

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“Júlio de Mesquita Filho”

DANI SILVA

**TENSIONANDO A TEORIA *QUEER*: CISNORMATIVIDADE, RACISMO E
ETNOGRAFIA DIGITAL**

MARÍLIA - SP
2021

DANI SILVA

**TENSIONANDO A TEORIA *QUEER*: CISNORMATIVIDADE, RACISMO E
ETNOGRAFIA DIGITAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências — UNESP, Campus de Marília/SP, para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia,

Orientação: Prof^o Livre Docente Luís Antônio Francisco de Souza

MARÍLIA - SP
2021

S586t	<p>Silva, Dani</p> <p>Tensionando a Teoria Queer : Cisnormatividade, Racismo e Etnografia Digital / Dani Silva. -- Marília, 2021</p> <p>128 p. : il., tabs.</p> <p>Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado - Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília</p> <p>Orientador: Luís Antônio Francisco de Souza</p> <p>1. Cisnormatividade. 2. Descolonização. 3. Etnografia Digital. 4. Identidade de gênero. 5. Interseccionalidade. I. Título.</p>
-------	--

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

unesp Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
- Campus de Marília -
Secretaria dos Conselhos de Cursos de Graduação
Conselho de Curso de Ciências Sociais

ATA DA DEFESA DO TCC — TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO — DO(A) ALUNO(A) DANI SILVA JUNTO AO CONSELHO DE CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, REALIZADA NO DIA VINTE-E-SETE DE OUTUBRO DE 2021, DAS 16h00min ÀS 18h30min, POR MEIO DE VIDEOCONFERÊNCIA.

Aos **VINTE-E-SETE** dias do mês de **OUTUBRO** do ano de **2021**, das 16h00min às 18h30min, por meio de videoconferência, realizou-se a arguição e defesa do TCC — Trabalho de Conclusão de Curso — do(a) aluno(a) **DANI SILVA** intitulado: **“TENSIONANDO A TEORIA QUEER: CISONORMATIVIDADE, RACISMO E ETNOGRAFIA DIGITAL”**. A comissão avaliadora foi constituída pelos senhores professores: Doutor(a) **LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA**; Doutor(a) **DANILA DE FARIA BERTO**; Doutor(a) **SILVIO DE AZEVEDO SOARES** foi presidida pelo(a) primeiro(a) professor(a), por ser o(a) orientador(a) do(a) aluno(a). O Senhor Presidente, após declarar aberta a sessão, passou a palavra ao primeiro examinador, Doutor(a) **DANILA DE FARIA BERTO** e a seguir, o Doutor(a) **SILVIO DE AZEVEDO SOARES**. Após haver o(a) aluno(a) respondido às arguições dos senhores examinadores, observada a duração regulamentar, a Comissão Julgadora, em sessão secreta passou à atribuição das notas, que abaixo são transcritas:

DR. LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA 10,00 (Dez).

DRA. DANILA DE FARIA BERTO; 10,00 (Dez).

DR. SILVIO DE AZEVEDO SOARES; 10,00 (Dez)

À vista deste resultado, o(a) aluno(a) foi aprovado(a) com média 10,00 (Dez).

Para constar, eu, Doutor(a) **LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA**, lavrei a presente ata, que assino. Conselho de Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências do Campus de Marília, aos **VINTE-E-SETE** dias do mês de **OUTUBRO** do ano de dois mil e vinte e um.



Doutor(a) **LUÍS ANTÔNIO FRANCISCO DE SOUZA**
Presidente

Dedico à todes ês transvestigêneres, bichonas, sapatonas, bissex-uais e outres fracassades do sistema pau/buceta/desejo, corpes enquanto práticas terceiro-imundistas, do *culo* global, racializadas e socialistas; às transicionando no im-possível e ainda vyvas diante do esquema binário moderno/colonial; aquelus que ousam imaginar o fim e a incompreensão deste mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à todes mis amigues que acompanharam o processo de feitura do trabalho. Feitura que me fez em vez de eu fazê-la, pois, como diria a pensadora Linn da Quebrada, não é "o peito que faz a travesti, é a travesti que faz o peito".

Dessa forma, tendo a pensar sobre quem *soul* eu e sobre a vida (tão cara à nós que enfrentamos a morte cotidianamente); nós a fazemos e não ao contrário. Sempre em contato com aqueles que nos querem vyvas apesar desta terra nomeada outrora "Brasil": país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo (2021), em sua marioria racializadas; em que os índices de suicídio de transmasculinos tem passado despercebido pelas mazelas do sistema de saúde cisnormativo; *locus* do genocídio colonial, passado-presente, das populações ditas negras, empobrecidas e transvestigêneres (que isso não se torne uma retórica).

Porém, tenho sussurrado que essa nação é uma ficção que pode ser desmontada, elus me ouvem. Portanto, destino meus íntimos e secretos agradecimentos à todes que imaginam e criam um mundo em que podemos ser verdadeiramente livres, sem as amarras das opressões e das explorações da nossa força de trabalho.

Agradeço aos carinhos e ao tempo dedicado de cada pessoa e coletivo; à força e a coragem, (ainda sendo cultivada), quando não tive; aos "não se exija tanto", que me ensinou a admitir e a respeitar o esgotamento, o medo e o luto enquanto parte constituinte do caminho, pois conforme diz Audre Lorde (2020, p.62): "Sinto, logo posso ser livre. Aprendam a usar o que sentem para se mover em direção à ação".

Agradeço ao professor livre docente e orientador Luís Antônio Francisco de Souza, à professora doutora Danila de Faria Berto e ao professor doutor Sílvio de Azevedo Soares, respectivamente, membra e membro da banca examinadora.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) a Bolsa de Iniciação Científica no país: Processo nº 2020/08914-5.

Falei não... Aí quando a gente se sente apagada, depois você vê e não é isso. Meus caminhos são outros. E aí fiz o processo de desintoxicação. Fiz a minha pesquisa ser toda fundamentada e organizada a partir de um referencial teórico não-ocidental. Então, assim, todo africano, afro-brasileiro e caribenho. E aí os professores: “não, vai ter problema porque afinal de contas, vai ter buraco...” Não sei o quê. “Porque tem essa argumentação.” Eu falei: não tem problema, buraco sempre vai ter porque o pensamento humano é de uma infinitude. Então, eu prefiro estes buracos que já me fazem parte. Enquanto eles estavam vendo Deleuze, eu tava vendo Edileuza, entendeu? Então, assim, ó, Brasil... Mas, também, li Deleuze. Então, eu tô muito mais com Edileuza.

ÉRICA MALUNGUINHO

É importante compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto revela a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias.

GRADA KILOMBA

RESUMO

Este trabalho busca apresentar um estudo das violências em plataformas digitais contra pessoas transvestigêneres e negras, ou não-brancas, brasileiras. O objetivo é apresentar os significados da transfobia, ou cisnormatividade e do racismo a partir da experiência das violências digitais contra tais grupos sociais. Será proposto uma inter/conexão entre as categorias de identidade de gênero, raça, classe, território desde o ponto de vista possível da formação social, política e cultural brasileira relacionada com as lógicas não-lineares de reinvenção da colonialidade. Para que isto seja possível, será realizado uma etnografia no ambiente digital com auxílio de técnicas de pesquisa, como, análise crítica do discurso, interseccionalidade e análise de redes sociais. Especificamente, será feito uma etnografia digital com análise crítica dos discursos cisgêneros, cis+sexistas e racistas no *twitter* brasileiro. O trabalho recebe influências da teoria *queer* e *queer of color*, dos feminismos negros e decoloniais. Considerando uma observação-participante ao longo do período de seis meses, os resultados contrariam a ideia comum de que o ódio contra pessoas trans e travestis nas redes sociais impactam “fora” do ambiente digital pois as violências em plataformas digitais expressam a sua continuidade e não separação. A suposta ideia do impacto “fora” ou “dentro” expressa apenas formas equivocadas de uma realidade violenta; as experiências de transfobia nos espaços digitais e presenciais estão articulados entre si; ao interconectá-la com o racismo, sustenta-se o agravamento das violências; a partir da ideia de “lugar” foi possível observar a predominância cisgênera e branca através dos discursos nas plataformas digitais. Assim, “identidade de gênero”, “raça”, “classe”, território”, embora vistos separados, estão juntos e retroalimentam-se; são categorias fundamentais para revelar desigualdades e opressões em ambientes digitais.

Palavras-chave: cisnormatividade; descolonização; etnografia digital; identidade de gênero; interseccionalidade.

ABSTRACT

This work seems to present a study about the violence against “transvestigêneres” and black, or non-black, brazilian people on digital platforms. The aim goal is to present a signify about “transfobia”, or cisnormativity and racism through the digital violence experiences against that social group. It will be proposal an inter/connection between gender identity, race, class, and territory categories through the Brazilian social, political and cultural formation related to the non-linear logical of coloniality reinvention. To make this possible, it will be done an ethnography on digital environment with some resource techniques as critical discourses analyses, intersectionality and social media analyses. Specifically, it will be done a digital ethnography with cisgender, cis+sexists and racists critical discourses analyses on brazilian twitter. This work is influenced by queer and queer of color theory, black and decolonizing feminism. Taking into account a participant observation along the period of six months, the results contradict the common idea of the hate against trans and "travestis" have an impact “outside” of digital environment because digital plataforms violences presents a continuity instead of a separation among them. The assumed idea of “outside” or “inside” impact expresses only a misunderstanding term of a one violent reality; the “transfobia” experiences on physical and digital space are articulate; the interconnection with racism sustains violence aggravation; through the “position” idea it was possible to observe the cisgender and white supremacy discourse on digital plataforms. “Gender identity”, “race”, “class”, “territory”, although seem as apart, they are connected and sustain as fundamental categories to revel oppressions and inequalities on digital environment.

Keywords: cisnormativity; decolonization; digital ethnography; gender identity; intersectionality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - TRANSFOBIA EM AMBIENTES DIGITAIS	96
FIGURA 2 - PRINTSCREEN DE TWEET DESENVOLVIDO PELO PORTAL G1	107
FIGURA 3 - GRÁFICO COM PERFIL DAS VÍTIMAS POR RAÇA (2017 - 2020)	108
FIGURA 4 - PRINTSCREEN DE TWEET DESENVOLVIDO PELO PORTAL DRAUZIO	113

LISTA DE SIGLAS

AD	Análise do Discurso
ANTRA	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
QOC	<i>Queer of color</i>
TQ	Teoria <i>queer</i>
LGPD	Lei Geral de Proteção de Dados
OP	Observação-participante

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O RISCO DO ATO DE FALAR	21
3 CARACTERÍSTICAS POLÍTICAS E COLONIAIS	27
3.1 VALORES HIERÁRQUICOS E PODER	28
3.2 CONSTRUÇÃO DE/DA DIFERENÇA	35
3.3 INTERSECCIONALIDADE, FEMINISMOS NEGROS E DECOLONIAIS	38
3.4 PARADOXO DA IDENTIDADE DE GÊNERO	48
3.4.1 Nomear cisnormatividades e cis+sexismos	57
4 TEORIA <i>QUEER</i> E COLONIALIDADE	59
4.1 LUTAS PELO FIM DO MUNDO: ANTICOLONIALISMOS	67
4.1.2 <i>La frontera</i>: uma brevíssima crítica e retomada da teoria <i>queer</i>	72
4.2 CONECTANDO CISNORMATIVIDADE, BRANQUITUDE E HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA	78
4.3 PROBLEMAS INTERSECCIONAIS: DA TEORIA <i>QUEER</i> PARA TEORIA <i>QUEER</i> RACIAL	84
5 CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA “SUBMETODOLOGIA”	92
5.1 SOBRE A ÉTICA DE PESQUISA	97
6 PESQUISA	103
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

Também já afirmo que invento sim e sem o menor pudor. As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção.

Conceição Evaristo, Becos da Memória (2017, não paginado)

“O que o racismo fez com você?” Grada Kilomba (2019) vê essa pergunta como um ato real de descolonização¹ e resistência política, na medida em que permite ao *sujeito*² negro, finalmente, se ocupar consigo mesma/o, em vez de com a/o Outra/o branca/o. Nesse, optei por ampliar a sua pergunta para a dimensão das identidades de gênero³ sob uma perspectiva que se pretende *queer* e decolonial. “O que a ‘cisnormatividade’ fez com você?” Esta pergunta visa permitir as pessoas transvestigêneres⁴ se ocuparem consigo mesmas/es/os, abandonando fantasias cisgêneras de como os seus corpos deveriam e/ou devem ser.

Entre tantas coisas, sugiro o ato de nomear a “cisnormatividade” (VERGUEIRO, 2015) como uma categoria útil e localizada, pois nomeando e questionando a “cisgeneridade”, pode-se desautorizar a posição de “objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103) que nos é colocada em estudos que sabem da “gente mais do que a gente mesmo” (GONZALEZ, 2020, p. 75).

Nesta monografia, a ideia de cisnormatividade não está entendida como uma categoria “universal”, tal categoria está compreendida como um marcador social e relacional atrelado

¹ “Refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia.” (KILOMBA, 2019, p. 224).

² Sobre o uso do termo *sujeito* em itálico: “No original inglês, o termo *subject* não tem gênero. No entanto, a sua tradução corrente em português é reduzida ao gênero masculino – o *sujeito* –, sem permitir variações no gênero feminino – a *sujeita* –, ou nos vários gêneros LGBTQIA+ – *xs* *sujeitxs* –, que seriam identificadas como erros ortográficos. É importante compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto revela a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias. Por esta razão, opto por escrever este termo em itálico: *sujeito*” (KILOMBA, 2019, p. 15, grifos da autora). Nestas condições e como Grada o propõe, também, o farei.

³ “Identidade de gênero’ como estando referida à experiência interna, individual e profundamente sentida que cada pessoa tem em relação ao gênero, que pode, ou não, corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo-se aí o sentimento pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive o modo de vestir-se, o modo de falar e maneirismos.” (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2006).

⁴ Expressão criada por Indianarae Siquiera e Erika Hilton. Termo guarda-chuva para designar toda e qualquer pessoa não-cisgênera (pessoa trans, travesti, não-binária, agênero, gênero fluido etc).

ao viés da “interseccionalidade”. Em linhas gerais, esta última visa dar conta de inúmeros marcadores sociais (raça, classe, gênero, deficiência etc.) como uma ferramenta política e de análise teórica. Isso é relevante para obter um entendimento das violências contra pessoas transvestigêneres em formato de violências digitais, como será possível de ser observado no capítulo 6. Logo, considero que a ideia de “normatividade” está ligada ao gesto de ir e vir interdependente a considerações do que é “humano” e “humanidade” como em um processo colonial. Assim, busco questionar como pensar os discursos cisgêneros.

Judith Butler (2019c) em “Problemas de gênero” considera⁵ que “gêneros inteligíveis” ou “inteligibilidades” instituem significações e relações culturais de coerência, continuidade (ou não) entre sexo/prática sexual e desejo. Por sua vez,

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino’, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e ‘fêmea’. A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’ - isto é, aqueles em que o gênero não ‘decorrem’ do ‘sexo’ nem do ‘gênero’. [...] Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero”. (BUTLER, 2019c, p. 43-44).

Assim, considero importante o conceito de “inteligibilidade” para compreender a cisgeneridade. Principalmente, a sua aplicação desde um ponto de vista local, histórico e cultural, levando em conta às variações de sentidos que pensar tal noção implica. Como, por exemplo, o entendimento de que a sua significação difere de um contexto para o outro, dependendo de um exercício crítico de análise que leve em conta as ações e os projetos que já existem. Podem ser diversos os modos e os processos cotidianos de cada corpo como atos de quem toma a sua identidade visando novas subversões. Questiono como pensar corpos que são considerados uma *falha*, bem como pensá-los como *sujeitos* e não mais como um “objetos” pensado por pessoas cisgêneras.

Neste conjunto de características, sugiro que “nomear” pode ser considerado uma variação do poder como efeito de uma norma fixa, pois o que é considerado um gênero inteligível ou inteligibilidade chegam até pessoas não-cisgêneras e cisgêneras diferentemente. A minha hipótese é que isto deve ocorrer porque a cisnormatividade visa instituir

⁵ Posteriormente em “Corpos que importam: os limites discursivos do ‘sexo’”, Judith Butler (BUTLER, 2019d) vai realizar tanto uma autocrítica quanto uma resposta de argumentos e discussões levantadas a respeito do seu livro “Problemas de gênero”.

significações e relações a partir de uma matriz cultural de inteligibilidade específica, o qual apresenta-se por meio de ações e palavras.

