e da binariedade exigidas pelos diagnósticos de transtorno de identidade de gênero que garantiam o acesso teoricamente pleno à experimentação e reconhecimento social da transgeneridade (através da retificação do nome no registro civil e das modificações corporais). O discurso que a normatividade produz sobre as pessoas trans é um que expõe a rasura e o faz como forma de destacar uma qualidade falsa da produção de subjetividade desses indivíduos: não são naturais. No corpo trans (como nos corpos racializados, de outra maneira e às vezes da mesma), a colonialidade encontra um receptáculo para projetar a negatividade da rasura em sua mobilidade. Ficamos entre o mau exemplo e o desejo tão primal de incluir-se no grupo que não tem sua humanidade questionada, o desejo de ser indiscutivelmente humano.

Parte da vergonha está em um não-pertencimento perigoso. Quando pensamos no aparecimento desse afeto na infância, especialmente em seus primeiros anos, ficamos com uma identificação que diz respeito à sobrevivência: o que acontece se meus cuidadores me percebem como diferente deles? O agrupamento pode ser instintivo. Trotter elabora sobre comportamentos de grupo e desejo de unidade (ou união) a partir de uma ideia de “instinto de rebanho”. “O indivíduo sente-se ‘incompleto’ se fica sozinho. [...] Opor-se ao rebanho é o mesmo que separar-se dele, sendo, portanto, ansiosamente evitado. Mas o rebanho vira as costas para tudo que é novo ou incomum” (TROTTER apud FREUD, 1949, p. 83). Nessa análise, talvez encontrem-se um impulso vivo, quando não há vida sem com-vivência, e a criação de mundos como dependente do encontro e da contaminação. Bem como uma proposta da comunidade colonial, onde o diferente precisa ser domado ou excluído em prol de uma fantasia de um único comum para acompanhar uma única Verdade. Mas ainda estamos falando de sobrevivência quando se é um corpo sob o julgo da colonialidade: o que acontece quando o colonizador me produz/percebe como diferente dele? Sabemos uma série de respostas possíveis e violentas para essa pergunta. Respostas com consequências de vida. O desejo de inclusão na normalidade não passa apenas por uma fantasia estética de pertencimento, mas por uma necessidade de sobrevivência. Habitar o humano é disputar certas possibilidades de acesso a direitos, de continuação da vida e sua potencialidade transformadora e alguma dignidade enquanto dentro do regime colonial. Essa estratégia é compartilhada entre pessoas trans, pessoas racializadas como não-brancas e outros corpos marginalizados pelo investimento colonial normativizante. O que interessa nas últimas páginas deste trabalho é chamar atenção para mais um risco: quando, enquanto corpos trans brancos,

disputamos acesso à normalidade ainda que como estratégia de sobrevivência, o que isso significa para corpos não-brancos?

Voltando para a complexificação que Lugones (2020) faz do modelo de Quijano da colonialidade do poder, encontramos uma reflexão sobre o entrelaçamento e paralela produção da raça e do gênero (binários). Olhar para esse sistema moderno-colonial de gênero ajuda a pensar nessa contaminação monstruosa: pessoas gênero-dissidentes passam por processos de desumanização semelhantes aos de pessoas racializadas como não-brancas (atenção para “semelhantes”). As dinâmicas de imposição da raça e do gênero se aproximam na sua operação racional e produção do seu mito: natural, biológico e essencial. A lógica é a mesma e é sobre o mesmo tipo de ficção biológica que as duas categorias se apoiam. É bem verdade que dinâmicas que poderiam ser reconhecidas como dinâmicas de gênero existiam em territórios pré-coloniais, mas elas não eram dinâmicas de gênero uma vez que a categoria não existia na gramática daquelas comunidades. Como o colonialismo não é a colonialidade. O desenvolvimento do conceito de gênero acompanha a criação das raças porque ambos dependem da mesma operação colonial biologizante. Na sua intimidade e entrelaçamento irreduzível, a binariedade do gênero e da raça constituem o ideal do ego da colonialidade. Segundo Neusa Santos Souza (2021),

é preciso que haja um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir - um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais/ substitutos e ideais coletivos (p. 64).

O modelo ideal para onde o sujeito se volta para constituir-se é o modelo normativo - os cuidadores e os ideais coletivos. O ideal do ego é “a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem” (Ibid., p. 64). E cumprir o ideal do ego é uma exigência que o corpo-sujeito precisa alcançar - a questão que fica é que limites formam esse ideal e a que projetos de mundo e comunidade ele serve. Quando menciono os ideais de ego na sequência, como no texto de Neusa com quem o meu com-versa, penso nos modelos normativos de gênero (binário) e raça (branco). São ideais que não com-versem com nossos corpos (colonizados) e que se impõem sobre eles como um destino que não se pode alcançar - mas se deve perseguir como forma de nos mantermos desligados dos nossos modos de produção de subjetividade e saberes divergentes desse molde colonial.

O ideal do ego que a normatividade impõe aos corpos racializados é branco. A branquitude se apresenta como normalidade e objetivo a ser alcançado - para chegar à inclusão. Um objetivo evidentemente impossível de

realizar - uma pessoa não-branca não pode ser branca, porque as raças se produzem e existem sob a lógica binária excludente do Ocidente, onde opostos não se cruzam, contaminam ou transformam. Uma importante forma dessa imposição, que vai completando a aproximação entre dissidência de gênero e raça que estou fazendo: “na construção de um ideal do ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer ‘mancha negra” (Ibid., p. 66). Nega-se a mobilidade. O corpo racializado como não-branco, assim como os corpos dissidentes de gênero, se apresentam como imagem da mobilidade. Na narrativa colonial, eles exibem o incapturável em si, por suas relações potencialmente desordenadas e abertas nas assembleias de afetos, corpos e com-tatos contagiosos - não por exclusividade, mas por serem fantasiados como únicos capazes desse movimento (a)riscado. O ideal do ego que a normatividade impõe a todos os corpos é cisgênero. A cisgeneridade apresenta-se, como a branquitude, como o horizonte normal onde é possível estar seguro. A cisgeneridade, enquanto forma normativa de experimentação do corpo, está sempre em referência pretensamente exata ao binário de gênero. No ideal do ego normal, os corpos precisam ser brancos e cisgêneros. Pela mesma lógica, é impossível para um corpo anormal alcançar a normalidade (branca cisgênera). A normalidade também é impossível entre corpos que se produzem como normais, porque o ideal do ego é sempre uma fantasia inalcançável. Pensar a branquitude cisgênera não apenas como ideal do ego imposto aos corpos colonizados, mas também em sua qualidade discursiva, na mesma esteira que Hall (2014) propõe a raça como um significante deslizante, é desvelar a qualidade narrativa ficcional sedutora que organiza a norma e a anormalidade (monstruosidade). Dizer que gênero e raça são categorias discursivas é “reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças [e gêneros] no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis” (HALL, 2014, n.p.). Devolver a mobilidade a todos os corpos. Mas o interesse agora é ficar com os anormais e com os riscos que a proximidade à normalidade possa representar em alguns casos.