Nesse momento questiono o que pode representar o ato de nomear como destino de uma pessoa com base na sua genitália (biologia). Entre tantas coisas, uma significação e relação cisgênera ou “heterossexualização do desejo”, segundo Butler (2019c), que projeta como “masculino” ou “macho” e “feminino ou “fêmea” no corpo. Uma inteligibilidade supostamente “coerente” e continuada requer o cumprimento destes limites e objetivos nos fitermos da cisnormatividade. Sobre o papel da linguagem como um efeito performativo no ato de nomear, *e autore*⁶ *supracidade* apresenta:

A linguagem exercer um nítido efeito performativo no corpo no ato de ser nomeado como esse, aquele ou outro gênero, como acontece quando nos referimos a alguém, desde o começo, quando a linguagem ainda é incipiente, como de uma determinada cor ou raça ou nacionalidade, ou como deficiente ou pobre. Descobrir como somos considerados em qualquer um desses aspectos é resumido por um nome que não conhecemos nem escolhemos, cercado e infiltrado por um discurso que atua de uma gura doimaneira que não podemos de forma alguma entender quando ela começa a atuar sobre nós. Podemos perguntar, e perguntamos: ‘Eu sou esse nome?’ [...] Como pensarmos sobre a força e o feito dos nomes pelos quais somos chamados antes de surgirmos em uma linguagem como seres falantes, antes de qualquer capacidade de um ato de fala próprio? A linguagem atua sobre nós antes da fala, e se não atuasse, poderíamos falar afinal? E talvez não seja simplesmente uma questão de sequência: a linguagem continua a atuar sobre nós no momento mesmo em que falamos, de modo que podemos muito bem pensar que estamos atuando, quando também estamos, ao mesmo tempo, sofrendo uma atuação? (BUTLER, 2019c, p. 68-69).

Tendo isso em vista, embora tal inteligibilidade pertença a uma fantasia cisgênera, há uma narrativa ou ficção inversa que diz respeito ao papel das violências digitais utilizados para a legitimação da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) que, geralmente, apresenta-se pela negação. Em uma matriz cultural de inteligibilidade, segundo Butler (2019d, p. 36-37):

[No caso do gênero] as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se de uma imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. [...] Essas normas não estão simplesmente impressas em nós [...] Elas também nos ‘produzem’, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las.

Em um panorama geral, proponho o exercício de pensar uma “genealogia política da ontologia do gênero”, segundo *e autore*:

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para

⁶ O uso de "autore" e variações, como, "elu" [delu] vão aparecer ao longo do texto mais de uma vez e a presença do itálico é para destacar as disputas atuais em torno de sua afirmação, ou não. Refere-se ao tratamento pronominal sem marcação de gênero, visto que Judith Butler se coloca enquanto pessoa não-binária.

produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. A genealogia política da ontologia do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criada pelas várias forças que polícia a aparência social do gênero. (BUTLER, 2019c, p. 69).

Em outras palavras, neste trabalho busco questionar como desconstruir a aparência substantiva do gênero a partir do desmembramento de seus atos constitutivos no interior de uma estrutura compulsória que é cristalizada no tempo e nas relações, conforme sugere Judith Butler (2019,a). Elaborando que a aparência social do gênero está relacionada com a noção de “ser” e de algumas características ditas “naturais”. O desafio de pensar os gêneros sob o viés da genealogia política consiste em considerar os corpos fora desta rígida estrutura ontológica⁷ que organiza e segrega os seus usos, ditando o que é ou não legítimo. Ontologia do gênero para se referir ao estudo do gênero como uma característica substantiva e de base epistemológica⁸ alinhada ao *poder de nomear* como norma fixa o que é ou não “masculino” ou “feminino”, “macho” ou “fêmea”. Uma reflexão fundamental, entre tantas, consiste em questionar os atos constitutivos atuais que estruturam e fixam as aparências substantivas dos gêneros.

Nesse trabalho, sugiro que desconstruir o gênero (ou a sua intenção) passa por uma miríade de práticas de insubmissão feitas a partir de *atos não permitidos* dentro destas estruturas cisnormativas e racistas — ou seja, atos que são considerados uma “falha” do ponto de vista epistemológico e/ou ontológico. Consequentemente, implica em uma reflexão acerca dos discursos acerca do corpo através da cultura, do espaço e do tempo. Para isso, desde já se torna fundamental assumir uma posição de crítica em relação aos aspectos “binários”, “unitários”, “coerente” e “lineares” que são associados como da natureza do “ser”. Considero que tais aspectos são de uma norma de inteligibilidade específica, os entendo como sendo fantasias.

Em Problemas de gênero, Judith Butler (2019c), descola o local da ontologia substantiva e se aproxima da dimensão da genealogia política a partir da desconstrução como um poder de análise dos gêneros. Contudo, o meu objetivo, também, é tentar dar conta de

⁷ “Especulação que trata especialmente da natureza do ser humano, isto é, da realidade em abstrato. Os seres, mesmo os espirituais, devem ter certas propriedades gerais, como existência, possibilidade, duração, unidade, valor, etc. O estudo das propriedades das coisas materiais ou imateriais constitui o objeto da ontologia.” (MUNANGA, 2019, p. 78).

⁸ “Do grego *episteme*, é o estudo crítico e reflexivo dos princípios, dos pressupostos e da estrutura das diversas ciências, parte da filosofia científica.” (MUNANGA, 2019 p. 77).

analisar as conexões existentes entre raça e racismo como um espaço inseparável no interior das estruturas compulsórias, as quais *e autore* menciona. Logo, busco realizar tal objetivo questionando como os marcadores raciais afetam as inteligibilidades de gêneros.

Se, por um lado, algumas das características da inteligibilidade do gênero como a conhecemos na cisnormatividade está relacionada à “binariedade”, permanentemente distinta e estável pelo signo⁹ “homem” ou “mulher”, por outro lado, a minha hipótese é de que as significações e relações do gênero constituem-se desigualmente em sociedades estruturadas pelo racismo. Justamente porque interpreto como um problema desconectar a inteligibilidade e a branquitude¹⁰, em vez disso, relacioná-las em seus atos constitutivos pode ser útil para relevar aspectos ausentes e tidos como uma aparência substantiva. Kimberlé Crenshaw (2012, p. 9-10) sugere um sentido para a ideia de interseccionalidade¹¹:

[...] aborda diferenças dentro da diferença. [...] Um dos problemas é que as visões [tradicionais] de discriminação racial e de gênero partem do princípio de que estamos falando de categorias diferentes de pessoas. [...] A interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos.

Assim, sugiro que essa maneira de lidar com grupos sobrepostos¹² permite pensar a teoria *queer* butleriana¹³ sob uma abordagem não-branca. Sobretudo, porque beneficia apresentar críticas à teoria acima mencionada em suas ausências. Segundo Grada Kilomba (2019, p. 89):

O exercício de abstração é, evidentemente, uma dimensão muito importante da produção do conhecimento; neste trabalho, no entanto, decidir abstrair as experiências subjetivas do racismo cotidiano poderia ser problemático na medida

⁹ Remete a formulação de Ferdinand de Saussure (1857-1913) em Curso de Linguística Geral (1916). “Ss significante sobre significado, correspondendo o ‘sobre’ à barra que separa as duas etapas.” (LACAN, 1998, p. 500) A “barra”, segundo Jacques Lacan (1998) lendo Saussure, inicialmente estaria associada à “significação”. Posteriormente, o psicanalista francês vai propor que: “nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação”. (LACAN, 1998, p. 501).

¹⁰ “No contexto da relação Norte-Sul e, tomando as relações raciais no Brasil como um exemplo, esse padrão é o branco europeu. O racismo não só transforma a branquidade como característica moral a ser atingida, mas também no padrão estético a ser almejado. A branquidade extrapola o ideal moral e estético. Ela integra o campo da percepção social de negros e brancos. [...] Mas há um elemento mais violento na branquidade. Ela se refere às históricas relações coloniais e de poder nas quais o branco define a si mesmo e ao outro. E isso invade todas as esferas sociais da vida social.” (GOMES, 2017, p. 81). Embora a autora use o termo “branquidade”, utilizarei o termo “branquitude”, o sentido permanece o mesmo.

¹¹ É importante dizer que o conceito de interseccionalidade, também, é proposto por outras intelectuais negras, como, por exemplo, Patrícia Hill Collins, Angela Davis, Lélia Gonzalez e Carla Akotirene, entre outras. Portanto, o seu entendimento pode variar.

¹² De antemão, vale dizer a ideia de “sobreposição” não quer dizer “hierarquia de opressões”, este último inexistente, como Audre Lorde (2019) argumenta.

¹³ Especialmente o seu livro “Problemas de gênero” (2019c), o qual, posteriormente, *elu* levanta questionamentos e críticas acerca de suas limitações. Em relação a isso, pretendo apresentar mais adiante no texto.

em que resultaria em uma imposição da terminologia à experiência e da objetividade à subjetividade.

Com isso mente, destaco que vejo importância em entender as relações e significações cisnormativas atrelada a construção de três características coloniais específicas — ou seja, os valores hierárquicos e o poder e a construção de/da diferença. Tais características baseiam-se em Grada Kilomba (2019) e as interpreto como uma forma possível de aproximar a noção de inteligibilidade cultural e a ideia de interseccionalidade. Para isso, sugiro pensar inteligibilidade como um discurso a partir dos quais os *sujeitos* se significam e são significados.

Parte do meu argumento consiste em pensar as matrizes culturais no contexto brasileiro como discursos cisgêneras de pessoas não-cisgêneras em reencenações performativas¹⁴ cotidianas. Assim, sugiro que as suas relações podem estar enraizadas em normas institucionais e princípios estruturais cisgêneros (em uma relação interseccional) que visam organizar e segregar os corpos e seus usos, exigindo que certos corpos possam existir e aqueles que não, fundando relações de poder entre pessoas e locais. De acordo com Butler (2019d, p. 44):

Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem. Para aqueles que foram apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância. Assim, é apenas por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir esses modos mais perversos de lógica que sustentam o racismo e antropocentrismo.

Desse modo, busco questionar o “medo” que se tem de pessoas transvestigêneras no país. Esta inquietação auxilia a refletir sobre o lugar e a cultura do medo como dominação e da difusão do ódio da cisnormatividade que retroalimenta e inventa a Outridade. Este último refere-se ao entendimento proposto por Kilomba (2019, p. 38 e 119, respectivamente) e pode ser entendido como: “aspectos repressores do eu”; “uma imagem alienada de si mesma/o”, ou ainda “performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador”. Trata de uma “fobia trans” não como um paradigma individualizante, mas da “cisnormatividade” como um paradigma cultural generalizante, conforme Viviane Vergueiro (2015). Isso resulta em dizer que a

¹⁴ O uso de performativo aqui, também, pode ser entendido na seguinte acepção: “a performatividade de gênero não caracteriza apenas o que fazemos, mas como o discurso e o poder institucional nos afetam, nos restringindo e nos movendo em relação ao que passamos a chamar de a nossa ‘própria’ ação.” (BUTLER, 2019a, p. 71).

transfobia não é uma problemática transvestigênera, mas uma problemática cisgênera que perpassa pelo subjetivo até o coletivo e vice-versa.

No capítulo 2, *o risco do ato de falar*, busco apresentar algumas brevíssimas considerações para a construção do presente discurso antropológico, o qual pretende expressar a tentativa de refletir acerca da possibilidade de desfazer a posição do *sujeito* e objeto do conhecimento. Para isso, sugiro falar com e não falar sobre um movimento de reorganização de quem fala e de quem escuta. O meu argumento consiste em destacar a importância de *modos analíticos possíveis* de ligar o pessoal ao subjetivo como parte do discurso acadêmico. Trata-se de uma breve crítica ao conhecimento e ao mito da neutralidade, um questionamento do exercício colonial de não considerar se enunciar.

No capítulo 3, *características políticas e coloniais*, proponho sugerir problematizações de algumas categorias (hierarquia, poder, diferença) e paradigmas (interseccionalidade, femininos negros e decoloniais), os localizando, contextualizando e teorizando. Sobretudo, para evidenciar reflexões desde uma matriz de inteligibilidade cultural brasileira (BUTLER, 2019c).

No capítulo 4, *teoria queer* e colonialismo, busco realizar a tentativa de uma reflexão crítica acerca da teoria *queer* como um paradigma epistemológico que emerge no contexto europeu e norte-americano. Principalmente, estadunidense, sendo este último o paradigma em que vou dar o enfoque de uma breve discussão a respeito dos seus efeitos históricos como matriz de inteligibilidade cultural de gênero (BUTLER, 2019c) em que predomina uma norma branca. A minha hipótese é que a tal pressuposto teórico-epistemológico está intimamente relacionado com uma estrutura social e cultural por meio da qual o *sujeito queer* se torna inteligível exigindo um *efeito negativo da raça* – ou seja, exigindo que as relações complexas decorrentes de marcadores sociais, como, por exemplo, raça, classe e território não possam “coexistir” na teoria *queer*. Nesta, questiono como pensar corpos que são considerados inexistentes na teoria *queer* butleriana através de um alinhamento de críticas, em seus limites e possibilidades, como um efeito rival necessário.

Parte do meu argumento consiste em apresentar que algumas condições epistemológicas da teoria *queer* (refiro-me, especialmente, a teoria produzida por Judith Butler) como a conhecemos estão orientadas por noções fundamentais, como, o “gênero” e a

“sexualidade” e ocasionando em uma sobreposição hegemônica¹⁵ em relação a outros marcadores sociais. Sobretudo, ao constituir uma “norma branca” como marcador que não se enuncia. Consequentemente, sugiro que está presente uma subalternização de outros aspectos relevantes como parte constituinte para a realização de análises. Logo, se as matrizes culturais dos campos de inteligibilidades podem ser subversivas e rivais, segundo Butler (2019c), proponho um desafio pensá-la sob um viés não-hegemônico. Para isso, pretendo dar ênfase na relevância de se retomar uma visão da teoria *queer* desde Glória Anzaldúa (2012), privilegia a fala e a escuta de subjetividades não levadas, ou pouco levadas, em conta na teoria *queer* branca.

Assim, realizo o esforço de desdobrar as críticas por meio do questionamento e da proposição das possibilidades de se relacionar a teoria *queer* butleriana com a raça. Sobretudo, apoiando-me em uma abordagem interseccional. Trata-se de um objetivo que escolhi relacionar a fim de obter uma compreensão da teoria *queer* como um *saber e poder*.

Em termos de matrizes de inteligibilidades e subversões de gênero, sugiro que os corpos são disputados inclusive pelos discursos da teoria *queer*. Assim, busco questionar os termos hegemônicos de tal saber para pensar desde o Brasil e da América Latina, em geral. Sobretudo, pensando nos corpos que estão a partir de tal espaço e apostando em um paradigma teórico que considera uma interpretação local. Um dos meus argumentos consiste em destacar que a raça e o racismo são fundamentais para compreender tanto uma inteligibilidade quanto uma teoria da subversão. Isto implica relacionar a branquitude com a teoria *queer* porque é importante lembrar que a estruturação do *saber e poder* em uma sociedade racista com base escravagista subjuga a imagem do *sujeito* e do corpo negro. Além disso, conforme apresenta Grada Kilomba (2019, p. 19), a construção da branquitude durante o período de colonização portuguesa serve como “condição humana ideal — acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade”.

No capítulo 5, *considerações sobre uma “submetodologia”*, busco apresentar um *fazer etnográfico* possível no campo digital relacionado aos temas e as discussões levantadas nos capítulos anteriores. Em linhas gerais, pretendo apresentar uma etnografia digital com análise do discurso (AD), entre outras técnicas de pesquisa, tendo como foco principal o estudo da

¹⁵ Está se referindo ao sentido atribuído por Gayatri Spivak (2010), o qual, em linhas gerais, está relacionado com a possibilidade (ou não) da fala e escuta do *sujeito subalternizado*. Utilizarei a palavra “*subalternizado*” para evidenciar o processo e a relação de subalternização e hegemonia.

violência de gênero e/ou raça em formato de violências em plataformas digitais. Segundo Janderson Pereira Jacques (2020, p. 39), as plataformas constituem um dos pilares da Web 2.0. e a partir desta pode ser caracterizada pela “descentralização das relações interpessoais, através das conhecidas redes sociais da internet”, um princípio que vai problematizado posteriormente em função das desigualdades (raciais, de saúde mental, entre outras) diretas (ou não) proporcionados por elas. Especificamente, realizo uma observação-participante na rede social *Twitter* (mas também no *YouTube*), o qual constituiu o espaço de campo privilegiado para a realização da análise dos discursos cisgêneros e brancos de casos e pequenos episódios envolvendo, diretamente (ou não), pautas e pessoas transvestigêneres. Na rede social, os *tweets*¹⁶, ou como refiro-me: “tuítes”, constituem o espaço discursivo principal para mostrar como os discursos (ou inteligibilidade no sentido butleriano) cisnormativas e brancas constroem um imaginário colonizador do corpo de pessoas não-cisgêneras e não-brancas e promovem atos reais de violência.

¹⁶ “Mensagens instantâneas na sua plataforma por meio de textos, imagens ou vídeos.” (JACQUES, 2020, p. 58).