É preciso aproximar os pensamentos sobre gênero e raça, porque eles não se separam no ideal do ego normativo. É preciso pensar na impossibilidade de ser homem e mulher, no caráter irrealizável do ideal do ego cisgênero, para corpos trans. O ideal do ego elaborado pela normatividade não se separa, porque não poderia se separar e produzir a continuação da colonialidade, das narrativas biológicas. E mais: não se separa da fantasiosa estabilidade que apenas os corpos que se imaginam como cis podem apresentar. O ocultamento da rasura da transgeneridade só funciona enquanto o trabalho de ocultamento

não cessar - e, acredito eu, ser impossível manter qualquer trabalho em curso na totalidade do tempo em que estamos vivas. Por mais que o corpo trans se ponha à disposição de uma performance dessa normalidade e estabilidade, por mais que ele oculte sua história, ele não se livra dessa história. É impossível desprender um corpo de seu passado. Mas há as tentativas, porque a normatividade colonial nos empurra para as tentativas. De modo geral, “o relacionamento entre o ego e o ideal do ego é vivido sob o signo da tensão” (SOUZA, op. cit., p. 70). Até mesmo porque estamos falando de um horizonte, de um caminho a ser percorrido com possibilidade de algum sucesso ao mesmo tempo que novos ideais são elaborados. A tensão em si não é um problema. Mas o ideal do ego imposto pela normatividade ao corpo colonizado é um ideal inalcançável não pela distância, mas pela impossibilidade que o próprio discurso que o produz estabelece - oposições que não se misturam. A relação com o ideal do ego normativo, nesse caso, é uma de extrema frustração. Na sua tentativa imperiosa de realização - “tão imperiosa quanto impossível - o ego lança mão de táticas diversas, cujo denominador comum se faz representar por um redobrar permanente de esforços, por uma potencialização obrigatória de suas capacidades” (Ibid., p. 71). Encontramos com a mais que comum narrativa de sujeitos racializados como não-brancos da necessidade de serem melhores que os sujeitos racializados como brancos, ainda que exercendo a mesma função com as mesmas qualificações para tal. O esforço é para compensar a frustração fundante dessa subjetivação - em relação com o ideal do ego normativo. O mesmo acontece para corpos trans. Experimentamos a mesma qualidade de exigência de provar o valor da nossa entrada e permanência nos espaços da Humanidade. Acontece que esses esforços, evidentemente, tomam formas diferentes quando o corpo que se esforça é branco ou não. Podemos, e devemos, para acompanhar essa reflexão, pensar num ideal do ego rasurante, onde talvez seja possível contrapor (contraditória, mas criativamente) o gênero binário e gêneros não-binários. A começar pela relação entre binariedade e racismo, que é o risco de que se trata a aproximação de corpos trans brancos da normalidade.

O processo de monstrificação, então, é compartilhado. Os corpos abjetos e perversos, produzidos pela colonialidade, são os corpos racializados e/ou gênero-dissidentes. Não existe a possibilidade de habitar a monstruosidade da dissidência de gênero e a normalidade da branquitude ao mesmo tempo, porque, de novo, o com-tato de opostos não é uma possibilidade nesse imaginário. Mas ainda que não seja possível, há uma frustração e há uma tentativa. O desejo pela binariedade é um desejo da branquitude. Se a produção do gênero e da raça não se separam, a produção dos gêneros binários (ou seja,

dos gêneros) é a produção da diferença racial e do racismo. O processo de desumanização de quem está fora de um estatuto dos gêneros estáveis e da branquitude sempre aliou os dois lados mais visíveis dessa moeda: a atribuição de gênero às pessoas racializadas no processo de colonizações europeias é tardia. Só era devidamente humano quem era homem ou mulher e pessoas racializadas não chegavam a nenhum dos dois patamares. Mas passam a chegar e ficam identidades binárias quebradas para serem atribuídas a corpos racializados. Mas além desse processo, quando é impossível realizar o ideal do ego pela via da binariedade de gênero - ainda que o corpo trans proponha-se como corpo trans binário -, ainda é possível investir nessa fantasia de realização do ideal do ego branco. A branquitude pode ser produzida com uma aparência de sucesso por esse corpo. No final das contas, a monstruosidade é bem marcada nele, porque os limites da branquitude são cisgêneros (binários). Mas a binariedade é a via de realização desse ideal do ego normativo. Com a esperança de que aliados ao discurso medicalizante sobre o próprio corpo e o ocultamento da sua mobilidade rasurante, os corpos dissidentes de gênero brancos buscam a sua estabilidade segura no interior de um regime colonial racista. Quando insistimos em discursos como o da “mulher trans é mulher de verdade” ou “homem trans é homem como qualquer outro”, temos em jogo uma mulher e um homem específicos; uma mulher e um homem brancos. Lugones (2020) explica como ela e outras mulheres racializadas feministas argumentam que “as categorias são entendidas como homogêneas e que elas selecionam um dominante, em seu grupo, como norma” (p. 60). Assim, esse “mulher” e esse “homem” sempre serão, a princípio, brancos. Aliar-se ao discurso essencialista, biológico e da Verdade é contribuir com o outro lado da Verdade biológica da colonialidade: o racismo. Apenas uma mulher branca pode ser de Verdade, apenas um homem branco pode ser como qualquer outro - porque, na normalidade, o “qualquer outro” é branco. Na mesma esteira de pensamento, assim como o termo *mulher* seleciona as mulheres cis brancas, qualquer ideia de *pessoa trans*, seja se reconhecendo como *homem*, *mulher* ou *não-binária*, seleciona a *pessoa trans branca*. “A lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção” (Ibid., p. 60) e ocultam o máximo possível da transitoriedade das experiências monstruosas, a fim de garantir a estabilidade colonial que produz a separação. Se não é possível apagar completamente a transgeneridade, que se apague a racialidade. A necessidade que aparece é uma de uma reorganização das possibilidades de pertencimento. Realizar o ideal do ego normativo é uma impossibilidade para pessoas trans brancas, ainda que essa tentativa se apresente. É preciso, então, lançar mão de outros pertencimentos. Outras possibilidades de com-versa, com-

tato e formação de comunidades (em assembleias). Criar um ideal do ego rasurante talvez tenha uma porta de entrada na vergonha - para ficar com um afeto generificado e racializado que já está em rasura neste trabalho.