2 O RISCO DO ATO DE FALAR

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar; e numa boa.

Lélia Gonzalez, Racismo e Sexismo na cultura brasileira (2020, p.77)

No que se refere a construção desse *ato de falar* em formato de um discurso antropológico (texto escrito, falado e corporificado), vejo como necessário trazer alguns apontamentos específicos. O primeiro consiste em um propor a escrita do trabalho como um todo a partir de um viés crítico que seja constituído de três características I) *sujeitos* II) *escuta* e II) *vozes*. Isso para desautorizar a posição de “objeto” que nos é colocada em estudos científicos que sabem da “gente mais do que a gente mesmo” (GONZALEZ, 2020, p. 75). Principalmente, em etnografias. O que eu quero dizer é que este trabalho está centrado em *sujeitos* e busca considerar a posição de subjetividades “desviadas”. O uso deste último termo é para se referir ao sentido atribuído por Frantz Fanon (2008), o qual no capítulo de Introdução de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o autor apresenta que “a civilização branca e a cultura europeia, impuseram ao negro um *desvio existencial*” (p.30), ocasionando na construção da “alma negra” pelo branco. Em vista disso, busco refletir se uma posição de *sujeito* e *objeto* ser desfeita.

Gayatri Spivak (2010) apresenta que em contextos coloniais as *estruturas de escuta* podem impedir que *as vozes de sujeitos subalternos* sejam ouvidas. Assim, em vez de uma disputa da verdade como “centro do conhecimento”, existem disparidades de poder nas análises que fazemos. Portanto, viso pensar *sujeitos*, os quais marcadores sociais como, gênero e a raça são significantes associados em relações de poder. Para isso, sugiro ocasionar

tensões na teoria *queer* butleriana a partir de um ponto de vista racial e refletir acerca das fantasias cisgêneras e brancas como construções discursivas da Outridade (KILOMBA, 2019). Trata-se do que a autora de Memórias da Plantação (2019, p. 51) apresenta:

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós.

No meu trabalho quero enfatizar que estou falando com e não falando sobre. O que leva a dizer que existem tensionamentos relacionados ao poder e as suas hierarquias porque a forma como a estruturação do poder perpassa *sujeitos* e objetos estão em constantes transformações hierarquizando a sociedade, o que faz com que alguns *sujeitos* e suas características dependam de negociações de humanidade e bases epistemológicas. Portanto, falar “com” exige uma reorganização de quem fala e escuta. Quais corpos são estes que não são (ou não foram) permitidos dentro das *estruturas de escuta* cisgêneras e brancas?

Dessa forma, uma das minhas preocupações consiste em mostrar as relações e significações possíveis das violências que atingem corpos transvestigêneres. Entendendo que atingem desigualmente corpos negros e não-negros, aproximando de uma leitura e discurso cultural que privilegie o impacto da raça e do racismo. Seguir com uma análise que privilegie a violência de gênero desconectando a raça, entre outros marcadores sociais, seria insistir em uma análise insuficiente porque altera muito mais as relações de poder em uma sociedade cis-heteronormativa e racista. Em relação a questão racial na América Latina, Lélia Gonzalez (2020, p. 143) apresenta:

Herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual), bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Estratificadas racialmente, elas apresentam um tipo contínuo de cor que se manifesta em um verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Nesse contexto, a segregação de mestiços, índios, ou negros se torna desnecessária, porque *as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante*.

Tendo isso em vista, vale ressaltar que, conforme Grada Kilomba (2019, p. 82): “esse método de focar no *sujeito* não é uma forma privilegiada de pesquisa, mas um conceito necessário”. Em outras palavras, esse método pode ser entendido como um *study up*, segundo Kilomba (2019): “pesquisadoras/es investigam membros de seu próprio grupo social, ou pessoas de status similares, como forma de retificar a reprodução constante do status quo

dentro da produção de conhecimento” (*apud essed*, 1991; Mama, 1995)¹⁷. Realizar este trabalho desde o lugar social em que estou — ou seja, de uma pessoa negra de pele clara, o qual Sueli Carneiro (2011, p.70-73, grifos nossos) apresenta:

uma das características do racismo é maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de ser representado em sua diversidade [...] As famílias negras apresentam grande variedade cromática em seu interior, herança de miscigenações passadas, que, historicamente foram utilizadas para enfraquecer a identidade racial dos negros. Isso é feito pelo deslocamento da negritude, que oferece aos negros de pele clara as múltiplas classificações de cor que por aqui circulam [...] A fuga da negritude é a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pela sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebre sua mestiçagem — ou suposta morenidade — contra sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe, e não de raça. Esses são os discursos que o branco brasileiro nos ensinou e gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando [...]

Trans não-binária,

Quando nasci falaram: “homem”

Aos 21, eu falei: “mulher”

Aos 23: “não-binária” – *não sei se termino como uma.*

Paul Preciado (2019, grifos nossos) em sua intervenção na 49ª Jornada da Causa Freudiana¹⁸ apresenta que:

[...] Não tenho, já verão, grande coisa que dizer sobre as mulheres em psicanálise, mas que eu também sou, como Pedro Vermelho, um fugitivo, que eu também fui, um dia, uma mulher em psicanálise; que me atribuíram um sexo feminino, e como o macaco mutante, também saí dessa jaula apertada, talvez para entrar em outra jaula; mas ao menos, dessa vez, por meus próprios pés. Falo-lhes, hoje, desde essa jaula elegida e desenhada, do homem trans, do corpo de gênero não binário. Uma jaula política que é, em todo caso, melhor que a dos homens ou das mulheres, porque ao menos reconhece seu estatuto de jaula.

Entre outras coisas, Preciado (2019) propõe críticas ao poder discursivo e político dos *sujeitos* de enunciação das instituições modernas/coloniais e da impossibilidade de algumas pessoas falarem desde uma posição discursiva. Trata-se de tal risco a que me refiro neste capítulo.

¹⁷ ESSED, P. *Everyday Racism. Reports from Women of Two Cultures*. Alameda: Hunter House Publishers, 1990. MAMA, B. *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London: Routledge, 1995.

¹⁸ Refere-se ao neurologista, psiquiatra e fundador da psicanálise Sigmund Freud (1865-1939). Segundo Paul Preciado (2019): “[...] A psicanálise freudiana começou a funcionar desde finais do século XIX, como uma tecnologia de gestão do aparato psíquico, encerrada na epistemologia patriarcal, colonial, da diferença sexual. Não há tentativa na psicanálise freudiana de superar esta epistemologia, mas sim de inventar uma tecnologia, um conjunto de práticas discursivas e terapêuticas que permitam normalizar as posições de homens e mulheres, e suas identificações sexuais e coloniais dominantes [...]” (grifos nossos).

De Escola Pública da periferia da Zona Leste do Estado de São Paulo e, agora, no Ensino Superior Público através das políticas das cotas raciais e estudante de permanência estudantil. Assim, segundo dados apresentados pela V Pesquisa do Perfil Socioeconômico e Cultural dos Estudantes de Graduação¹⁹, no ano de 2018, 0,3% indica o perfil de estudantes transgêneros na Graduação. Neste grupo social, 58% são negras/es/os, 76% têm renda correspondente até 1,5% salário-mínimo per capita, 33% dependem de programas de permanência estudantil, 45% atuam em movimentos e organizações sociais. O perfil destes estudantes está comparado ao grupo social cisgênero. Conforme a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), no ano de 2021, o Brasil continua sendo o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo. 90%²⁰ da população de travestis e mulheres transexuais tem a prostituição como fonte de renda principal e 85% das mulheres trans negras têm renda de 1,5% salário per capita, o qual corresponde com os dados da pesquisa acima citada.

Entre tantas coisas, compartilho essas notificações para evidenciar uma necessidade possível de propor a urgência de outras discussões e ações que estão para além do que estou propondo aqui. Trata-se de um risco e de uma denúncia no formato que Audre Lorde (2019, p. 137) apresenta: “a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica”.

Tendo isso dito, vejo como relevante citar tais e alguns marcadores sociais que me atravessam, pois estes objetivam romper com experiências e envolvimento não compartilhados com a problemática, complementando uma posição que rejeita o distanciamento dos “objetos de pesquisa”. Embora eu não esteja conduzindo uma análise acerca do grupo social em que participo (cisgeneridade e branquitude) e afirmo isso, tal grupo relaciona-se comigo. Assim, tenho acordo com bell hooks (2017) quando argumenta que o ponto de vista da experiência, também, confere um modo analítico de conhecer. Segundo hooks (2017, p. 122):

Hoje me sinto perturbada pelo termo “autoridade da experiência” e tenho aguda consciência de como ele é usado para silenciar e excluir. Mas quero dispor de uma expressão que afirme o caráter especial daqueles modos de conhecer radicados na experiência. Sei que a experiência pode ser um meio de conhecimento e pode

¹⁹ Ressalta-se que os dados apresentados pela pesquisa correspondem aos perfis de estudantes das Universidades Federais do país. Tal estudo não apresenta dados referentes a estudantes das Universidades Estaduais.

²⁰ É importante dizer que os dados das pesquisas realizadas pela ANTRA (2020) dão conta das notificações. Os dados disponibilizados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais e aqui apresentados não estão levando em conta as subnotificações que envolvem a população transvestigênera brasileira. Inclusive, atentar-se quanto a esse aspecto metodológico revela, entre muitas coisas, que os índices dos dados podem variar em função disso.

informar o modo como sabemos o que sabemos. Embora me oponha a qualquer prática essencialista que construa a identidade de maneira monolítica e exclusiva, não quero abrir mão do poder da experiência como ponto de vista a partir do qual fazer uma análise ou formular uma teoria.

Tendo isso em vista, a minha experiência vivida está intimamente relacionada com o presente fazer científico. Como possibilidade de descolonização, vejo a constituição desse discurso antropológico como uma tentativa e um espaço possível de se despedir de ciências e tradições extrativistas que estão relacionadas ao “explicar”²¹. Ao contrário, esse é um espaço que trata do gesto de dizer não ao desejo de “explicar”. Entendo o desejo de explicar como um desejo colonial que está na base da vontade de tornar o *sujeito* em objeto. Assim, recusar a explicação pode se tornar uma insubordinação aos princípios metodológicos tradicionais que falham em abrir caminho para o conhecimento, pois tratam de uma falsa ideia de explicar — ou seja, uma fantasia colonial. Este trabalho não está pautado em uma necessidade compulsória de se explicar, está apoiado em uma necessidade de escuta.

Ao saber disso como possibilidade de mudar direções, sugiro modos de leitura e discursos culturais inseridas no tempo e espaço e buscas de tensionar assimetrias na teoria *queer* hegemônica sob o viés da interseccionalidade. Busco dar atenção as estruturas compulsórias de violências coloniais em três grandes pilares — ou seja, cis+sexistas, cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e racistas que posicionam corpos transvestigêneres e/ou racializados na subalternização compulsória, a qual pode ser entendida como uma matriz de inteligibilidade cultural brasileira (BUTLER, 2019c).

Em seus limites e possibilidades, busco inspiração uma abordagem decolonial como crítica do conhecimento e do mito da neutralidade. Segundo Grada Kilomba (2019, p. 53): “o conhecimento é colonizado e o colonialismo é, também, uma imposição da autoridade [racial] ocidental sobre todos os aspectos dos saberes”. Assim, visio dedicar esse espaço como um lugar de crítica a autoridade antropológica ocidental que cultiva a ilusão da narrativa que “explica” e constrói por si mesmas o texto como um discurso sem voz e sem a necessidade de se enunciar. Tal ausência caracteriza um exercício colonial que está relacionado com o poder,

²¹ É importante ressaltar que não se trata da afirmação de uma posição anticientífica. O sentido que estou empregando refere-se a um posicionamento crítico em relação aos paradigmas teóricos da disciplina e da suposta “autoridade” antropológica. Principalmente, os paradigmas inseridos nos séculos XVI-XIX expressos na “busca exploratória” ou “descoberta do Outro”, etc. Isso não é algo que eu concorde, tenha interesse ou intenção de fazer. Inclusive, desvela a urgência em debater profundamente acerca de como, sobre o quê, para quem, por quê, quando, onde, com quem, entre outras, sobretudo, qual tipo de conhecimento produzimos e/ou não produzimos.

busco justamente refletir criticamente sobre se há tais condições de se enunciar como em um não-lugar.

Kilomba (2019) ao pensar o racismo cotidiano, argumenta que é comum dizerem que seu trabalho é “interessante”, mas não é muito “científico” e a partir disso mostra, entre tantas coisas, que não há nada de pacífico nas palavras que utilizamos, pois estas constituem dimensões do poder que visam manter hierarquias violentas de *quem pode (ou não) falar*. Sobre como o conhecimento, os comentários e discursos não constituem simples “categorizações semânticas”:

Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico.

universal/específico;

objetivo/ subjetivo;

neutro/pessoal;

racional/emocional;

imparcial/parcial;

elas/eles têm fatos / nós temos opiniões;

elas/eles têm conhecimento / nós temos experiências. (KILOMBA, 2019, p. 52).

Elaboro o presente trabalho como uma proposta ligada ao pessoal e ao subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois, como apresenta Grada: “todas/os nós falamos de um tempo e um lugar específicos, de uma história e uma realidade específica - não há discursos neutros” (2019, p. 58). Trata-se de um espaço performativo de *sujeitos*, escutas e vozes.

3 CARACTERÍSTICAS POLÍTICAS E COLONIAIS

[...] Da mesma forma que um raio não é homem, nem uma borboleta é mulher, o binário de gênero nos descreve muito mal.

Quando dizem que só humano pode ser homem e mulher, querem dizer que ou se é humano ou se é bicho.

Só elogiam o humano/humanizado porque veem bicho como ofensa.

“Parece animal” quem não é civilizado. Da hierarquia do humano (entre si e com os demais seres) que decorrem todas as violências.

Se o mundo colonial nos vê e classifica desde seus critérios, não será por isso que tomarei como saudáveis suas regras. [...] Cuidado, afeto, sensibilidade, força, inteligência tudo isso existe no mundo e não é coisa de mulher (nem de homem).

Não sermos crentes do gênero nos auxilia a descentralizar o humano do sentido das coisas.

Ser humano não significa ser mais um dentre muitos bichos, mas o principal, o mais importante, o melhor.

Isso é precisamente o que não sou, o que não somos.

A despeito de todas as ficções coloniais, com orgulho digo: não sou mulher (nem homem).

Geni Núñez (2021)²²

²² NUÑEZ, G, 2021, não paginado. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CMQAXtYHb35/>. Acesso em: 10 nov 2021.

Grada Kilomba (2019) sugere que o racismo é discursivo (deixado na cor da pele) e não biológico, bem como os grupos racializados são consequências do racismo em vez de uma ocorrência pré-existente (o corpo negro). Aqui, o pré-existente aponta para o essencialismo, o qual, segundo a autora, nega o direito à subjetividade pela implicação de tornar-se *representante absoluto* de um corpo, ou de uma raça negra. A respeito disso, bell hooks (2017, p. 110-111, grifos nossos) em *Essencialismo e experiência*, menciona:

[O essencialismo] como meio de afirmação da presença, da identidade, *é uma prática cultural* que não nasce somente dos grupos marginalizados. E, quando esses grupos de fato empregam o essencialismo como meio de dominação em contextos institucionais, ele estão, em geral, imitando os *paradigmas de afirmação da subjetividade que fazem parte do mecanismo de controle nas estruturas de dominação*.

Segundo a autora, tal paradigma de afirmação da subjetividade permite com que grupos amparados em estruturas de dominação institucionalizadas não o critiquem nem o restringem. Assim, sugiro iniciar dizendo que o gênero, também, é discursivo e não biológico. Paul Preciado (2017) denomina de “metáforas²³ políticas” um conjunto de características chamadas “naturais”, como, por exemplo, as substâncias (testosterona, estrógeno, progesterona), os órgãos (as partes genitais) e as reações físicas (ereção, ejaculação, orgasmo, etc). O uso de naturais entre aspas é para desvelar que a Natureza se apresenta como “uma ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (p. 21). A sua proposta trata-se de sugerir uma crítica a diferença de gênero/sexo como um produto heterocentrado, inclusive, baseando em Judith Butler, o autor explicita que é o que tido como “verdades biológicas”, revela-se como “performatividades normativas” (apud BUTLER, 2001), ou “metáforas políticas”.

Assim, considero que os corpos percebidos como ininteligíveis — ou seja, em dissociação com a diferença de gênero/sexo, são consequências da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) em vez de uma ocorrência pré-existente (o corpo dito tranvestigênera). Logo, confrontar o *status* performativo (BUTLER, 2019c) do discurso colonial sobre pessoas não-cisgêneras perpassa pelo entendimento de três características: os valores hierárquicos e o poder, e por fim, a construção de/da diferença.