O modo de relação da colonialidade com os afetos é um, como sua relação com todo corpo Outro, marcado por gênero e raça. A passividade, como a dor e a vergonha, está para o feminino; e a ação é produzida como ato de conquista e dominação, sempre masculino e tenso. Nessa lógica, a afetação e o afetar não podem estar no mesmo corpo. A separação binária dos afetos não permite a com-vivência do que se fantasia como opostos - é preciso haver, separados autopoiéticamente, o corpo que age e o corpo que recebe a ação (passivo). “Ser afetado é no escopo dessa história um elemento perturbador. Um elemento, ou uma qualidade doravante negativa para a manutenção dessa ordem, dessa trilogia afetiva entre potência-conquista-dominação” (KIFFER, op. cit., p. 138). A afetação na lógica colonial está ligada à desordem, ao caos que está na vida e que na narrativa do progresso não pode ter espaço. A afetação compromete a vida asséptica proposta pela colonialidade - afeto é contágio. O corpo é transformado pelo movimento do afeto, seus limites são redesenhados, novos riscos aparecem. Para controlar a mobilidade dos corpos, é preciso controlar o movimento dos afetos - ou pelo menos acreditar que se controla.

A uma cultura mais fechada, de barreiras (e fronteiras) fortes corresponde um corpo menos tocado pelo outro. A diminuição do campo afetivo (se o entendemos como base do campo relacional) corresponde o engrandecimento do campo territorial e intelectual do homem (Ibid., p. 138).

É no endurecimento das linhas que produzem o corpo-sujeito que a normatividade colonial se fortalece. O excesso desses afetos é projetado no Outro-monstruoso, onde é possível implicar a ação colonizadora. A tela onde o corpo colonizador pode se projetar para fora dos encontros - a parte que encontra e que se contamina do colonizador está fantasiada como pertencente ao colonizado. Os encontros na colonialidade, e, portanto, a função da separação no pensamento colonial, é uma que propõe a fusão em vez da relação. Uma noção que equivale à violência da absorção do corpo colonizado. O corpo colonizador separa-se do corpo colonizado a partir dessa lógica, porque nela não pode ser contaminado por este - a lógica Ocidental da fusão é uma que incorpora os corpos fracos e frágeis do Outro para servirem aos desejos do colonizador. Kiffer, inclusive, elabora esse desejo como presente numa “condição viril-amorosa” da branquitude cisgênera. “O desejo de fusão, quando masculinizado, se torna desejo viril de dominação do corpo ou território do outro. A questão é que sob essa base erótico-política está a organização posterior de como se é ou não afetado pelo outro” (Ibid., p. 140). E quando a virilidade da

empreitada colonial assume seu caráter generificado (masculino e cisheterossexual) na produção de corpos que afetam e corpos que são afetados - para qualquer lugar que se olhe esses corpos que afetam não serão nunca racializados como não-brancos -, é que se deixa ver como o gênero não se apega da mesma forma a estes corpos. O corpo branco é o único que assume efetivamente a masculinidade normativa dominante. Se todo corpo racializado como não-branco é passivo no curso da colonialidade, ele é um corpo feminizado - mesmo que se produza sobre ele um gênero binário masculino. E se todo corpo branco é potencialmente dominador, os corpos brancos lidos como femininos são capazes de acessar uma virilidade dominante ainda que temporariamente. As categorias de gênero e raça, enquanto significantes que flutuam, podem ser experimentadas por corpos que a princípio não deveriam estar ali. Acredito que seja indiscutível que, ainda que consigamos ver com clareza como o “corte racista da empresa colonial dominante é [...] interdependente do corte machista que o sustém na virilidade visceral do conquistador” (Ibid., p. 140), mulheres e pessoas trans brancas serão racistas e homens racializados serão machistas, por exemplo. É nessa chave que se aliam gênero e raça na imposição colonial e onde cria-se um breve vazio em que é possível se imaginar, enquanto pessoa trans branca, como o corpo que afeta. Como um corpo capaz de habitar a ação normativa. A confusão da fusão com relação, parece ter a ver, então, com o que Kiffer, junto de Mbembe, identifica como um “excesso de presença”. Excesso que motivaria a forma de separação que a colonialidade engendra e que está justamente na simples presença desse Outro onde o corpo colonizador projeta todos os afetos que nega em si - e que, talvez por isso, se apresentam como excessivos. Encontramos de novo com o monstro. E fica, o trabalho de substituir essas separações segregacionistas e estanques da colonialidade que servem à dominação e à fusão, por separações simpoiéticas e rasuradas que se apresentem como possibilidade de relacionalidade e reciprocidade.

Dar outros limites à nossa relação com a vergonha pode ser uma janela. A vergonha que se apresenta como afeto de desidentificação e como afeto feminizado pela binariedade colonial, é fundamental para pensar relacionalidades possíveis. A formação de comunidades (assembleias) e de identidades móveis que compõem esses encontros (grupos) depende dos processos de identificação e desidentificação que são atravessados por esse afeto. De novo: devolver a vergonha recoloca os termos do jogo: abre possíveis diálogos com os Outros violentos que se percebem enquanto tal e desejam entrar novamente na contaminação dos encontros; identifica os Outros violentos com quem não é possível ou desejável estabelecer qualquer tipo de relação

criativa, aqueles de quem é preferível nos afastarmos; possibilita que nos reconheçamos, enquanto corpos colonizados, nas nossas capacidades de produzir subjetividade (Eu) e criar laços comunitários e de intimidade com Outros mais próximos do Eu. A vergonha monstruosa é a fronteira onde o espaço entre corpos trans e corpos racializados encolhe com intimidade. A experimentação da vergonha por corpos trans brancos me parece fundamental para rasurar os limites de uma relação racista com outros corpos racializados (trans ou não). Fundamental para fazermos essa operação de deixar ver a monstruosidade atribuída às nossas rasuras, que nos aproximam dos Outros-monstruosos do mundo. A vergonha aqui serve como um caminho para se reinserir no jogo da contaminação e para se reconhecer como corpo-sujeito abjeto capaz de criar novos laços comunitários no fora e no *entre* da colonialidade. A proposta é sentir-se envergonhado através do com-tato com as próprias experiências de desidentificação. De transformar a relação com a vergonha em uma relação propositiva e criativa a partir da experimentação no nosso corpo branco, da vergonha que é por ele experimentada enquanto um corpo em desconformidade com a normatividade de gênero e sexual, mas também a vergonha que retorna no reconhecimento da branquitude e da inevitável violação ou cumplicidade com a violação de corpos racializados. Escrever esse texto é um movimento que coloca desconfortável e devidamente meu corpo nesses dois lugares. Fico com a vergonha não de admitir o lugar do colonizador em mim, mas de como essa admissão parece sempre falsa ou uma armadilha para agradar e despistar corpos racializados que seriam enganados pela docilidade do relato e que deixariam potencialmente de me perceber enquanto corpo que violenta. A vergonha como processo de reconhecimento de si como corpo que violenta e ferramenta de reinserção em certos jogos relacionais não é uma para ser resolvida. Não é trabalho do corpo racializado como não-branco pôr fim nesse sofrimento. E esse talvez seja um sofrimento recorrente e necessário. Fico com uma desconformidade que não tem forma confortável de ser alocada. E fico com um conflito que não dou conta de resolver - e talvez não deva ser resolvido - que coloca em com-tato (choque) a minha experiência enquanto uma travesti pobre da periferia do Rio de Janeiro e a minha branquitude. Nos processos de desumanização e monstrificação do Outro, eu sou o Outro-monstruoso. Talvez até mais do que o Eu-normal. Mas eu também, contraditoriamente para perturbar o texto colonial mais uma vez, sou esse Eu. É possível sentir e perceber uma proximidade muito íntima e uma distância intransponível, ambas causadas pelos mesmos processos de colonização. Por mais próximo e íntimo que seja o encontro na desumanização do meu corpo gênero-dissidente com os corpos racializados como não-brancos do mundo, haverá sempre a diferença de que o

meu corpo, ainda que temporariamente e de maneira muito (a)riscada, consegue circular por um lugar de humanidade que um corpo racializado não consegue. De novo, o tempo. É impossível habitar realmente essa normalidade, como um corpo trans (ainda que eu decidisse performar uma binariedade normativa). Rapidamente, a colonialidade identifica e marca a minha diferença, quando estou no seu interior. Duas relações a serem rasuradas com o mesmo afeto: com a vergonha de ser um corpo colonizado e com a vergonha de ser um corpo colonizador.

Ficar com a desidentificação

As fronteiras duras e as divisões estanques, tão caras à dinâmica binária do mundo, apoiam-se numa lógica de separação excludente - da segregação à lógica de incluir para excluir. Mas o que possibilita com-versas também é separação. É na possibilidade de nos reconhecermos separados do outro que somos capazes de estar *com*. Nossas trocas dependem da produção e reprodução de separações, mas elas podem ser simpoiéticas em vez de gestos segregacionistas. Uma com-vivência criativa exige o reconhecimento de que produzimos nossas subjetividades de maneiras diferentes uns dos outros, e também que traços dessas subjetividades são distribuídos desigualmente entre os sujeitos do mundo - vivos e não-vivos, humanos e outros. É também através do acionamento de certas categorias que é possível criar redes de solidariedade e projetos políticos de enfrentamento da privação e/ou retirada de direitos dos corpos colonizados. Mesmo que o acesso a uma cidadania na lógica colonial seja sempre precário, ainda é preciso disputar dentro desse regime. Por isso, mais um sinal de alerta precisa estar sempre soando: categorias que sejam sempre conscientes da sua mobilidade, da sua porosidade, categorias que sirvam à projetos de com-vivência e não de inclusão. Toda dinâmica de inclusão está profundamente comprometida com um lugar estável, com fronteiras de cruzamentos únicos e definitivos, com a manutenção da borda como destino. A inclusão presume a possibilidade de se excluir, de colocar alguém para fora das com-versas criadoras de mundos. Só é possível incluir quando reproduzimos a lógica dentro-fora; uma com-vivência propõe uma dinâmica dentro-dentro (ou em combinações do *entre* e do *fora*), onde é possível o encontro, uma relação onde o risco do contágio e da transformação seja bem-vindo.

Trocamos a inclusão na normatividade por uma relação com os monstros. Na monstruosidade é possível ficarmos com os outros do mundo e com os problemas e as instabilidades que esses encontros implicam. Tanto num nível social, como o da reprodução do racismo por corpos trans brancos, como nas imprevisibilidades que permitem o surgimento de outros corpos e outros mundos.

Como movimento fundamental deste trabalho: olhamos para as rasuras da binariedade de gênero. Consequentemente, olhamos para sua monstruosidade. A relação com essa monstruosidade é uma relação com o corpo, o corpo modificado é o corpo monstruoso. É no corpo alterado pela transformação da transgeneridade em imagem ou pela racialização que está o excesso de presença. E é a partir desse corpo - como fazem todos os sujeitos - que produzimos nossos saberes. Entra em jogo a valorização dos nossos conhecimentos, mas também o acionamento constante da corpo-política que informa essas criações (de texto e de mundo).

A corpo-política descreve as tecnologias decoloniais praticadas por corpos que perceberam que eram considerados menos humanos, no momento em que se deram conta que o próprio ato de descrevê-los como menos humanos era uma reflexão radicalmente desumana (MIGNOLO, 2021, p. 44).

Corpos trans, ainda que racializados como brancos, provocam o binário do gênero a ponto de serem elaborados pela colonialidade como o desumano/inumano/sub-humano monstruoso. Os saberes que levam em conta - e partem - do corpo são os saberes monstruosos que compõem a corpo-política da produção de conhecimento e que entram em embate com a lógica binária do pensamento colonial. É a partir dessas experiências e desses saberes que criamos as jaulas pra onde nos mudamos por vontade própria. A diferença entre o monstro e o Eu (normal ou monstruoso) é uma narrativa.

prato quente em
pia de mármore
café em jarro de vidro

assoalho velho
laje sem manta
chuvas torrenciais

a casa toda trinca

um monstro
sem rosto
embaixo da cama
corrige provas
anotações em cadernos
e pedacinhos de papel

o monstro
desenha a criança
em cima da cama
com chifres vermelhos

não há correntes
só as sombras
dos cadeados abertos
uma chave com a criança
uma cópia com o monstro

a criança não dorme
há três dias
com medo dos
enormes dentes
do monstro
embaixo da cama

na parede
oposta à cama
a criança e monstro
se veem por um espelho

o escuro do quarto
transforma um quadro

reflexo imaginado

se alguém
criança ou monstro
conseguir abrir a cortina

O excesso de presença é um reflexo imaginado na tela do corpo colonizado. A colonialidade apaga as luzes e pinta uma diferença imóvel. “O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cuja face, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de conhecimento e poder determinados” (PRECIADO, op. cit., n.p.). Aquele que só será verdadeiro em outro regime de verdade, um que assume a sedução e as aparências. Um monstro que talvez seja melhor vivido em transmutação. Um monstro que com a morte abre cortinas - que dão em janelas para outras jaulas e às vezes para outros mundos. E o monstro, como a vergonha, está nos dois lados dessa binária moeda. O colonizador é também excesso de presença e também monstruoso em seu violento desordenamento e tentativa de apagamento dos saberes Outros. “Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual” (Ibid., n.p.). São assustadores os encontros com a imprevisibilidade da transmutação e da rasura do gênero, como são perigosos os cruzamentos dos limites binários ameaçados com violência e morte pela normalidade colonial. Preciado (2020), assumindo ser o monstro em frente à academia de psiquiatras do Ocidente, termina seu discurso afirmando um caráter não-essencialista da transgeneridade e das sexualidade não-normativas: “todos vocês aqui [...] podem ser homossexuais ou se tornar ‘trans’. Ele traz para o jogo a ação: todo corpo está em transição, todo corpo move-se e cria as fronteiras que o limita.