3.1 Valores hierárquicos e poder

²³ “‘Metáforas’ (μεταφορά). Transportes. A metáfora é o transporte de um significado de um lugar a outro [...]” (PRECIADO, 2020, p. 206).

Uma vez que de acordo que o racismo não é biológico, ou uma “verdade biológica”, porque revela-se como uma performance discursiva branca marcada na “cor da pele” negra, argumento que o papel da linguagem cumpre uma função importante para relevar os aspectos ocultados tanto do racismo e como da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) na cultura brasileira. Segundo, Lélia Gonzalez (2020, p. 87-88, grifos nossos):

Ela simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí a fora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve para parir os filhos do senhor. Não exerce função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o preteguês. *A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai.*

Vale considerar algumas breves observações em relação ao que Lélia chama da “função materna”, o dito “nome do pai” e algumas eventuais correlações. A primeira observação consiste em reconhecer que a relação estabelecida pela antropóloga está coerente com seus pressupostos teóricos, isso não quer dizer que alguns deles não sejam questionáveis. Assim, a associação feita especificamente entre as funções do parentesco via psicanálise lacaniana²⁴ implica questionar se a estrutura de parentesco, o qual refere-se a autora, é sempre tida como heterossexual. Trata-se dessa discussão que Judith Butler (2003) provoca ao refletir sobre as homoparentalidades, algo que não pretendo me debruçar extensivamente aqui. Contudo, tal discussão a qual me refiro, pode ser melhor entendida a partir do que Butler (2019c) denomina como “heterossexualização do desejo”, como já mencionado. Ou ainda, Paul Preciado (2019, grifos nossos) apresenta provocações bem relevantes:

²⁴ Refere-se ao psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981). Em seus textos, Lélia estabelece, mais de uma vez, uma relação de interlocução com o referido psicanalista. Segundo Paul Preciado (2019): “[...] Creio que é possível dizer que *Lacan* tentou, como John Money, des-naturalizar a diferença sexual; mas, como John Money, *terminou por produzir um meta-sistema que é quase mais rígido que a noção moderna de sexo e diferença anatômica*. No caso de John Money este meta-sistema introduz a gramática do gênero, pensada como construção social e endocrinológica. *Em Lacan, este meta-sistema – e vocês sabem muito melhor que eu – não é tampouco anatômico, mas sim aquele do inconsciente estruturado como linguagem*, mas, como no caso de John Money, *se trata de um sistema de diferenças que não escapa – desafortunadamente – ao binarismo sexual e a genealogia patriarcal do nome*. Minha hipótese é que Lacan não conseguiu des-fazer-se do binarismo sexual, por conta de sua *filiação/apego político ao patriarcado heterossexual*. Essa des-naturalização está conceitualmente em marcha; ele mesmo, não estava pronto.” (grifos nossos)

[...] Em primeiro lugar, gostaria de dizer-lhes que *o regime da diferença sexual*, com o qual trabalha a psicanálise, não é nem uma natureza nem uma ordem simbólica, mas *uma epistemologia política do corpo, e, como tal, é histórica e mutável*. Em segundo lugar, queria informar-lhes, no caso de que não o saibam, que *esta epistemologia binária e hierárquica está em crise a partir de 1940. Não somente por causa da resposta exercida pelos movimentos políticos de minorias dissidentes, mas também pela aparição de novos dados morfológicos, cromossômicos e bioquímicos, que tornam impossível a atribuição sexual binária*. Em terceiro lugar, gostaria de dizer-lhes que, agitada por estas profundas mudanças, *a epistemologia da diferença sexual está em mutação, e vai ceder lugar, provavelmente durante os próximos dez ou vinte anos, a uma nova epistemologia*. O movimento *trans-feminista, queer, de denúncia da violência hétero-patriarcal, mas também as novas práticas de filiação, de relação amorosa, de identificação de gênero, do desejo, da sexualidade, da nomeação, não são mais que indícios dessa mutação*. De cara com essa transformação epistemológica em curso vocês tenderão a dizer, senhoras e senhores psicanalistas da França, da América Latina, da Europa, do mundo. O que vão ter que dizer é o que vão fazer: Onde vão se localizar? *Em que jaula querem estar/ser [être] presos?* Como vão jogar suas cartas discursivas e clínicas, em um processo tão importante como este?

Assim, Preciado (2019) mostra que há uma transformação em curso do regime da diferença sexual dada, entre outras coisas, a sua impossibilidade como regime universal e continua:

Se trata de *uma epistemologia histórica que se constrói em relação a uma taxonomia racial*, tanto como do desenvolvimento mercantil e colonial europeu, e que se cristaliza na segunda metade do século XIX. (PRECIADO, 2019, grifos nossos).

Dito isso, a segunda observação consiste em reiterar o que Gonzalez (2020) apresenta em relação a linguagem, pois também assumo este princípio como acontecimento que influencia²⁵ a entrada na ordem da cultura (porém, não em nome do/da pai/mãe). Neste, estou de acordo com as críticas e os argumentos que estou propondo em relação aos discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015). Portanto, sugiro que em tal “imaginário da gente”, o qual refere-se a antropóloga, também, está internalizado “outras coisas”²⁶, como, a cisgeneridade e o cis+sexismo no sentido atribuído por Viviane Vergueiro (2015). Assim, “mãe [preta] nesse barato doido da cultura” não se apresentaria necessariamente cisgênera, ou quem nomeia o “nome do pai”, ou vice-versa. A minha proposta, em seus limites e possibilidades, consiste em realizar um esforço de desvelar tal discurso cis-heteronormativo da estrutura compulsória de inteligibilidade (BUTLER, 2019c). Para, então, buscar refletir se

²⁵ O uso da palavra “influência” é para não correr o risco de cair em um suposto determinismo linguístico.

²⁶ Conforme Judith Butler (2019c, p. 153) apresenta: “Está claro que há operações do gênero que não ‘se mostram’ no que é performado como gênero, e seria um erro reduzir as operações psíquicas do gênero à performance de gênero”. Assim, é importante enfatizar que *não busco ou não é a minha intenção* cometer o erro citado pela autora.

é possível esboçar um caminho para pensar aspectos da cultura brasileira através tanto do racismo quanto do cissexismo (VERGUEIRO, 2015).

Tendo isso em vista, sugiro realizar um percurso semelhante ao realizado por Lélia Gonzalez (2020) — ou seja, adentrar ao campo do “imaginário da gente”, para propor que o gênero não se refere a uma realidade biológica, mas refere-se a um elemento performático alinhado a discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015), estes últimos a fim de realizar a manutenção de relações hierárquicas pautadas na dominação dos corpos não-cisgêneros.

Assim, sugiro que tais elementos hierárquicos já estão presentes na inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) brasileira através dos *vocabulários coloniais* que posteriormente sustentaram/sustentam a manutenção do racismo, refiro-me aos “discursos coloniais monopolistas” (MUNANGA, 2019). Estes, uma vez utilizados para a invenção do corpo negro no século XIX, seriam a via pela qual, conectada²⁷ a interpelação, se utilizaria para explicitar argumentos pseudocientíficos e “biologizantes” dessa “coisa” chamada gênero binário²⁸ na atualidade. Em relação a isso, pretendo apresentar no capítulo 6.

Ademais, um dos meus argumentos consiste em destacar que o campo da biologia (algumas áreas da medicina e psicologia, incluídas), ou a “verdade biológica (médica e psicológica)” como performatividade normativa do discurso apoia-se em relações de poder hierárquicas que tem o potencial de servir como herança colonial monopolista. Principalmente, por meio de suposição de uma série de características, como, por exemplo, a “estabilidade, “fixidez”, “linearidade” (BUTLER, 2019c) e “naturalidade” do signo “homem” / “macho” / “masculino” ou “mulher” / “fêmea” / “feminino”.

Kabengele Munanga (2019) apresenta que o discurso colonial monopolista “montou” o corpo negro tendo como base pseudo-justificativas relacionadas a “cor da pele”, o “cabelo”,

²⁷ É relevante mencionar que há maneiras de se analisar um discurso, seja pela via da psicanálise, ou performatividade (Lacan, Judith Butler, por exemplo), desconstrução (Derrida), semiologia, ou linguística estrutural (Saussure), antropologia estrutural (Lévi-Strauss), arqueologia-genealogia (Foucault), para citar alguns (DUNKER et al. 2017). O que estou enfatizando, trata-se de que não pretendo sugerir uma análise que esteja apoiada apenas no discurso performativo butleriano, mas que haja uma inter-relação entre esta e outras modalidades de análises dos discursos, como, por exemplo, psicanalítico, e daí por diante. Isso permite com que haja uma maior — embora restrita por motivos de espaço, tempo, entre outros — possibilidade de correlações com a problemática em questão.

²⁸ Em linhas gerais, “gênero binário” como entendo aqui, é para se referir aos discursos cisnormativos do gênero. Estas são, geralmente, pautadas em uma divisão normativa do gênero que diz respeito ao “homem” ou “mulher” (cisgênero/a). No entanto, especificamente, o “binarismo” não é exclusividade da cisgeneridade, pois, também, está presente nas identidades trans — ou seja, uma identidade trans pode ser binária, mas nem toda identidade trans é binária. Eu, por exemplo, entendo a minha identidade de gênero como não-binária. Vale ressaltar que a discussão a respeito do binarismo da/na identidade trans não se trata de um consenso dentro das comunidades transvestigêneros. Tal discussão não pretendo realizar aqui.

a “forma do nariz e lábios”, a “forma da cabeça”, o “meio-ambiente”, etc. Tal discurso ocasionou, entre outras coisas, no racismo pseudocientífico. Assim, o que estou sugerindo trata-se de uma reflexão crítica acerca do conjunto de *mecanismos semânticos do colonialismo*²⁹ que estruturou/estrutura a performatividade discursiva do racismo sendo revistos e reaplicados na “categorização biológica (médica e psicológica)” do gênero binário e com consequências políticas reais, como as violências cisgêneras, ou as transfobias.

Considerando que tais características semânticas do colonialismo estão inseridas na inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) brasileira, sugiro dizer que os discursos performativos do campo biológico (médico e psicológico) inscrevem uma normatividade de correspondência fixa entre o signo “masculino” ou “feminino”, a noção de interpelação apresenta-se como parte de tal mecanismo de poder.

Assim, retomo o sentido de tal noção como atribuído por Judith Butler (2019d, p. 36): “[interpelações primárias] vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se de uma imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas.”. Isso para sugeri-la como uma das características dos mecanismos institucionais de poder atrelado aos regimes performativos do discurso fundante do “cistema” sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2019c). Conforme Viviane Vergueiro (2015) explicita: “a corruptela ‘cistema’, entre outras corruptelas do tipo, têm o objetivo de enfatizar o caráter estrutural e institucional – ‘cistêmico’ – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de ‘transfobia’”.

Ademais, considero a interpelação (BUTLER, 2019d) tanto como mecanismo semântico institucional quanto elemento do poder colonial. Isso porque vejo semelhanças na forma como os Estados modernos/coloniais a utiliza como parte do procedimento e da sanção jurídica normativa e rígida para produzir efeitos de “verdade” sobre o gênero e o corpo e, conseqüentemente, ocasionar em violências. Tais violências podem ser entendidas no âmbito do biopoder³⁰.

No que se refere a este último, Sueli Carneiro (2011, p. 134) apresenta que: “é uma das dimensões do poder de soberania dos Estados modernos [...] É esse poder que permite à sociedade livrar-se de seus seres indesejáveis.” Segundo a filósofa, que o teoriza a partir do racismo como política de extermínio pelo Estado brasileiro, trata-se de uma estratégia do

²⁹ Refere-se ao regime da colonização.

³⁰ Remete ao conceito do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984).

Estado em permitir e decidir quem deve morrer ou viver. No que se refere aos “seres indesejáveis” transvestigêneres, ou “multidões *queer*” no sentido de Paul Preciado (2011, p. 12):

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*.

Assim, sugiro que as interpelações (BUTLER, 2019d) que afetam os corpos não operam iguais nos países que sofreram as *experiências coloniais*, em geral, ibéricas como no caso do Brasil, em especial. Pode-se refletir e teorizar acerca disso a partir da nossa língua portuguesa, o qual existem terminologias, expressões e sentidos próprios. Estas, segundo Grada Kilomba (2019, p. 14), desvelam uma profunda história e herança colonial e patriarcal. Em suas palavras:

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*.

Por sua vez, Gonzalez (2020, p. 90-91) apresenta que no Brasil falamos “preteguês”:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem é o ignorante? [...] É importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo, que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico banto que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal’.

Assim, sugiro que esse “desbunde” todo é relevante para mostrar a presença das experiências que estruturaram/estruturam a performatividade discursiva do racismo e das violências cisgêneras. Isto pela possibilidade de o regime discursivo de dominação colonial não operar no país apenas pela inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) do gênero, mas operar em conexão entre esta última e a “raça”. Sobre a sociedade brasileira, Lélia Gonzalez (2020, p. 55, grifos nossos) apresenta:

E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que *a cultura brasileira é eminentemente negra*. E

isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira.

Daí a relevância do que sugiro como motivo e justificativa pelas quais e como, pela interpelação e a inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c), opera diferentemente em cada contexto colonial e cultural. Judith Butler (2019c) realiza as suas teorizações a partir de uma matriz cultural estadunidense de origem anglo-saxã enquanto a matriz cultural brasileira, é de origem afro-latino-americana³¹ (GONZALEZ, 2020).

De acordo com Albert Memmi (2007, p. 111):

O racismo aparece, assim, não como um detalhe mais ou menos acidental, mas como um elemento consubstancial ao colonialismo. Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição sine qua non da vida colonial, como fundamenta sua imutabilidade. Só o racismo autoriza afirmar para a eternidade, substantivando-a, uma relação histórica que teve um começo datado.

Considerando tudo que já foi dito e apoiando-me em Memmi (2007), sugiro que tanto a raça e o racismo quanto o gênero binário são consubstanciais³² ao colonialismo. Este, no seu entendimento pode ser caracterizado por aquilo que o autor denomina de “atitude mental colonialista”, o qual consiste em retirar da história, colocar na biologia e declarar pertencente à “essência” aspectos considerados dos *sujeitos colonizados* pelos *colonizadores*. Uma possibilidade de como isso deve ocorrer do ponto que estou sugerindo pode ser vista a partir do seguinte trajeto: uma hierarquia constituída como efeito de “verdade biológica”, combinado ao poder como forma de dominação discursiva e por fim, a construção da diferença/essência. A formação do poder e da opressão resultaria tanto no racismo quanto na cis+sexismo (VERGUEIRO, 2015).

No paradigma cultural da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), “corpos verdadeiros” (ou inteligíveis no sentido butleriano) são corpos cisgêneros que, ao “naturalizar” a “norma”, marcam como negação³³ “corpos falsos” — ou seja, corpos

³¹ O uso do termo “afro-latino-americano” remete ao feminismo proposto por Lélia Gonzalez (2020, p. 142), que leva em conta: “o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região [latino-americana]”. Segundo Lélia, uma análise e prática que esconde ou não vê a dimensão racial são comuns no feminismo latino-americano e dentro das sociedades hierárquicas nos países de colonização ibérica.

³² Em seu texto, Memmi (2007) não apresenta ou menciona o que entende por “consubstancial”. Optei por usá-la relacionada ao contexto ao qual se refere o autor.

³³ Negação como no sentido atribuído por Grada Kilomba (2019, p. 43-44): “[...] é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais através da reusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Essa é a recusa em reconhecer a verdade. A *Negação* (*denial* em inglês, no sentido de recusa) é seguida por dois outros mecanismos de defesa do ego: cisão e projeção. [...] A *Negação* (*denial*) é frequentemente confundida com *negação*

não-cisgêneros (ininteligíveis). Como uma atitude e fantasia colonial, os corpos transvestigêneres receberiam tais marcações de “diferença” no sistema sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2019). Logo, isso pode mostrar como uma matriz de inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) brasileira lê alguns corpos em detrimento de outros. Segundo Grada Kilomba (2019, p. 72):

Na maioria dos estudos, nos tornamos visíveis não através de nossas próprias auto-percepção e auto-determinação, mas sim através da percepção e do interesse político da cultura nacional branca dominante, como é observável na maioria dos estudos e debates sobre o racismo que contém um ponto de vista branco.

Considerando tais elementos supracitados como relevantes para a construção da argumentação, sugiro justamente questionar os discursos da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e do racismo como uma construção de diferenças/essências. Sobretudo, a partir do lugar social que ocupo de pessoa negra de pele clara e trans não-binária entendo como importante colocar em evidência uma possível discussão acerca das cisgeneridades e da branquitude (GOMES, 2017) sem a pretensão de assumir uma suposta “neutralidade” ou “resposta universal” na realização das eventuais análises, tendo em vista que seria insistir em uma *fantasia colonial do conhecimento*.

3.2 Construção de/da diferença

Levando em conta toda a discussão realizada acima acerca dos valores hierárquicos e do poder, neste momento sugiro como possibilidade, entre tantas, uma construção de/da diferença dos gêneros binários que, tidos como “verdades biológicas (médicas e psicológicas)”, apresentam-se como performatividade discursivas (BUTLER, 2019c). Para que isso seja possível, sugiro a já citada experiência do racismo pseudocientífico do século XIX (MUNANGA, 2019) para reafirmar a invenção performativa do discurso colonial da raça e do gênero. Isso para dizer que a cultura europeia, ibérica, em específico podem ser vistas como corresponsáveis por tais invenções. Em relação a isso, Lélia Gonzalez (2020, p. 143) apresenta que as sociedades latino-americanas são herdeiras de ideologias³⁴ de

(negation em inglês, no sentido de formulação negativa). Esses são, porém, dois mecanismos diferentes de defesa do ego (não distinguidos na língua portuguesa). Na última um sentimento, um pensamento ou experiência são admitidos ao consciente em sua forma negativa (apud Laplanche e Pontalis, 1998)”.

³⁴ “No sentido geral, é um sistema de ideias comuns a grupo determinado e condicionado, em última análise, pelos seus centros de interesse. Nesse sentido, a ideologia confunde-se com o conjunto das concepções e representações que servem de expressão a uma entidade coletiva; b) no sentido restrito, torna-se um feixe de ideias-força susceptível não apenas de justificar um ponto de vista, mas também de animar um movimento (ideologia marxista, cristã, etc). Nesse nível, ela manifesta sempre um deslocamento em relação ao real, um

classificação social (raça e gênero): “Herdeiras históricas das ideologias de classificação social [...] bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderem deixar de se caracterizar como hierárquicas.”

Posteriormente, segundo Lélia (2020), tais classificações sociais serão/são transformadas em desigualdades, discriminação e exploração do/no regime capitalista, patriarcal e racista. No caso da raça, as pseudo-justificativas foram utilizadas, entre tantas coisas, para realizar a dominação e escravização³⁵ com base em uma suposta inferioridade racial do corpo negro que o próprio discurso colonial monopolista “montou”, como Kabenguele Munanga (2019, p. 74, grifos nossos) apresentou. O autor ainda apresenta que as populações negras não foram escravizadas porque eram “negras”:

[...] ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vista à expansão colonial, *é que se tornaram pretos*. Se existe um complexo de inferioridade do negro, ele é consequência de um duplo processo: inferiorização econômica antes, epidermização dela em seguida.

Neste processo de *tornar-se* sugiro pensar acerca da possibilidade de categoria do gênero, o meu argumento consiste em evidenciar que tais *mecanismos semânticos coloniais* (valores hierárquicos e poder) usados para a opressão do corpo negro estão conectados atualmente com a opressão do corpo não-cisgênero. Como, por exemplo, na evocação de pseudo-justificativas biológicas (substâncias, reações físicas, órgãos, para citar alguns) como efeitos de “verdade”.

Segundo Albert Memmi (2007, p. 107-108):

Um esforço constante do colonialista consiste em explicar, justificar e manter, tanto pelo verbo quanto pelo comportamento, o lugar e a sorte do colonizado, seu parceiro no drama colonial, e, portanto, seu próprio lugar. [...] Mas talvez o mais importante seja o seguinte: uma vez isolado o traço dos costumes, o fato histórico ou geográfico que caracteriza o colonizado e o opõe ao colonizador, é preciso impedir que se tape o fosso. O colonialista retirará o fato da história, do tempo, e, portanto, de uma evolução possível. O fato sociológico é batizado como biológico, ou melhor, como metafísico. Declara-se que pertence à essência do colonizado. Assim, a relação colonial entre o colonizado e colonizador, fundada na maneira de ser essencial, dos dois protagonistas, torna-se uma *categoria definitiva*. Ela é o que é porque eles são o que são, e nem um nem outro jamais mudará.

desvio entre as promessas das ideias e sua atualização; c) no limite e numa ótica pejorativa, a ideologia não é nada mais que engano consciente, mentira intencional, pensamento hipócrita, como disse Marx, uma *mistificação*; é, também, um conhecimento deformado, muito atrasado ou adiantado em relação ao meio onde pretende inserir-se.” (MUNANGA, 2019, p. 78).

³⁵ Termo que remete ao sentido atribuído por Grada Kilomba (2019, p. 20): “[...] O uso do termo ‘escravizada/o’, e não ‘escrava/o, porque ‘escravizada/o’ descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto *escrava/o* descreve o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas que foram escravizadas.”

Embora Memmi (2007) considere as características do *colonizado/colonizador* como “fatos sociais”³⁶, eu não os considero, inclusive, os considero como performatividades (BUTLER, 2019c). Isto dito, retirar os traços sociológicos e isolar os traços biológicos confere ao colonialista a possibilidade de recorrer ao racismo como relação e simbologia fundamentais para resumir e unir a atitude *do colonialista e do colonizado*. Paralelamente, recorrer a fantasia do gênero em seus usos repetitivos através dos signos “masculino” / “homem” / “macho” ou “feminino” / “mulher” / “fêmea” para interpelar (BUTLER, 2019d) os corpos e produzir significações “binárias” e “exclusivas” assemelha-se a uma posição e atitude possível e própria da mentalidade das relações coloniais. Principalmente, por meio do recurso da linguagem, esta que influencia a entrada no “barato doido da cultura”, como já mencionou Lélia Gonzalez (2020, p. 87).

Assim, o que estou sugerindo trata-se de um gesto de leitura e interpretação crítica possível (ou, inteligibilidade no sentido butleriano) que considere as fantasias linguísticas da cultura brasileira que constituem o imaginário *simbólico* em torno dos signos “masculino” ou “feminino” como parte de estruturas e instituições compulsórias *reais* do Estado moderno/colonial. O poder de operação dessas fantasias coloniais apresenta-se como normas e regularidades da cisgeneridade e do cis+sexismo (VERGUEIRO, 2015) e, ocasionalmente, nas práticas cotidianas de transfobias.

Albert Memmi (2007) apresenta que imagens impostas do *colonizado* nas instituições contribuem para sua condição. Contudo, elas podem ser confrontadas. Segundo o autor:

Constantemente confrontado com essa imagem de si mesmo que é proposta, imposta, não apenas nas instituições, mas em todo contato humano, como ele poderia não reagir? Ela não lhe pode ser indiferente, colada a ele, como um insulto que voa com o vento. Ele acaba reconhecendo-a, tal como um apelido detestado, mas transformado em sinal familiar. (MEMMI, 2007, p. 125).

Portanto, o Estado e as instituições³⁷, como uma formação eminentemente moderna/colonial, e suas associações através de procedimentos pseudocientíficos (biologia,

³⁶ “Fato social” ou “fatos sociais” remete a teoria sociológica de Émile Durkheim (1858-1917).

³⁷ Sobre instituições Berenice Bento (2014) mostra que a cultura política brasileira se apoia na estrutura de poder das elites (heterogêneas) e concebem uma cidadania precária na relação Estado e população. Principalmente, para populações excluídas e marginalizadas. Segundo Bento, isso sugere um processo que consiste em uma dupla negação humana e cidadã de alguns *sujeitos* marcados socialmente. Assim, destaca a importância de se distinguir termos como: “cidadania” e “humanidade”, pois o primeiro refere-se aos *sujeitos* que são reconhecidas/es/os como pertencentes a um espaço geográfico, com uma população e idioma oficial enquanto a Humanidade é anterior a cidadania. Logo, as populações transvestigêneres estariam na condição de “cidadania precária” acima citada.

medicina, psicologia) desvela-se em seus “efeitos de verdade” sobre os corpos como uma parte fundamental para realizar a manutenção das fantasias do “gênero biológico” e da sua “estável, “fixa”, “linear” (BUTLER, 2019c) e “natural” divisão “binária” do “sexo/desejo” (a heterossexualização do desejo no sentido butleriano).

As suas contribuições podem ser observadas por meio das práticas performativas do discurso colonial monopolista (MUNANGA, 2019) em atos de nomeação do corpo. Isso ocorre quando, “como um insulto que voa com o vento” (MEMMI, 2007), pela vida da interpelação (BUTLER, 2019d) nomeia-se o gênero binário sob o signo “masculino” / “homem” / “macho” ou “feminino” / “homem” / “fêmea”. Contudo, a interpelação pode falhar e falha, conforme Judith Butler apresenta em “A vida psíquica do poder” (2019d, p. 140):

Ou melhor, podemos reinterpretar o “ser” precisamente como a potencialidade que não se esgota por nenhuma interpelação particular. Esse fracasso da interpelação pode perfeitamente enfraquecer a capacidade do sujeito de “ser” em um sentido idêntico a si mesmo, mas também, pode marcar o caminho rumo a um tipo de ser mais aberto e até mais ético, do futuro ou para o futuro.

O que estou sugerindo, entre tantas coisas, trata-se de desvelar como ocorre tal processo possível de colonização dos corpos não-cisgêneros e não-brancos pela via da produção do sentido de/da diferença e apoiada em relações de inteligibilidade (BUTLER, 2019c) da norma cisgênera, cis+sexista (VERGUEIRO, 2015) e branca.

3.3 Interseccionalidade, feminismos negros e decoloniais

Neste momento, sugiro um caminho possível, entre tantos, em direção a uma proposta crítica em relação a alguns pressupostos metodológicos da teoria *queer* formulada por Judith Butler justamente por entendê-la como, entre tantas coisas³⁸, recorrentemente marcada por uma análise dos gêneros do ponto de vista social da branquitude (GOMES, 2017). Para isso, proponho articular o conceito já mencionado de interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw

³⁸ Não menos real seria dizer que isso desvela meu incômodo pessoal, subjetivo e epistemológico com alguns dos pressupostos da teoria supracitada. Isso não quer dizer que eu a descarto, inclusive, a minha proposta consiste em sugerir possíveis “caminhos” e “ajustes” de um outro ponto vista social, epistêmico e, sobretudo, racial para a realização de análises críticas que visam discutir os “gêneros” e as “identidades de gênero” como categorias não-monolíticas e não-essencialistas. Vejo, portanto, como uma sugestão possível de realizar maiores “intersecções” na teoria *queer* em relação aos debates políticos e acadêmicos que propomos fazer. Principalmente, desde um ponto de vista de “classe”, “não-branco” e “terceiro-mundista”. Trata-se de algo que estou assumindo e propondo, em seus limites e possibilidades, a realizar no presente trabalho.

(2012) com a noção a ser mencionada de agenciamento de Jaspir Puar (2013), tendo como um dos objetivos principais uma contribuição teórica-metodológica não-branca. Um dos “movimentos” possíveis para a realização de tal “ajuste” consiste em estabelecer um possível elo entre a teoria *queer* butleriana com os femininos negros e decoloniais. Consequentemente, possibilitar uma conexão mais alinhada aos interesses aqui buscados de evidenciar discursos (ou “inteligibilidades” no sentido proposto por Judith Butler) a partir da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e da branquitude (GOMES, 2017).

Dito isto, busco questionar acerca da possibilidade de como pensar a dimensão das violências contra corpos transvestigêneres desde marcadores sociais de raça e de classe. Isso porque como menciona Sueli Carneiro (2011, p. 57): “pobreza tem cor no Brasil”, assim, segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), em 2020, cerca de 96% é o índice de possibilidade de uma pessoa trans branca e com leitura social cisgênera (passabilidade) ser contratada no emprego formal; 94% demonstra que o mercado de emprego formal não está preparado e comprometido com a contratação de pessoas trans; 90% é a estimativa que indica a situação de mulheres trans e travestis que têm a prostituição como fonte primária ou complementar de renda, para citar alguns dados já mencionados.

As estatísticas apresentadas pela ANTRA (2020) são relevantes para ilustrar, entre tantas coisas, a situação alarmante da realidade social da população não-cisgênera e não-branca no país e, também, porque mostra³⁹ a necessidade de se conectar marcadores sociais de raça, classe e gênero, entre outros, para realização de análises e formulações de teorias possíveis que estejam comprometidas em assumir uma posição política diante da violência de gênero (raça, classe, território, entre outros marcadores sociais) contra a população supracitada. Os dados revelam que no ano já citado, a maioria das 175 vítimas de assassinatos no Brasil é negra e pobre.

Em função disso, Kimberlé Crenshaw (2012) oferece um recurso teórico-metodológico adequado para realização de tais análises, refiro-me ao conceito e ferramenta da interseccionalidade. Este visa permitir, entre tantas coisas, a identificação de múltiplos marcadores sociais que se articulam nos *sujeitos*, como alguns já citados, são eles:

³⁹ É importante dizer que os dados das pesquisas realizadas pela ANTRA (2020) dão conta das notificações. Os dados disponibilizados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais e aqui apresentados não estão levando em conta as subnotificações que envolvem a população transvestigênera brasileira. Inclusive, atentar-se quanto a esse aspecto metodológico revela, entre muitas coisas, que os índices dos dados podem variar em função disso.

raça/etnia, classe social, gênero, sexualidade, faixa etária, entre outros. Logo, demonstra uma possibilidade analítica de abordar mecanismos de sobreposição de opressões.

Kimberlé Crenshaw (2012) o propõe no contexto da doutrina jurídica de antidiscriminação e desdobra-se em três tipos de análises. Conforme Jaspir Puar (2013, p. 346) apresenta:

(I) Estrutural (abordando a interseção entre racismo e patriarcado em relação a agressão e estupro contra mulheres); (II) Política (abordando a interseção entre organização antirracismo e organização feminista); e (III) Representacional (abordando a interseção entre estereótipos raciais e estereótipos de gênero, particularmente no caso do grupo norte-americano de *hip-hop* ‘2 Live Crew’).

Assim, pode-se dizer que, entre tantas coisas, a interseccionalidade no entendimento de Crenshaw (2012), oferece um elo entre a questão racial e de gênero, por exemplo, o qual são muitas vezes separadas e excluídas nas políticas públicas. Bem como, a sua ligação permite expandir a noção da discriminação de gênero e raça na experiência das mulheres negras, geralmente inconcebidas mutuamente como mulheres e negras. Um dos objetivos de Kimberlé (2012) trata-se de problematizar a visão tradicional dos Direitos Humanos que parte de um princípio unívoco para categorizar as pessoas e sugerir a interseccionalidade como uma noção que se refere a “sobreposição”. Como a autora menciona:

Todas as pessoas sabem que têm tanto uma raça quanto um gênero, todas⁴⁰ sabem que têm experiências de interseccionalidade. No entanto, as leis e as políticas nem sempre preveem que somos, ao mesmo tempo, mulheres e negras. Uma das razões pelas quais a interseccionalidade constitui um desafio é que, francamente, ela aborda diferenças dentro da diferença. (CRENSHAW, 2012, p. 9).

Ainda vale mencionar que tal conceito e ferramenta teórica está atrelada aos resultados obtidos por meio da articulação dos movimentos feministas negros estadunidenses que, entre tantas coisas, visaram denunciar as posições hegemônicas de gênero, raça e sexualidade. Isso é relevante porque mostra, entre muitas coisas, a ausência do debate crítico acerca da diferença em políticas e metodologias de pesquisa das violências de gênero.

Considerando o que foi possível dizer até então em relação a interseccionalidade e uma vez entendido que a ideia de “sobreposição” remete a “diferenças dentro da diferença”, agora torna-se possível dizer que, conforme Lélia Gonzalez (2020) menciona: “esse sistema

⁴⁰ A respeito de “todas sabem” (p.9), tal proposição é passível de problematização justamente porque as pessoas podem e têm experiências interseccionais. Contudo, a noção de “saber” não sugere que saibam “conscientemente”. Inclusive, arrisco a dizer que isso desvela, em alguns casos, o funcionamento de algumas formas de opressões por parte dos grupos dominantes. Também, não se trata aqui de uma justificativa para a manutenção das opressões.

[capitalista] transforma diferenças em desigualdades”. Daqui em diante, tratei de “desigualdades” em vez de “diferenças”.

Neste momento sugiro questionar acerca de qual “mulheres” falamos quando dizemos “mulher”, pois, como já mencionado, a inteligibilidade (BUTLER, 2019c) de gênero opera de maneira variada. Principalmente, através de efeitos de verdade que recaem, concomitantemente, sobre o discurso dos corpos e gêneros, produzindo um efeito de sentido de “natureza biológica” para o que é uma “performatividade” (BUTLER, 2019c) discursiva e, portanto, a sua significação pode variar, digamos assim. Neste, gera normatividades e dissidências, o qual, neste caso, refiro-me a especificamente a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e seus discursos em relação aos gêneros binários.