Sua feminilidade ou sua masculinidade, assumida e defendida, não é menos fabricada do que a minha. Tudo o que vocês teriam que fazer seria rever seu histórico de padronização e submissão aos códigos sociais e políticos de gênero e sexualidade dominante, para que vocês sintam a roda giratória da fabricação ainda girando dentro de vocês e o desejo de sair da repetição, de se desidentificar (Ibid., n.p.)

Tudo que seria necessário é envergonha-se e reconhecer em si a rasura que o produz. Por fim, apesar de muito satisfeita com as colocações de Preciado que trago para a com-versa, eu, contudo, não sou um monstro.

O monstro é a imagem produzida pelo pensamento colonial. Ele não é uma identidade com a qual eu possa ou deva me identificar, porque ele não é apenas a minha instabilidade, mas a instabilidade negativada da colonialidade. Quando o monstro é atribuído aos nossos corpos, ele vem como uma “manada e como um estilhaço”. Como um estilhaço que faz cortes e deixa jorrar o sangue. A monstruosidade é dolorida. É “como um corte. Como a abertura do corpo a uma intensidade que só pode decorrer do fato afiado de um corte. Por isso ela opera sem sujeito. Porque é um sangramento” (MOMBAÇA, 2017, p. 17). Mas a dor de ser jogado para fora do grupo dos sujeitos legíveis e legítimos é, afinal, um

espaço de abertura radical. Onde a dor pode ser criativamente transmutada em mergulhos no submundo fértil dos outros-mais-que-humanos. O corte não pode ser evitado, mas também podemos cortar a própria carne. Também podemos nos relacionar de outra forma com a desidentificação com o Humano e sua racionalidade dura e excludente. Não sugiro estabelecermos uma com-versa com a monstruosidade para nos tornarmos o monstro. O monstro não é, afinal, sujeito. Nem no léxico da colonialidade, nem no nosso, onde o monstro não é. Mas há na experiência monstruosa uma “força despossessiva, complicadora, que bagunça os processos de sujeição socialmente normalizados a que este corpo poderia aceder”. A “monstra assombra – em suas passagens – as filas do tornar-se”, desfigurando e problematizando “indefinidamente as condições de possibilidade de um sujeito qualquer que seja” (Ibid., p. 17). Porque a monstra é o que desestabiliza as fronteiras do normal, não porque ela está fora tentando derrubar esses muros. Mas porque ela está dentro, fantasiada como fora. O monstro é uma medida protetiva da racionalidade binária colonial. Ele existe dentro dos limites que desenha dentro dos seus limites. Não é possível endurecer efetivamente os limites que fazem a fronteira da normalidade com o mundo. A colonialidade se estabelece como o normal e o anormal dentro da sua linguagem, para que a fronteira do normal esteja o mais longe possível da real e cruzável fronteira da colonialidade. Ela se esconde dentro de si e se protege com os monstros que cria e posiciona em torno da sua fronteira interna. A rasura do monstro nos serve como forma de desestabilizar as fronteiras internas da colonialidade, mas não como subjetividade que possamos assumir. “A história dessa monstra cruza a minha justamente porque a minha história faz de mim uma criatura despossuída, alguém dos regimes de socialidade” colonial. “A monstra que atravessa isso aqui mora, portanto, no ‘apesar de’. Ela opera na quebra e não na elaboração de figuras alternativas do sujeito” (Ibid., p. 18-19). A monstra nos serve para sabotar a estrutura que é criada para proteger. Ela evoca uma não-sujeição como resposta perversa e de dissolução aos processos de produção de si como o Outro da colonialidade, como o negativo do Eu-colonial (branco cis-heterossexual).

A monstra que atravessa isso aqui é, afinal, uma não-existência que se faz existir à medida que perturba e desestabiliza todas as coisas cuja existência é indissociável do Normal-Colonial; é uma força essencialmente negativa que se infiltra e prolifera nas sendas do mundo, apesar do mundo e contra ele. Não é, de forma nenhuma, o que me fez ser quem eu sou. Mas, antes, é o que sabota os projetos de ser em que meu corpo (como colônia) é inscrito. Seria leviano, contudo, dizer que essa monstra me liberta do que quer que seja. Não vim aqui trazer

esperanças ou desenhar novos ideais de resistência. O que meu texto tenta fazer é, no limite, cantar o ocaso de toda esperança, negar qualquer possibilidade de salvação, conectar-nos ao irredimível do mundo e conjurar, enfim, um estudo que precipite uma prática que permita mover alguém do sujeito, a encontrar e devir os germes da monstra que atravessa isso aqui (Ibid., p. 20)

A monstra não é uma solução, mas antes uma tentativa. Um tatear o chão que não é possível ver, porque ainda nem é possível tocar. Ela não pode ser um “é/ser” para nossos corpos, mas pode ser uma passagem. Uma onda desorganizadora, que colabora com o esfacelamento dos limites da colonialidade - um caixote. Com o abandono dos moldes e modos coloniais que nos são uma herança maldita. Talvez uma com-versa com a monstra seja para nos abriremos ao impossível que ainda não foi possível. Talvez a monstra sirva para provocar essa não-inclusão e expor que o anormal está tão dentro (e portanto tão fora) quanto o normal. Porque os estilhaços que cortam nossos corpos cortam todos os corpos. A inclusão no ideal do corpo e do ego da colonialidade é uma impossibilidade vivida por todos os corpos no seu interior, no seu *entre* e no seu fora. Falarmos a partir da monstruosidade que nos atravessa é trazer o submundo para o mundo colonial. É infernizar.

ao chegar no palácio erguido por rochas magmáticas, destinado a ser passagem y morada delas, eu soube: aquelas que são infernizadas, aprendem a criar cenários de inferno. as infernais tinham não só o poder, mas a missão de infernizar essa terra com as ferramentas que ganharam. quais eram as minhas?