Após esta breve reiteração, sugiro, por fim, questionar a palavra “mulher” sob uma orientação teórica *queer* para mencioná-la e entendê-la como um signo, o qual a sua significação, no contexto da interseccionalidade, será abordada diante de uma crítica possível a sua visão cisgênera de mulher. Logo, o signo “mulher” / “feminino” / “fêmea” não será entendido como uma “natureza biológica”, será entendido como uma performatividade. Isso é relevante, entre tantas coisas, para desvelar que no debate interseccional, a categoria de identidade de gênero importa.

A respeito tanto do signo quanto da significação, Lélia Gonzalez (2020, p. 337) apresenta que, especialmente, o primeiro quando sobreposto ao segundo auxilia em desvelar os típicos discursos que visam se impor como: “a verdade incontestável, ‘natural’, eterna”. Trata-se daquele que: “Pertence ao grupo de discursos de tipo consciente, colocando-se como lugar-tenente da ordem, da normalidade, da clareza. Por conseguinte, só consegue entender a palavra como signo, jamais como nó de significação.”

Tendo isso em vista, Kimberlé Crenshaw (2012) ao mencionar “mulheres” e “negras” vale refletir, entre tantas coisas, como um exercício possível de inteligibilidade (BUTLER, 2019c), acerca de qual seria a identidade de gênero dessa “mulher”, o qual refere-se a autora. Isso para desvelar, entre outras coisas, como os discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) ocultam uma visão mais ampla da análise e do debate teórico-metodológico. Bem como, para evidenciar as desigualdades sobrepostas para além do gênero binário, como, no contexto brasileiro já citado.

No que se refere a uma abordagem interseccional que considere uma teoria *queer* e vice versa, a sua relevância possível estaria em propor, entre tantas coisas, a identidade de

gênero no sentido de uma categoria social de análise. Tal categoria como uma proposta importante para não cair em leituras opressoras e conservadoras de gênero. Assim, desvelando uma posição que busca pensar o corpo no plural e sugeri-lo em um caminho possível para os estudos das violências e/ou dos gêneros para além de um discurso “estável, “fixa”, “linear” (BUTLER, 2019c) e “natural” da divisão “binária” do “sexo/desejo”. Inclusive, “branca”.

Nesse sentido, Audre Lorde alerta que uma interpretação apressada da “sobreposição de opressões” como “hierarquia de opressões” revela um equívoco a ser evitado. Em relação a isso, apresenta abaixo:

Dentro da comunidade lésbica, sou negra, dentro da comunidade negra, sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e *gay*, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e *gays* é uma questão que envolve os negros, porque milhares de lésbicas e *gays* são *negros*. Não existe hierarquia de opressão. (LORDE, 2020, p. 64)⁴¹

Lorde (2020), por exemplo, ao fazer a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, auxilia em demonstrar, entre tantas coisas, tanto a sua aplicação quanto a forma como a discriminação independe de um “princípio unívoco”; “categoria monolítica” do *sujeito*. Tampouco a denúncia e a luta pelo fim das opressões.

Entretanto, não pretendo ter uma visão ingênua em relação a interseccionalidade (CRENSHAW, 2012), para que seja possível evitar eventuais equívocos, sugiro pensar acerca das críticas propostas por Jaspir Puar⁴² (2013). Esta última argumenta que o conceito de interseccionalidade no sentido proposto por Kimberlé Crenshaw pode ter o seu ganho diminuído no contexto do cenário neoliberal pela possibilidade de ser “assimilado” pelo sistema capitalista. O que a autora entende por assimilação, entre tantas coisas, diz respeito a absorção da/dos tipos de “diferenças”. Assim, para evitar possíveis perdas, a autora sugere a noção de agenciamento como um conceito para se referir ao *conjunto de relações articuladas à intersecção*.

Segundo a autora, a interseccionalidade como entendida por Crenshaw focaliza excessivamente no *conteúdo* e resulta em “mal-usos” políticos e insuficiências. Assim, uma

⁴¹ Trecho extraído do Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nao-existe-hierarquia-de-opressao/>. Acesso em: 01 maio 2021.

⁴² Jaspir Puar (1967-) é uma teórica *queer of color* fortemente influenciada e crítica da teoria *queer* proposta por Judith Butler (1956-). Também recebe influências de Jacques Derrida (1930-2004), entre outros. Em linhas gerais, *queer of color* representa uma crítica e avanço da teoria *queer* produzida pela intelectualidade branca euro-norte-americana.

noção relacional (articulada a ferramenta da intersecção) para se referir aos *corpos como um todo*, ocasionaria em uma crítica mais aguda e uma ação política mais eficaz.

Em que consiste uma crítica interseccionalista — ou mais precisamente, o que faz essa crítica — em uma era de pluralismo neoliberal, com absorção e acomodação da diferença/de todos os tipos de diferenças? Se de fato a interseccionalidade se tornou ‘hegemônica’ nas últimas décadas — uma forma de tratar a diferença que conspira com as formas dominantes do multiculturalismo liberal — então seria o caso inferir que a força qualitativa da interpelação da ‘diferença *per se*’ foi alterada ou então colocada em dúvida? (PUAR, 2013, p. 349-350).

Jasbir Puar (2013) em vez de referir-se a interseccionalidade como tal, a referência como “interseccionalista” para evidenciar tais ganhos potencialmente diminuídos pela assimilação. O que sugere a autora, entre tantas coisas, trata-se de pensar em *relações* no *corpo* e não tanto no *sujeito* — este, em última instância, como múltiplas matérias para além do orgânico e as quais não estão nas entidades em si. Segue o trecho abaixo:

De fato, muitas das estimadas categorias do mantra interseccionalista — originalmente voltado para raça, classe e gênero e agora incluindo sexualidade, nação, religião, idade e deficiência — são o produto de agendas colonialistas modernistas e regimes de violência epistêmica, operando mediante uma formação epistemológica ocidental/euro-americana através da qual toda noção de identidade discreta tem emergido, por exemplo, em termos de sexualidade e império. (PUAR, 2013, p. 350-351).

Entre tantas coisas, o que foi e o que está sendo dito na proposta de Puar (2013) consiste em orientar críticas a possível violência da “identidade em si” como terminologia epistêmica da colonialidade e modernidade⁴³. Assim como, revelar a importância de destacar os ganhos diminuídos da interseccionalidade (CRENSHAW, 2012, p. 354) quando se torna um potencial “mantra interseccionalista”⁴⁴ e, por conseguinte, decomposto em formações identitárias alinhadas ao cenário neoliberal.⁴⁵ Logo, desde tais problematizações brevemente apresentadas e mostradas pela autora, entendo como relevante mencioná-las para distingui-las e evitar possíveis leituras equivocadas.

Embora demonstre certa complexidade levantar questionamentos acerca da noção de gênero desde a noção de raça, os sugiro, seus limites e possibilidades, justamente porque

⁴³ Tanto a ideia de colonialidade quanto de modernidade que utilizo está relacionado ao seu sentido histórico e toma como inspiração múltiplas vias. Principalmente, em sua relação com o grupo *Modernidad/Colonialidad*, o qual será nova e brevemente apresentado mais em diante.

⁴⁴ O que estou sugerindo não se trata de uma desqualificação da ferramenta política e teórica-metodológica da “interseccionalidade”, mas enfatizar uma crítica possível ao viés “interseccionalista” das agendas colonialistas/modernas, como entendido por Puar (2013). Entre tantas coisas, trata-se de uma preocupação de não incorrer em um erro possível.

⁴⁵ Refere-se ao processo histórico-econômico do capitalismo e confere mesmo sentido como está presente no texto de Puar (2013).

altera mais as análises das violências e relações de poder. Isto porque as realizo em termos de sociedade brasileira, o qual o mito da democracia racial ainda se faz presente. Este, ao relembrar a “violentação” de mulheres negras pela minoria branca dominante, Lélia Gonzalez (2020, p. 50) o apresenta:

[...] E esse fato daria origem, na década de 1930, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo, é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação.

Neste, Lélia (2020) mostra, entre muitas coisas, a conexão interdiscursiva do mito e da miscigenação⁴⁶, o qual pode-se obter uma interpretação possível como processo interseccional da violência de gênero, raça e classe, por exemplo. Nesse sentido:

Os saberes estético-corpóreos, sendo os mais visíveis do ponto de vista da relação do sujeito negro com o mundo, contraditoriamente podem ser mais facilmente transformados em não-existência no contexto do racismo brasileiro e do mito da democracia racial, os quais são capazes de transformar as diferenças inscritas na cultura negra em exotismo, hibridismo, negação; ou seja, em formas peculiares de não existência do corpo negro no contexto brasileiro. Estas formas atingem o imaginário da sociedade brasileira como um todo (inclusive dos próprios negros). (GOMES, 2017, p. 77-8, grifos nossos).

Assim, sugiro como relevante levar em conta no presente debate a noção da “produção da não-existência do corpo” no entendimento proposto pela professora e antropóloga Nilma Lino Gomes (2017) para pensar e refletir criticamente acerca dos corpos cisgêneros e não-cisgêneros, brancos e não-brancos, por exemplo. Sobretudo, como uma síntese⁴⁷ possível da controvérsia apresentada a respeito da intersecção de seus efeitos no entendimento de Crenshaw (2015) e Puar (2013). Visto que em uma relação de produção ora de *existência* ora de *não-existência* do corpo sob uma abordagem interseccional (não interseccionalista) permite desvelar formas de perceber as violências contra pessoas transvestigêneras brasileiras. Estas, no contexto do “racismo genderizado” como proposto por Grada Kilomba (2019, p. 99)

Nesse sentido, o impacto simultâneo da opressão ‘racial’ e de gênero leva a formas de racismo únicas que constituem experiências de mulheres negras e outras mulheres

⁴⁶ “Temos sido ensinados a usar a miscigenação ou a mestiçagem como carta de alforria do estigma da negritude: um tom de pele mais claro, cabelos mais lisos ou um par de olhos verdes herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros se sentir pardo ou branco, ou ser ‘promovido’ socialmente a essas categorias. E o acordo tácito é que todos façam de conta que acreditam” (CARNEIRO, 2011 p. 64)

⁴⁷ Não estou me referindo e não demonstra a minha intenção propor e/ou substituir a noção de “interseccionalidade”. Esta demonstra ser adequada aos objetivos propostos de evidenciar, em seus limites e possibilidades, discursos cisgêneros e brancos como violências.

racializadas [...] É útil [...] para se referir à opressão racial sofrida por mulheres negras como estruturadas por percepções racistas de papéis de gênero.

Embora Kilomba (2019) mencione “mulheres” sem nomeá-las com suas identidades de gênero. Isso sugere que há algo de oculto no seu discurso que, entre tantas coisas, permite desvelá-lo no paradigma da inteligibilidade de gênero (BUTLER, 2019c) da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015). Dito isto, agora torna-se possível apresentar mais precisa e nitidamente que um dos eixos principais do presente trabalho consiste em evidenciar a opressão cisgênera e/ou racial pelas pessoas transvestigêneres e/ou negras por discursos racistas e/ou cisgêneras de opressões cis+sexistas e cisnormativas (VERGUEIRO, 2015). Se por um lado, a noção de racismo genderizado proposto por Grada Kilomba (2019) conecta categorias de raça e gênero, por outro, a minha provocação consiste em aplicá-lo fora de um binário de gênero. Como isso ocorre vai ser possível de ser observado no capítulo 6, o qual trata de um episódio envolvendo a vereadora eleita em 2020 para a Câmara Municipal de São Paulo, Érika Hilton. Em tópicos, reapresento abaixo as preocupações iniciais do trabalho:

- A) Dimensão racial e os impactos da “raça” e do racismo;
- B) Discursos cis+sexistas e cisnormativos (VERGUEIRO, 2015); (O que a cisnormatividade fez com você?)

Portanto, sugiro realizar um encontro possível e cuidadoso entre os paradigmas epistemológicos raciais e *queer* butleriano. Principalmente, através de uma inquietação pessoal, subjetiva e política em relação a este último pela ausência de marcadores sociais que levassem em conta, por exemplo, a dinâmica das dimensões raciais e o impacto da raça. Especificamente, no contexto brasileiro. Bem como através do conhecimento vindo da experiência e da tensão de falar de um lugar não-cisgênero e não-branco lidando com o debate proposto.

Acerca da discussão sobre os feminismos negros e decoloniais, que continua brevemente abaixo, vale situar e enfatizar que as sugestões oferecidas ao longo do texto, surgem como possibilidades e não imposições epistêmicas, inclusive, muitas destas seguem a necessidade de se construir em um amplo debate crítico. Assim, Avtar Brah (2006, p. 358) apresenta que:

A questão é que o feminismo negro não só representava um sério desafio aos racismos centrados na cor, mas sua significação ultrapassa esse desafio. O sujeito

político do feminismo negro descentra o sujeito unitário e masculinista do discurso eurocêntrico, e também a versão masculinista do ‘negro’ como cor política, ao mesmo em que perturba seriamente qualquer noção de “mulher” como categoria unitária. Isso quer dizer que, embora constituído em torno da problemática da ‘raça’, o feminismo negro desafia performativamente os limites de sua constituição.

Considerando as breves reflexões proposta por Brah (2006), desvela-se um dos focos da discussão que estou propondo neste subcapítulo, que consiste em evidenciar, entre tantas coisas, a potencialidade performativa dos feminismos negros em descentralizar e desafiar o *sujeito* “unitário”, seja, “masculino” e a sua versão negra ou a própria noção de “mulher” no conjunto do discurso eurocêntricos⁴⁸. Essa característica desafiadora dos limites de sua constituição, a qual menciona a autora, possibilita dizer que a ideia de “mulher” como signo e significação já estava presente, também, nessa vertente teórica e assim, vejo como tais semelhanças são possíveis de aproximar e, eventualmente, expandir uma teoria *queer*. Conforme Avtar Brah (2006, p. 341, grifos nossos):

Nossa inserção nessas relações globais de poder se realiza através de uma miríade de processos econômicos, políticos e ideológicos. *Dentro dessas estruturas de relações sociais não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas*, tais como ‘mulheres da classe trabalhadora’, ‘mulheres camponesas’ ou ‘mulheres imigrantes’. *Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões. É agora axiomático na teoria e prática feministas que ‘mulher’ não é uma categoria unitária. Mas isso não significa que a própria categoria careça de sentido.* O signo ‘mulher’ tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. *Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes ‘feminilidades’ onde vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares. Diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais.* Aqui o foco analítico está colocado na construção social de diferentes categorias de mulheres dentro dos processos estruturais e ideológicos mais amplos.

Entre outras coisas, embora a autora mencione e afirme que “mulher” não é uma categoria unitária, sugiro ressaltar os seus argumentos para pensar acerca do próprio binário de gênero como ora percebido ora não pela cisgeneridade. Assim, apoiando-me tanto em Brah (2006) quanto em Butler (2019c), sugiro dizer que suas reflexões não sejam articuladas tão somente no que se refere a categoria supracitada, mas rearticuladas no próprio corpo

⁴⁸ Este no contexto das críticas do discurso sobre o Homem Europeu das lutas anticoloniais de independência. Mais especificamente: “[...] essas críticas surgiram de diversas direções diferentes. No período do pós-segunda guerra, os projetos do pós-estruturalismo, do feminismo, do anticolonialismo, do antiimperialismo e do antirracismo, todos eles, de uma forma ou de outra, problematizaram seriamente a universalização das afirmações de verdade reivindicadas pelas grandes narrativas da história que colocam o ‘Homem’ europeu em seu centro. Mas embora esses projetos se sobrepusessem em alguns aspectos, a problemática de que trataram não era idênticas. Nem se referiram sempre uns aos outros.” (BRAH, 2006, p. 365).

como fluxo semiótico. Esta, no contexto da discussão mais ampla a respeito da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) no cenário brasileiro.

Ademais, no que se refere ao conjunto do trabalho com o que é comum e heterogêneo em nossas experiências de opressão diante de tantas categorias. Avtar ainda enfatiza (2006, p. 347): “Pedia um questionamento do papel do colonialismo e do imperialismo e dos processos econômicos, políticos e ideológicos contemporâneos na sustentação de divisões sociais particulares dentro desses grupos.”

Assim, conforme a autora apresenta e o que está sendo dito, revela-se a importância de levantar questionamentos possíveis em relação tanto ao colonialismo quanto ao imperialismo⁴⁹ e as suas capacidades de atuação nos próprios grupos a que pertencemos. Este, em seus limites e possibilidades, apresenta-se como sendo um objetivo desse subcapítulo e do texto como um todo.

Audre Lorde (2019) em sua conferência no Instituto de Humanidades da Universidade de Nova York, em 1979, na mesa-redonda *The Personal and the Political*, argumenta que qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas múltiplas “diferenças” é presumir que nada temos a dizer sobre raça, sexualidade, classe e idade, por exemplo. Isso porque fomos ensinadas a ignorar as diferenças e os seus potenciais de mudança. Segundo Lorde (2019, p. 137):

Aquelas entre nós que estão fora do círculo do que a sociedade julga como mulheres aceitáveis; aquelas de nós forjadas nos cadinhos da diferença — aquelas de nós que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são mais velhas — sabem que *a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica*. É aprender a estar só, a ser impopular e às vezes hostilizada, e unir forças com outras que também se identifiquem como estando de *fora das estruturas vigentes* para definir e buscar um mundo em que todas possamos florescer. *Pois as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande*. Elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica. E isso só é ameaçador para aquelas mulheres que ainda consideram a casa-grande como única fonte de apoio.

⁴⁹ Embora Avtar Brah (2006) não defina ou sugira o sentido ao qual se refere quando diz “imperialismo”. Sugiro e utilizo no sentido atribuído por Gayatri Spivak (2010), o qual refere-se, entre tantas coisas, ao desenvolvimento da subalternização. Pode ser entendido como: “Essa apropriação benevolente do Primeiro Mundo e a reinscrição do Terceiro Mundo como um Outro [...]” (p. 92) ou “[...] A tendência do Sujeito europeu de constituir o Outro como sendo marginal ao etnocentrismo e localize *esse* como sendo o problema de todos os esforços logocêntricos [...]” (p. 107) ou ainda, “[...] O itinerário do reconhecimento por meio da assimilação do Outro pode ser traçado de maneira mais interessante na constituição imperialista do sujeito colonial.” (p. 108)

Entre tantas coisas, Lorde⁵⁰ (2019) fornece argumentos possíveis que interpreto como fundamentais para uma discussão racial da teoria *queer*. Em linhas gerais, porque a autora provoca desde o elemento da sobrevivência uma crítica a uma habilidade que não é acadêmica em um espaço de discussão teórica restrita. Este como estrutura de poder vigente que, por vezes, oculta relações e significações que não têm tal espaço como apoio. Logo, estou me referindo a discussão que, também, estou propondo em relação a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015).

Tendo isso em vista, vejo como relevante evidenciar, os limites e as possibilidades, da teoria *queer* proposta por Judith Butler. Especialmente, representada em “Problemas de gênero” (2019c), o qual as categorias de raça e racismo é pouco perceptível na teorização *queer* — uma categoria de entendimento que, também, incorre em riscos ao ser levada em sua presunçosa “universalidade”. Gloria Anzaldúa (2012), por exemplo, demonstra a inseparabilidade da ideia de raça do *queer*, o qual será apresentada mais adiante. Um exercício de descolonizar perpassa, também, pelo conhecimento, conforme apresenta Grada Kilomba (2019, p. 50):

Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?

Este breve desafio em relação a alguns pressupostos metodológicos da teoria *queer* marcados pelo ponto de vista social da branquitude (GOMES, 2017) sugere uma última crítica ao “racionalismo moderno” que secundariza a noção da raça em detrimento do *discurso do colonialismo*, por exemplo. Conforme Nilma Lino Gomes (2017, p. 80):

As racionalidades enquanto formas de conhecer e produção de pensamento produzem formas de saber e de ignorância. Uma não sobrevive sem a outra, e ambas são faces de uma mesma moeda e necessitam se articular em um equilíbrio dinâmico. A ignorância sobre a corporeidade [como forma de viver o corpo no mundo] negra constituída no contexto colonial e imperial brasileiro — dentro do qual a escravidão foi o modo de produção que fez funcionar a engrenagem econômica e social brasileira — persistiu no pós-abolição e perdura até hoje através do racismo e da desigualdade racial. Ao mesmo tempo, em nível de comunidade negra, saberes sobre a estética/corporeidade negra foram sendo construídos, aprendidos e socializados. Esses saberes conseguiram alguma penetração social e participam da tensão histórica regulação e emancipação social.

⁵⁰ Não estou sugerindo que Audre Lorde (1934-1992) esteja inserida na teoria *queer*, mas percebo algo de *queer* nas suas proposições. Um erro possível em afirmá-la irrefletidamente como tal deve-se ao motivo de que o aparecimento do termo *queer* no debate acadêmico estadunidense emerge no começo dos anos de 1990 por meio de Gloria Anzaldúa (1942-2004). Isso levaria a necessidade de se iniciar e realizar uma outra discussão, o qual não se trata necessariamente do que estou propondo aqui.

Entre tantas coisas, trata-se desses caminhos e “ajustes” na relação de saber e “ignorância” sobre as corporeidades, como mencionado por Nilma Gomes (2017), que busco me importar ao realizar a discussão mais ampla acerca das violências implicadas nos discursos cisgêneras e não-brancas sob pessoas transvestigêneras brasileiras.

3.4 Paradoxo da identidade de gênero

Amara Moira Rodvalho (2017, p. 4) apresenta que a autoidentificação “reforça a ideia de que só se necessita explicar aquilo que cruza a linha, nunca aquilo que não cruza, que deixa de cruzar. Não cruza ou deixa de cruzar?”. Entre tantas coisas, isso se torna relevante para desvelar um paradoxo⁵¹ da identidade de gênero, o qual pode ser entendido a partir da metáfora do “cruzamento”. Este, quanto feito pelas pessoas transvestigêneras ao nomeá-las como não-cisgêneras, sugere apresentar a ideia de que as próprias pessoas cisgêneras não devam, ou que não seja necessário, de realizar o mesmo movimento de identificação.

Um dos motivos para que isto ocorra, pode estar relacionado a cisheteronormatividade, conforme já mencionado por Viviane Vergueiro (2015), ou, também, pode ter relação com a ideia de que mulheres ou homens cisgêneras/os não se percebem como cisgêneras/os, mas se veem como sinônimo de pessoas “normais” / “completas” / “verdadeiras biologicamente”, ou ainda, como “humanas”.

Esta última, conforme sugiro ao basear-me nas reflexões propostas por Grada Kilomba (2016) ao mencionar a respeito da branquitude e de que branco não é uma cor. Isso permite evidenciar, em seus limites e possibilidades, as interconexões presentes entre a transfobia, ou normatividade cisgênera, e o racismo e, portanto, possibilita reiterar que há

⁵¹ Teresa de Lauretis (1994) já se debruçou em relação ao paradoxo, ou ambiguidade, do gênero. Em linhas gerais, segundo a autora, este constitui apenas um algo aparente que auxilia em conceitualizar e entender os processos que interpelam *os sujeitos* em (auto)representações imaginárias e sociais. Como, por exemplo, o cinema (“tecnologias sexuais”) e a teoria (discursos institucionais), entre outros. Especificamente: “[somos] sujeitos históricos governados por relações sociais reais, que incluem predominantemente o gênero — esta é a contradição sobre a qual a teoria feminista deve se apoiar; contradição que é a própria condição de sua existência. [...] É por isso que, apesar das divergências, das diferenças políticas e pessoais, e da angústia que acompanha os debates feministas dentro e além das linhas raciais, étnicas e sexuais, devemos ser encorajadas pela esperança de que o feminismo continue a desenvolver uma teoria radical e uma prática de transformação sociocultural. Para que isso ocorra, entretanto, a ambiguidade do gênero deve ser mantida - o que é um paradoxo apenas aparente” (LAURETIS, 1994, p. 218-9, grifos nossos). Uma das saídas propostas por De Lauretis (1994) consiste na realização de críticas aos discursos dominantes sobre os gêneros, a fim de eliminar as suas desigualdades.

semelhanças com a não-linearidade nas estruturas históricas e políticas do colonialismo (KILOMBA, 2019).

Assim, os sinônimos acima mencionados podem ser entendidos de diversas maneiras, a partir do conceito de inteligibilidade cultural como proposto por Judith Butler (2019c), de zona do não-ser proposto por Frantz Fanon (2008), de monocultura do corpo e do gosto estético proposto por Nilma Gomes (2017), entre outros.

Tais sugestões visam dar conta dos objetivos propostos de desvelar a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e branquitude como norma supremacista de humanidade. Nesse trabalho centralizo apenas no conceito proposto por Butler (2019c), embora seja interessante considerar a conexão sugerida entre elas, pois o que vejo de semelhante, em seus limites e possibilidades, trata-se de que colocam os “corpos” em destaque nas relações assimétricas (a partir da suposta inferiorização de uns e superioridade de outros). Amara Moira Rodovalho (2017, p. 4, grifos nossos) continua:

Quem se identifica se identifica com alguém, mas esse identificar-se não é unilateral, ‘sua palavra contra a minha’, ‘sua palavra basta’. O grupo com que nos identificamos terá que minimamente reconhecer a legitimidade dessa nossa identificação (assim como os demais atores sociais) ou, então, o que temos a dizer sobre nós, sobre o que somos, não terá nenhuma valia.

Entre tantas coisas, Rodovalho (2017) tenciona o lugar da identificação com o grupo a que pertencemos e isso auxilia em refletir novamente acerca da condição de humanidade que as cisgeneridades apresentam como norma. Estas podem ser observadas a partir das relações e significações atribuídas aos gêneros binários, como, por exemplo, por meio dos signos “homem” / “masculino” / macho ou “mulher” / “feminina” / fêmea”, que por serem inteligíveis (BUTLER, 2019c) de acordo com um conjunto de características daqueles/as que não-cruzam ou deixam de cruzar a linha são, portanto, tidos como normalidade.

Isto reforça a ideia da necessidade constante e assimétrica da autoidentificação de pessoas transvestigêneres, como já mencionado. Uma saída possível de tal relação binária de gênero, Paul Preciado (2017) apresenta ao propor a noção de contrassexualidade. Esta, no âmbito de um contrato em que não haveria tais necessidades constantes de reconhecer o que é atribuído como “homem” ou “mulher”, apenas nos reconhecer como “corpos falantes”.

[...] os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim, como corpos falantes, e reconhecem os outros como corpos falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Por conseguinte, renunciam não só a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também

aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de seus prazeres significantes. (PRECIADO, 2017, p. 21, grifos nossos).

Vale mencionar brevemente que Preciado (2017) demonstra incorrer no lugar já citado da branquitude e da pressuposição teórica *queer* branca⁵² que desconsidera, ou considera pouco, os marcadores sociais como parte de suas abordagens. Isso possibilita sugerir que não está menos conectado aos fenômenos estruturais das violências intra relações de gêneros.

Dito isso, o autor realiza um movimento com a ideia das posições binárias “masculino” ou “feminino”, em diante. Estas não como identidades fechadas, ou determinadas, ou ainda palavras como signo, mas como *práticas* de significação que possibilitam romper com os binarismos de gênero. O termo “prática” para se referir as relações e significações dos corpos auxilia em desvelar, ou desconstruir a aparência substantiva dos gêneros (BUTLER, 2019c), daquilo que se apresenta como “natureza”, ou repetição (no sentido butleriano), enquanto um efeito, uma significação aberta e possível de acender as “todas posições *de enunciação*” (PRECIADO, 2017, p. 21, grifos nossos) — ou seja, de fala, ou de autoidentificação.

Isto remete ao título e a epígrafe do capítulo 2 desse trabalho, no momento em que Lélia Gonzalez (2020) menciona o risco do “ato de falar” no meio “dessa gente que sabe da gente mais do que a gente mesmo” e o “*lixo* vai falar, e numa boa”. Isso se torna relevante de ser lembrado para demonstrar, em seus limites e possibilidades, acerca da já mencionada topologia simbólica, imaginária e real que situa os discursos como práticas de poder e assimetrias (racismo e cis+sexismo na cultura, por exemplo).

Assim, como diria Lélia Gonzalez (2020, p. 337) ao apresentar que tomar a “palavra como signo, jamais como nó de significação” constitui característica típica dos discursos que se apresentam como “*a verdade incontestável*”, sugiro considerar, em seus limites e possibilidades, os discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e brancas como inseridas em tais discursos. Um dos motivos para que isso seja feito, pode ser observado pelo motivo

⁵² Paul B. Preciado (1970-) inclusive já recebeu críticas semelhantes: “Dois anos antes, Paul Preciado assumiu um nome masculino por meio da crônica ‘Marcos forever’. Inspirado pelas ações do movimento zapatista e pela figura do subcomandante Marcos, Preciado quis ‘desprivatizar o antigo nome e coletivizar o rosto’. Assim, passaria a assinar Beatriz Marcos Preciado. No entanto, esse nome foi efêmero. Em ‘crônicas da travessia’, o autor assume ter sido interpelado criticamente por ativistas latino-americanos, como tendo realizado um gesto de arrogância colonial e vaidade pessoal. ‘Marcos forever’ é o único registro de Beatriz Marcos Preciado. A escolha do nome Paul, de certo modo, foi uma consequência desse equívoco. Desistindo de vestir um nome com história – e, nesse caso, uma história alheia -, Preciado aceitou o nome banal que lhe chegou em um sonho, numa cama no bairro gótico de Barcelona.” (LACERDA, P.; PARREIRAS, C, 2021).

de que pessoas *cisgêneros* comumente se nomeiam como *sujeitos* e nomeiam pessoas transvestigêneres como objetos “em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103).

Assim, pode-se relacionar e observar a ideia de “objetos” com as condições reais do conjunto das violências representados pela desigualdade (GONZALEZ, 2020), *subalternização* (SPIVAK, 2010), e opressão interconectada⁵³ com o racismo, sofridas na cultura afro-latina-americana (GONZALEZ, 2020), no país que mais assassina pessoas não-cisgêneras e que ainda excessivamente “explicam” o seu cruzar da linha. Esta, pode estar relacionada a noção da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e da branquitude.

Para citar alguns dados. Segundo o boletim mais atual da ANTRA, no ano de 2021 observa-se uma tendência no aumento dos assassinatos de pessoas transvestigêneres no país mesmo em plena pandemia. Quando comparado com o mesmo período do ano passado (2020), o boletim feito pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais mostra que houve um aumento de 37% nos índices das violências, apresentando uma média de 14 assassinatos por mês em relação a 10,2 no período do ano anterior. Esta última, sendo uma média obtida por meio das pesquisas realizadas entre os anos de 2008 até 2020, o qual 122,5 representa a somatória média anual dos assassinatos. Entre os vários fatores que contribuem para tais violências está a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e o racismo, conforme apresentado pelos estudos da associação, bem como proposto nos argumentos já citados.

Assim, torna-se relevante provocar, em seus limites e possibilidades, algumas breves reflexões em relação aos motivos pelos quais isso permanece ocorrendo. Um dos primeiros que se pode sugerir diz respeito aos próprios discursos cisgêneros e brancos que nomeiam as problemáticas transvestigêneres e, em específico, as violências como próprias desta população. Entre tantas coisas, isso desvela as assimetrias presentes nas significações em que as cisgeneridades deslocam o eixo dos problemas para fora das relações em que estão envolvidas⁵⁴. Como se não houvesse participação, ou ligação com os modos como as normas binárias estruturam as inteligibilidades culturais (BUTLER, 2019c) de maneira desigual para

⁵³ Remete a noção da interseccionalidade, a qual opto conscientemente por não a definir de maneira explícita. No trabalho, aparece ora como “interseccionalidade” ora “interconexão”, ou “conexão”, já vistas. As ideias que baseiam o meu entendimento da noção podem ser observadas de maneira geral a partir das contribuições feitas por Lélia Gonzalez (2020), Kimberlé Crenshaw (2012), Grada Kilomba (2019), Coletivo *Combahee River* (2019) e ainda, de inspiração teórica *queer of color* (QOC), ou *queer* racial. Os motivos por não optar pela definição estrita da noção da “interseccionalidade” já foram mencionados e podem ser observadas de maneira específica a partir da crítica proposta e apresentada por meio de Jaspir Puar (2013).

⁵⁴ Também não se apresenta como proposta individualizar ou culpabilizar a cisgeneridade pelo problema da transfobia, mas de se atentar quanto as problemáticas da cis-normatividade e da branquitude em sua complexidade política, histórica e cultural.

corpos não-cisgêneros e cisgêneros. Bem como, está presente o racismo como parte de tal estrutura, o qual possibilita aprofundar os discursos como prática de violências reais na relação intra-gênero, posicionando corpos não-brancos e brancos de maneira ainda mais desigual.

Desse modo, com o auxílio da nomeação, ou interpelação (BUTLER, 2019d), pode-se, entre tantas coisas, desvelar a produção de tais supostos “discursos incontestáveis” (palavra como *signo*, como diria Lélia Gonzalez) como sendo parte de relações culturais de *significações*, as quais se apresentam como *efeitos de verdade* normalizadas em estruturas compulsórias (BUTLER, 2019) e que podem ser subvertidas. Esta última, possível através dos atos cotidianos que visam romper com os binarismos de gênero. Um exemplo de como isso ocorre foi acima citado por meio de Paul Preciado (2017) — ou seja, *significação* como *prática* que permite enunciar as posições masculinas / femininas / outras. Segundo Judith Butler (2019d, p. 118-119, grifos nossos):

O poder divino de nomear é o que estrutura a teoria da interpelação que explica a constituição ideológica do sujeito. [...] Considerando os exemplos de Althusser, no entanto, essa nomeação não pode se realizar sem uma certa disposição ou desejo antecipatório por parte do interpelado. Na medida em que *o nomear é um interpelar, existe um interpelado que precede a interpelação; mas dado que a interpelação é um nome que cria o que ele nomeia, parece não haver ‘Pedro’ sem o nome ‘Pedro’*. Aliás, ‘Pedro’ não existe sem o nome que proporciona a garantia linguística da existência.