[...]

minhas irmãs não me deixam esquecer das que foram condenadas à fogueira numa sexta-feira da paixão, porque traziam a marca do mistério. mas me lembram também que é exatamente pelo mistério que elas se regeneram através dos séculos. se perpetuam em nós. o poder da regeneração que fez com que ganhássemos o domínio do fogo. pois para regenerar, é preciso queimar (ZIMBRA, 2020, p. 16)

Uma relação outra com a monstruosidade, aqui, acompanha a necessidade de recolocar nossas alianças e pertencimentos. De nos reconhecermos enquanto aquelas queimadas e enviadas ao inferno que, para circular pelo interior desse regime colonial, precisam levar o fogo. Trazer o inferno para regenerar a t/Terra que nos dá casa e lugar de encontro. São outros vivos e mortos, humanos e não-humanos que estão juntos nesse inferno de onde não se escapa - mas que se expande. É preciso infernizar essa t/Terra.

Perceber a monstruosidade é forma de se aproximar de um ideal do ego rasurante que sugere o com-tato no lugar da inclusão. O corpo monstruoso circulando pelo interior da colonialidade como tal, sem tentativa de se disfarçar de normal, sem ocultar a rasura móvel que o monstifica, é um inferno. O monstro trans é uma imagem que se impõe à língua colonial. Se são as “imagens, mais que as palavras, no contexto de um devir histórico que hierarquizou o textual em detrimento das culturas visuais, as que permitem captar os sentidos bloqueados e esquecidos pela língua oficial” (CUSICANQUI, 2010, p. 5) ou ainda os sentidos que essa linguagem não captura ou traduz, o corpo em circulação é uma imagem. Imagem viva e encarnada que circula incontestavelmente entre os corpos normativos. É possível administrar que representações corporais ocupam a mídia hegemônica e constroem os imaginários semióticos da colonialidade. Inclusive, a ponto de produzir o que são visualmente os monstros. Mas não é possível, efetivamente, controlar os corpos e a sua visualidade. Há transformação no encontro com a imagem do corpo trans vivo que expõe a sua rasura. Quando um nome soa incongruente - seja por não informar imediatamente um gênero binário ou por dizer de um gênero que não parece caber no corpo que se apresenta. Quando um corpo é incongruente com a matriz biológica dos gêneros binários, como na com-vivência da barba e dos seios. O corpo vivo, na rua, disputa com as imagens que se produzem dele. Imagens de corpos infernais encarnados e reproduzidos. Trata-se de se relacionar com o monstro, mas não tornar-se ele. A fantasia racializada e generificada do colonizador a respeito do corpo colonizado não é uma ferramenta útil aos nossos processos de produção de subjetividade. A indecidibilidade do monstro é, mas o monstro não. Não buscamos, temos uma relação com o imprevisível para a colonialidade. Para passar de objeto a sujeito, nos conectamos com vozes Outras com as quais criamos outros saberes. Saberes que se relacionam intimamente com o mistério e o impossível ainda por vir da vida. Para que formas inesperadas e misteriosas de produzir corpos-sujeitos (onde corpo e sujeito tenham novos significados ou sejam outras palavras) emergjam desse mistério impossível.

Conclusão

O desejo deste trabalho era o de continuar o começo de um processo investigativo do que chamo de rasura da binariedade do pensamento Ocidental. A rasura não se apresenta como uma inovação ou um gesto artificial que existe como resposta ao controle e limitação da colonialidade. Ela é, na realidade, um modo de produção da vida - ou o modo como a vida se produz. A rasura é o encontro, o com-tato, o movimento de transformação que acontece quando os corpos do mundo se esbarram nas fronteiras que os separam. Começo a pensar a binariedade desse pensamento Ocidental pela binariedade de gênero (e raça), porque me parece ser esse o corpo de onde partimos (um corpo generificado e racializado). Este trabalho concentra-se em gestos de rasura dessa binariedade de gênero. A rasura não é inventada ou criada, ela é mobilizada (em sua mobilidade) como forma de recuperar o movimento e a instabilidade que o pensamento colonial oculta em seus discursos de Verdade (imóvel e estável). A rasura não é uma solução ou uma forma de chegar a um fim revolucionário ou ao impossível finalmente feito possível. Ela é o movimento dos corpos. Ela é a refação dos limites que delineiam os corpos - humanos e não-humanos; de pessoas, de estados, de palavras. A rasura é o movimento, que, enquanto acontecer, o impossível feito possível nunca é final - há sempre um novo impossível que se abre na realização do impossível anterior. Mobilizar a rasura e falar sobre uma transformação atenta dos limites não é seguro - é (a)riscado. Traçar outros limites é sempre traçar limites, que congestionam o movimento. Os limites não são o movimento - mas os riscos são. Os limites são as separações que podem ser simpoiéticas - como podem ser segregacionistas, por isso o risco. A atenção à rasura e uma certa mobilização dela como gesto é para recuperar a simpoiésis. Para traçarmos limites que se condensam, mas não almejam serem sólidos que não derretem novamente. A atenção à rasura é para que não nos esqueçamos de nos lançar novamente ao caos dos sentidos - é para ser de novo caixote.

A rasura foi o gesto (imagem) escolhido para o trabalho porque ela reúne os processos de transformação que entendo como próprios da vida com a exposição da temporalidade (em especial uma não-linear e não-Ocidental) desses processos. O discurso colonial propõe uma amnésia da história dos corpos que coloniza (incluindo-se aí os corpos dos colonizadores) e um ocultamento do seu trabalho destrutivo. A destruição, em si, não é negativa. Os processos de regeneração e renovação do mundo dependem da destruição e da morte - que tem uma enorme dimensão não-humana. A rasura é para sobreviver

(e morrer na hora certa). O objetivo da evolução dos seres é colocá-los sempre um passo à frente da morte - mas a morte precisa se fazer presente para que esse movimento continue acontecendo. A destruição e a perturbação são parte do funcionamento da t/Terra. É preciso com-viver com elas, mesmo, e inclusive, quando elas são entregues pelas mãos da colonialidade. Para isso, a mobilização da rasura e de uma atenção à ela e à destruição. A rasura pode ser (ou sempre é, porque a destruição na gramática da t/Terra tem a mesma função que a regeneração) um engajamento reconstrutivo com a matéria danificada que nunca leva esta matéria de volta ao seu estado pré-estrago, pré-destruição, pré-ruína. Tânia Pérez-Bustos (2020) tem um trabalho de pesquisa com mulheres bordadeiras em que o remendo é um bom sinônimo para rasura: “o remendo mantém a existência do estrago, ele contém o estragado. O remendo permite interromper o dano, mas a presença daquilo que está estragado ainda está ali”. O remendo sinônimo de rasura reúne tempos distintos: o corpo rasurado do agora com-vive com o estrago do passado - e até com as possibilidades de novos remendos que o futuro contém. A escolha da rasura é porque ela me ajuda a pensar em outras formas de organização dos corpos do mundo, outros limites, quando essa torção do tempo linear do Ocidente acontece. A rasura perturba a linha do tempo colonial. Ela nos abre para outras temporalidades, como a que Cusicanqui (2010) apresenta:

O mundo indígena não concebe a história linearmente; o passado-futuro estão contidos no presente: a regressão ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem de nossos atos mais que de nossas palavras. O projeto de modernidade indígena pode florescer a partir do presente, em uma espiral cujo movimento é uma contínua retroalimentação do passado pelo futuro, um “princípio esperança” ou “consciência antecipatória” (Bloch) que vislumbra a descolonização e a realiza ao mesmo tempo (p. 54-55; a tradução é minha)

A rasura é gesto, é mais que uma palavra - a repetição ou superação do estrago do passado encontram-se nela. O tempo é fundamental para a proposta deste trabalho: para relacionar-se com o passado (a morte) em com-versa com o presente e para prestar atenção. Para dar atenção à rasura é preciso tempo.

A atenção tem papel fundamental neste trabalho, porque falar de rasura dessa forma não faria sentido sem ela. Se a rasura não é uma criação, mas uma mobilização de um movimento que já existe, para mobilizá-la é preciso atenção. Para participar do processo de transformação do meu corpo que o próprio corpo já havia começado com a disfunção na tireoide, foi preciso prestar atenção no funcionamento desse corpo. Para continuar transformando, para que ele coubesse num funcionamento que se apresentava como desejável, foi preciso

continuar prestando atenção (dosagens diferentes de medicação em momentos diferentes da vida, impactam de formas diferentes o meu corpo; esse é o modo de operação desse jogo até hoje). O mesmo vale para as transformações cruzadas pelo gênero. A imposição do gênero binário marcou meu corpo e a experiência dele no mundo - do nome que me deram às posturas que eu pude assumir e os afetos que pude experimentar mais livremente. As modificações que propus, marcaram por cima, rasuraram sobre o estrago da normatividade cisgênera binária. A atenção tem papel fundamental porque ela permite perceber o sofrimento e aproveitá-lo como pausa criativa. A atenção faz o papel de Coatlicue, nos saberes que Anzaldúa (1987) apresenta: ela “é uma ruptura em nosso mundo cotidiano [...] ela se abre e nos engole, puxando-nos para o submundo onde a alma reside, nos permitindo habitar a escuridão” (p. 46; a tradução é minha). Quando prestamos atenção nos destroços e no escuro à nossa frente (porque estamos sempre cercadas de imprevisibilidade), podemos descansar, podemos sonhar, podemos dar atenção à rasura do corpo e das palavras. É preciso perceber o sofrimento da destruição e com-versar com ele. O com-tato é atenção - à transformação e ao toque (que transforma os limites dos corpos).

Penso em dar atenção à rasura porque o corpo está em constante processo de rasura. Todo corpo só é corpo em movimento. O corpo é feito de partes em movimento e das contaminações que esse movimento produz. Os encontros e com-tatos entre os corpos humanos e não-humanos é o que produz os próprios corpos (rasura). “Um corpo afeta outros corpos ou é afetado por outros corpos; é também esta capacidade de afetar e ser afetado que define um corpo em sua individualidade” (DELEUZE apud PROBYN, 2010, p.77; a tradução é minha). É o processo de afetação e transformação que produz os corpos enquanto tal, que me interessa observar - e ele é a rasura. Coube, neste trabalho, um registro dos meus com-tatos físicos com a transformação e a mutação do corpo e um novo com-tato das minhas palavras com as palavras de outros corpos em rasura. O trabalho é para chamar atenção para esses encontros, para sermos capazes de observá-los e ver surgir deles (e com eles) saberes imprevisíveis, novas combinações de verdades e outras seduições à fazer mundo com.

Essa começo, era para pensar a binariedade de gênero para pensar a binariedade humano/não-humano. Porque o problema do Humano é um problema generificado (e racializado). Mas ele também assume muitas e importantes outras formas - que são atravessadas por essas dimensões coloniais. O que move meu desejo de pesquisa agora é pensar em encontros (com-tatos) possíveis para a continuação do humano. O Antropoceno se

apresente como o desafio do presente: como contornar o Humano segregado e hiper-individual que fantasia (em seu delírio de grandeza) que pode destruir a t/Terra? O Antropoceno contém a ideia de que os efeitos e as marcas da ação humana no planeta são tão violentos que inauguram uma nova era geológica. Haraway (2016), entretanto, chama atenção para o fato de que não é inerente ao humano, enquanto espécie, a destruição do mundo. Nos últimos séculos, as dinâmicas do capitalismo predatório são as que efetivamente violam o corpo da t/Terra. A ação humana transforma a t/Terra como a t/Terra transforma o humano. É importante pensar essa separação para (a)riscar a permanência do humano. É justamente a instabilidade das fronteiras que delimitam as palavras e os corpos, sua abertura à transformação e rasura que nos devolve ao jogo³³ da vida. Jogo onde é possível se reencontrar com os outros corpos e saberes do mundo. Reencontro que talvez seja a mais certa aposta na continuação da vida humana na t/Terra. E a regra do jogo é o risco e a atenção. Insistir em uma ideia de humanidade é (a)riscado, porque ela carrega quase sempre a segregação (o H maiúsculo) que autoriza a violação de outros corpos não-humanos ou sub-humanos ao mesmo tempo que nos permite pensar em horizontes de justiça universal e numa com-vivência com outros seres do mundo. O humano nunca deixa de carregar os rastros do H maiúsculo, a memória da separação castradora que cria condições de sub-humanidade, de exploração e violência cruel. É preciso se relacionar com essa presença. Mas é também com o humano que podemos garantir uma humanidade de direitos e de justiça. É a partir do humano que se pode sonhar uma humanidade contaminada com os outros-do-mundo. Quero seguir com a importância não de imaginar que essa separação precisa ser abandonada, mas entender que é preciso devolver a simpoiésis à separação humano/não-humano. Precisamos de encontros contaminadores que rasurem a humanidade. Continuo com a a rasura como palavra/gesto/imagem para estar com nesse investimento. Fomos “embalados com a história de que somos a humanidade [...], fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019). Mas precisamos nos encontrar com outras histórias. E preciso rasurar o h e o homo. É preciso devolver o corpo humano ao corpo da t/Terra - (a)riscar uma humusidade; o homo como húmus, como humano com h minúsculo (HARAWAY, op. cit.).

³³ “A ideia de jogo diz respeito a muito do que acontece no mundo. Existe uma espécie de oportunismo barato na biologia e na química, onde as coisas trabalham estocásticamente para formar sistematicidades emergentes. Não é uma questão de funcionalidades objetivas. Precisamos desenvolver maneiras de pensar esses tipos de atividades que não são capturadas pela funcionalidade, que propõem possíveis-ainda-impossíveis, ou coisas que são impossíveis mas que ainda estão em aberto” (WEIGEL; HARAWAY, 2022, p. 32-33)

Continuo com a rasura, porque ela se faz sobre limites que imaginamos como fixos - como esses que separam o humano da t/Terra e os que dão nomes generificados às experiências e movimentos dos corpos. Limites que se fixam, mas que precisam serem devolvidos ao movimento de tempos em tempos. Precisamos de uma estabilidade para a separação e para as com-versas que dependem dela - dos encontros íntimos nas fronteiras. O limite é uma ferramenta necessária - se ele for constantemente transformado novamente em risco; porque o limite é o risco que se apresenta como muro. A rasura mobilizada é para devolver constantemente a fluidez a esses limites. A rasura é contínua e espiralar. Este trabalho (acompanhado do investimento de pesquisa que segue) não é para propor uma rasura revolucionária, mas para fazer um convite: à darmos atenção às rasuras; e à rasurarmos pela rasura em sua abertura para o mistério imprevisível e (a)riscado da vida.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Glória. Speaking in Tongues: A Letter To Third World Women Writers. In: MORAGA, Cherríe; ANZANDÚA, Gloria (Ed.). **This bridge called my back: writings by radical women of color**. Watertown: Persephone Press, 1981.

_____. **Boderlands / La frontera. The new mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

_____. **Making face, making soul. Hacienda caras: creative and critical perspectives by feminists of color**. São Francisco: Aunt Lute Books, 1990.

_____. **Light in the dark. Luz en lo oscuro: rewriting identity, spirituality, reality**. London: Duke University Press, 2015.

ARGOS, Thomas. **Oju**. Não publicado.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 2, p. 549-559, 2011.

_____. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 165-182, 2014.

_____. Disforia de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 15, p. 496-536, 2016.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 569-581, 2012.

BEVACQUA, Meliny. “sou um mapa rasgado...”. Instagram, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CPGU5lcHIRv/>. Acesso em: 25/05/2021.

_____. “a língua cansada...”. Instagram, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CP4MQhoHMqZ/>. Acesso em: 01/12/2021.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/ancestralidade-sodomita-espiritualidade-travesti/>. Acesso em: 10/04/2023.

CAVALCANTI, Andressa et al. O conceito psicanalítico do luto: uma perspectiva a partir de Freud e Klein. **Psicólogo inFormação**, ano 17, n. 17, p. 87-105, 2013.

COSTA, Bruna. **Yhuri Cruz em Cena**. Disponível em: <http://performatus.com.br/criticas/yhuri-cruz/>. Acesso em: 03/03/2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ERASO, Monica. **Ordo Corpis. Notas para uma cartografia sexual de la conquista**. Disponível em: https://www.academia.edu/7530524/Ordo_Corpis._Notas_para_uma_cartograf%C3%ADa_sexual_de_la_conquista. Acesso em: 11/04/2023.

FREUD, Sigmund. **Group Psychology and the Analysis of the Ego**. Londres: The Hogarth Press, 1949.

GIL, José. **Monstros**. Rio de Janeiro: Relógio D'Água, 2006 [1994].

HALBERSTAM, J. Shame and White Gay Masculinity. **Social Text**, v. 23, n. 3–4, p. 219-233, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-133.

_____. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural**, ano 8, n. 2, n.p., 2014.

HARAWAY, Donna. **Staying With Trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke Press, 2016.

HERZER. **A Queda para o Alto**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

HILL COLLINS, Patricia; SILVA, Kleber Aparecido da; GOMES, Maria Carmen Aires. Interseccionalidade, opressão epistêmica e resistência: uma entrevista com Patricia Hill Collins. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, n 60.1, 328-337, jan/abr, 2021.

hooks, Bell. **Talking back: thinking feminist, thinking Black**. New York: Routledge, 2015 [1989].

KIFFER, Ana. Diante dos afetos: visceralidade, emancipação, dor e relação. Revista do Laboratório de Dramaturgia (LADI - UnB). **Dossiê Dramaturgias dos Afectos: Sentimentos Públicos e Performance**, v. 17, ano 6, p. 127-154, 2021

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories. Episodes of everyday racism**. Münster: Unrast-Verlag, 2016.

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

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

Mahmood, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. **Revista Serrote**, 2019. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 26/05/2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. Tradutora Isabella B. Veiga. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?**. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 16/12/2022.

_____. Não Se Nasce Monstra, Tampouco Uma Se Torna. In: ABIGAIL, bibi et al. **Cidade Queer, Uma Leitora**. São Paulo: Edições Aurora, 2017.

OCHOA, Marcia. Cidadania perversa: divas, marginalização e participação na “localização”. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades do sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PÉREZ-BUSTOS, Tânia. **Como refazer mundos com as Humusidades, com Tânia Pérez-Bustos**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CHBMSZwCq9c&ab_channel=humusidades. Acesso em: 27/10/2022.

PHILLIPS, Mike. Transcript: MIKE PHILLIPS on Gray Wolves and the Vitality of Death. Disponível em: <https://forthewild.world/podcast-transcripts/mike-phillips-on-gray-wolves-and-the-vitality-of-death-152>. Acesso em: 10/04/2023.

PRECIADO, Paul B. **Eu Sou o Monstro que Vos Fala. Relatório Para uma Academia de Psicanalistas**. Tradução: Sara Wagner York. Disponível em: <https://www.revistaapalavrasolta.com/post/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala>. Acesso em: 20/08/2022.

PROBYN, Elspeth. Writing Shame. In: SEIGWORTH, Gregory J.; GREGG, Melissa (Ed.). **The affect theory reader**. London: Duke University Press, 2010.

SEDGWICK, Eve. **Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham & London: Duke Press University, 2003.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018. p. 65.

TSING, Anna Lowenhaupt. Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

_____. **O cogumelo no fim do mundo. Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. São Paulo: n-1, 2022.

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 244. 2016.

WEIGEL, Moira; HARAWAY, Donna. Uma enorme e pretensiosa ninhada: Donna Haraway sobre verdade, tecnologia e resistência à extinção. Revista Garrafa, v. 20, n. 57, p. 20-40, 2022.

ZIMBRA, Jade Maria. **Antídotos de uma Maria Envenenada**. Salvador: Duna, 2020.