Visto que a nomeação está relacionada ao *poder de interpelar* e, constantemente cria o que se nomeia, isso sugere dizer que os gêneros são “falados” (“é um/a menino/a”; em diante) e não apresentam uma essência que o constitui enquanto tal. O próprio *corpo* é nomeado e regulado através de atos constitutivos como signo homem / masculino / macho ou mulher / feminino / fêmea relacionado em uma matriz cultural específica. No caso do cenário afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020), sugiro que dizer que tais significações seriam mais bem observadas com o auxílio da interseccionalidade conectando inteligibilidades culturais (BUTLER, 2019) de gênero e raça. Isto para não incorrer no risco de abstração de um suposto *sujeito queer* branco e universal.

Assim, após esta breve sugestão de uma caracterização possível para o que Amara Moira Rodovalho (2017) apresenta como um “cruzar ou deixar de cruzar a linha”. Jota Mombaça (2016) propõe como um lugar “não-marcado” justamente o que deixa de ser, ou não se é, nomeado. No trabalho, menciono a relevância de tais atos. Principalmente, ao sugerir o ato de nomear a cisgeneridade e o cis+sexismo (VERGUEIRO, 2015) desde sua

conexão possível com o racismo no âmbito das discursividades. Segundo Mombaça (2016, p. 11, grifos nossos):

A não-marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, ‘o outro’ — diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos ‘sujeitos normais’ — é hiper-marcado, incessantemente traduzido pelas análises do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto como objeto.

Entre outras coisas, apoio-me nas críticas feita pela Jota Mombaça (2016) aos elementos do conforto ontológico que possibilita a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e a branquitude, por exemplo, a “habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho”. Neste trecho, fica mais evidente como a percepção está relacionado com o discurso inserido na relação entre *sujeitos* não-marcados e hiper-marcados. Logo, coloco isso como relevante para a construção de um discurso acadêmico e teórico que esteja ligado ao pessoal, político e subjetivo, conforme já mencionado por meio de Grada Kilomba (2019).

Na discussão geral, está relacionada com os atos de desfazer do colonialismo (KILOMBA, 2019), ou da colonialidade, e próximo da criação de novas linguagens. Sobretudo, relacionadas ao desvelar dos aspectos ocultados dos/nos/pelos *sujeitos*. Segundo Gayle Rubin (2017, p. 11, grifos nossos):

Uma teoria radical do sexo deve identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual. Tal teoria necessita de ferramentas conceituais refinadas com as quais se possa compreender o sujeito e mantê-lo visível. Deve produzir descrições ricas da sexualidade na forma como ela existe na sociedade e na história. Requer uma linguagem crítica convincente que possa transmitir a barbárie da perseguição sexual. Várias características persistentes do pensamento sobre o sexo inibem o desenvolvimento de tal teoria. Essas assunções são tão penetrantes na cultura ocidental que são raramente questionadas. Portanto elas tendem a reaparecer em contextos políticos diferenciados, exigindo novas expressões retóricas, mas reproduzindo axiomas fundamentais.

Assim, fica destacado, entre tantas coisas, a necessidade de evidenciar *os sujeitos* e mantê-los visíveis, um dos propósitos de reflexão deste tópico. Nessa direção e aprofundando, Walter Mignolo (2017) mostra que o sistema colonial não apenas inventou categorias de sexualidades, bem como inventou as categorias de gêneros. Segundo Mignolo (2017, p. 10), tais categorias estão relacionadas a uma *matriz colonial de poder*, a qual opera-se por uma “série de nós histórico-estruturais heterogêneos e interconectados, que são

atravessados por diferenças coloniais e imperiais e pela lógica subjacente que assegura essas conexões: *a lógica da colonialidade*⁵⁵ (grifos meus).

Como já visto, as diferenças são transformadas em desigualdades (GONZALEZ, 2020) na sociedade capitalista em que estamos e o imperialismo está presentes desde as observações feitas por Spivak (2010) — ou seja, na busca incessante dos “intelectuais benevolentes do Primeiro Mundo” em estabelecer a si ao definir um Outro. Em seus limites e possibilidades, Mignolo (2017) auxilia em nomear de forma sintética algumas discussões realizadas no trabalho: evidenciar as lógicas da colonialidade, ou do colonialismo, conforme proposto por Grada Kilomba (2019).

Contudo, María Lugones (2020) em interlocução com Aníbal Quijano⁵⁶ apresenta críticas possíveis que considero como relevantes para serem consideradas, também, na noção já mencionada de “matriz colonial de poder” proposta por Walter Mignolo (2017). Isso porque Lugones (2020) propõe um trabalho que procura dar conta de realizar uma abordagem a respeito da interseccionalidade de raça, classe, gênero e sexualidade conectada a ideia da *colonialidade do poder* e do *sistema de gênero colonial/moderno*. Segundo a autora:

Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna do 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. Quijano não percebeu sua conformidade com o significado hegemônico de gênero.* Ao incluir esses elementos na análise da colonialidade do poder, quero expandir e complicar suas ideias, que considero centrais ao que chamo de sistema de gênero moderno/colonial. *A colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de ‘raça’. A invenção da ‘raça’ é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidos por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos.* (LUGONES, 2020, p. 56, grifos nossos).

⁵⁵ De inspiração de Aníbal Quijano, Mignolo (2017, p. 2) propõe: “O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. A ‘colonialidade’ já é um conceito ‘descolonial’, e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII.”

⁵⁶Aníbal Quijano (1928-2018), sociólogo peruano conhecido pelo desenvolvimento do conceito “colonialidade do poder”. Este último, Enrique Dussel (1934-) e Walter Mignolo (1941-) são considerados os três principais teóricos do Grupo *Modernidad/Colonialidad*, o qual consiste em um espaço de discussão e de produção teórica crítica à modernidade/colonialidade desde a posição da América Latina.

Entre tantas coisas, Lugones (2020) auxilia ainda mais em enfatizar as invenções modernas/coloniais como *ficções* apoiadas na biologia e utilizadas para pseudo-justificar e pseudo-argumentar a respeito da suposta inferiorização e superioridade como meio de dominação. Assim, tanto a raça quanto o gênero quando tidos como “biológico” desvelam-se em suas operações voltadas à exploração e dominação capitalista global e eurocêntrica. A autora continua:

As designações revelam que o que se entende por sexo biológico é socialmente construído. Do final do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, a função reprodutiva era considerada característica essencial de uma mulher. A presença ou ausência de ovários era o critério mais definidor do sexo. Porém, existe um grande número de fatores que intervêm “na definição do sexo ‘oficial’ de uma pessoa”: cromossomos, gônadas, morfologia externa, morfologia interna, padrões hormonais, fenótipo, sexo designado, e aquele que a própria pessoa designa a si mesma. Atualmente, os cromossomos e as genitálias são parte dessa designação, mas de tal maneira que conseguimos ver como a biologia é uma interpretação e é, por ela mesma, cirurgicamente construída. [...] Como o capitalismo eurocêntrico global se constituiu por meio da colonização, diferenças de gênero foram introduzidas onde não havia nenhuma. (LUGONES, 2020, p. 63-64, grifos nossos).

Assim, María Lugones (2020) ao criticar os significados hegemônicos de gênero tanto presentes na teoria de Quijano (incluído Mignolo) quanto nos feminismos brancos ocidentais do século XX⁵⁷, possibilita observá-lo desde a sua constituição pela via do sistema moderno/colonial. Esta, apoiada nas regulações (BUTLER, 2019c), ou *ficções* que o constroem histórica e politicamente enquanto tal. Principalmente ao introduzir diferenças, ou desigualdades como se fossem da ordem da “natureza” “biológica” dos corpos.

Levando em consideração o que foi dito, pode-se dizer que as lógicas do colonialismo (KILOMBA, 2019) se apoiam na produção e reprodução de posições assimétricas de enunciação⁵⁸, como, por exemplo, pela sua “não-marcação” ou “hiper-marcação” (MOMBAÇA, 2016). Estas, podem estar inseridas no sistema de gênero moderno/colonial (LUGONES, 2020) e no caso brasileiro, em uma matriz cultural afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020), a qual se baseia fortemente em estruturas compulsórias que regulam os corpos através de categorias políticas e históricas como “gênero binário”, “sexualidade”,

⁵⁷ “[...] Não se fizeram explícitas as conexões entre o gênero, a classe e a heterossexualidade como racializados. Esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal quanto intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não explicitou a relação dessas características com a raça, já que elas são parte da mulher branca e burguesa. Dado o caráter hegemônico que tal análise alcançou, ele não apenas não explicitou como ocultou tal relação.” (LUGONES, 2020, p. 73, grifos nossos).

⁵⁸ As ideias já vistas do *infans* presente em Lélia Gonzalez (2020); da “nomeação” em Grada Kilomba (2019); do “cruzamento” em Amara Moira Rodovalho (2017); da “interpelação” em Judith Butler (2019d).

“raça”, para citar algumas. Em relação a ideia da “raça”, María Lugones (2020, p. 73) enfatiza que esta “não é nem mais mística nem mais fictícia que o gênero — ambos são ficções poderosas”.

Tais categorias podem ser entendidas como ficções regulatórias (BUTLER, 2019c), ou ainda como *ficções de poder* que “estão materialmente engajadas na produção do mundo” (MOMBAÇA, 2016, p.4). Assim, sugiro que uma postura possível pelo ato de desfazer do colonialismo (KILOMBA, 2019), bem como de suas invenções coloniais requer que se assumam tanto uma ética quanto uma prática de redistribuição anticolonial das violências (MOMBAÇA, 2016), já mencionadas. Para que isso seja possível, torna-se relevante propor, entre tantas coisas, a abolição do ponto de vista colonial das relações, ou da mentalidade colonialista (MEMMI, 2017). Consequentemente, possibilitando “acabar com o mundo” como o conhecemos, como diria Jota Mombaça (2016) apoiada em Frantz Fanon.

3.4.1 Nomear cisonormatividades e cis+sexismos

Entre tantas coisas, nomear refere-se a um lugar de poder⁵⁹, conforme apresenta Grada Kilomba (2019, p. 58-59):

[...] Vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém. Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais *negras/os* se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso como uma nova linguagem. Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevem a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade. [...] Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou os de bell hooks. Essa deveria ser a preocupação primordial da descolonização do conhecimento acadêmico.

Assim, estou falando desde o lugar que ocupo de uma pessoa não-cisgênera e não-branca e assumo a minha própria voz nessa relação, isso ocasionará uma influência na escrita do fenômeno da violência e opressão cisgênera e racial. Consequente e conscientemente da contrariedade da posição de *sujeito/objeto*, isso permite desvelar o que Lélia Gonzalez (2020, p. 44, grifos nossos) denomina enquanto “discursos de exclusão”:

Na medida em que o racismo, enquanto discurso, se situa entre os *discursos de exclusão*, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores. No momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. O modo

⁵⁹ É importante enfatizar que se refere as desigualdades de poder existentes na análise teórica.

paternalista mais sutil é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. *Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica.* Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão.

Tendo isso em vista e considerando que o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo, segundo os dados mais recentes da ANTRA (2021). Principalmente pessoas do gênero feminino. Fica evidente o que Viviane Vergueiro (2015) menciona a respeito da “transfobia” não se tratar de um fenômeno individual, mas tratar de um fenômeno cultural generalizado pela cisnormatividade e pelo cis+sexismo.

Contudo, considerando o impacto da raça e do racismo a partir dos dados disponibilizados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais nos anos de 2017 até 2020, pode-se observar que o perfil racial das vítimas das violências corresponde em um grau mais acentuado para as pessoas negras. Entre outras coisas, isso possibilita dizer que o racismo é parte fundamental para compreender os modos como as cisgeneridades operam como norma atrelada à branquitude (GOMES, 2017). Vale um último comentário a respeito do ato de nomear e, sobretudo, confrontar, conforme apresenta Jota Mombaça (2016, p. 11): “[...] nomear a norma porque a norma é o que não se nomeia e nisso consiste seu privilégio. É o confronto da normalidade.”

Portanto, o ato de nomear cisnormatividade e o cis+sexismo (VERGUEIRO, 2015) apresenta-se como uma proposta necessária para permitir a realização de análises mais alinhadas aos interesses de desvelar discursos cisgêneros e/ou racistas. Ao mesmo tempo, que possibilita tornar inteligível (BUTLER, 2019c) elementos performativos do “gênero” enquanto discurso e como prática normativa.

4 TEORIA *QUEER* E COLONIALIDADE

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

Glória Anzaldúa, Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo (2000, p. 232)

Considerando o que já foi dito e o que agora apresenta-se como uma proposta, entre tantas, sugiro provocar uma tensão possível na já mencionada teoria *queer* butleriana. Para isso, um dos meus objetivos trata-se de desenvolvê-la considerando as lógicas não-lineares⁶⁰

⁶⁰ “Esta é uma associação fascinante: nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente. A ideia de um enterro próprio é idêntica de um episódio traumático que não pôde ser descarregado adequadamente e, portanto, hoje ainda existe vívida e intrusivamente em nossas mentes. Assim, a atemporalidade, por um lado,

da reinvenção dos regimes da colonialidade através dos mecanismos da linguagem. Acerca da urgência de se pensá-la desde um ponto de vista histórico e político, Grada Kilomba (2019, p. 12-13) apresenta:

[...] Uma sociedade que vive na *negação*, ou até mesmo na *glorificação* da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento. Só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as *muitas* identidades marginalizadas podem, também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento. Quem sabe? Que pode saber? Saber o quê? E o saber de quem?

Assim, uma das hipóteses relevantes que considero remete ao processo etnocêntrico⁶¹ da “desconstrução das aparências substantivas do gênero” (BUTLER, 2019c, p. 69) através de terminologias como, por exemplo, *queer*. Bem como as suas relações e significações daí provenientes como paradigma teórico localizado no contexto do norte global. Isto porque uma teoria da subversão como entendida a partir de Judith Butler (2019c) não desvela considerar posições históricas e políticas que contemplem as realidades do sul⁶² global. Sendo algumas já vistas em suas ausências e presenças fundamentais, como, por exemplo, categorias raciais que são importantes no contexto brasileiro. Um passo adiante em tal crítica consiste em considerar o que apresenta Gayatri Spivak (2010, p. 25):

Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como sujeito. A teoria dos ‘sujeitos efeitos’ pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento. Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela leia, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter ‘nenhuma determinação geopolítica’.

Na citação, embora Spivak (2010) produza a sua crítica referindo-se especificamente ao contexto europeu, a proposta que apresento implica considerá-la, também, no cenário

descreve o passado coexistindo com o presente e, por outro lado, descreve como o presente coexiste com o passado.” (KILOMBA, 2019, p. 224)

⁶¹ Pode ser entendido no sentido atribuído por Gayatri Spivak (2010): “[...] tornar o pensamento ou o sujeito pensante transparente ou invisível [...] ocultar o reconhecimento implacável do Outro por assimilação.” (p.107:8)

⁶² Atualmente a noção de “terceiro mundo” foi substituída pela noção de “sul global”, a qual está inserida em uma relação entre “Norte-Sul global”. A utilização de sul global pode ser entendida de diversas formas, porém, tendo a interpretá-la como propõe Gayatri Spivak (2010), bem como Milton Santos (1976, p. 51) sugere: “[...] *produção espacial nos países subdesenvolvidos*”. Esta, pode ser entendida historicamente como: “[...] intimamente ligada à história da divisão internacional do trabalho em nível mundial. *Em outras palavras, a história do subdesenvolvimento reproduz a história da acumulação capitalista. Esta história começa em fins do século 15 e princípios do século 16* (uma data precisa é somente uma concessão à tendência humana generalizada de introduzir marcos na História); *a História não terminou, renova-se a cada dia. Esta história não é somente econômica, mas também espacial, social, política, cultural...* A organização do espaço muda através do tempo: muda de acordo com o papel que exerce cada subunidade do espaço em cada período histórico.” (grifos nossos)

anglo-americano e estadunidense, em especial. Principalmente, porque vejo no S/sujeito do conhecimento *queer* do Ocidente a alegação da suposta indeterminação geopolítica, como referido pela autora. Tal característica confere aos “intelectuais benevolentes do Primeiro Mundo” a “habilidade” de ignorar tanto a ideologia quanto a história e permitir que estabeleça a si ao definir o *Outro*. Conforme apresenta:

O ponto é como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro. *Esse não é um programa para o Sujeito como tal; é, mais propriamente, um programa para o intelectual ocidental benevolente.* Essa especificidade é crucial para aqueles entre nós que sentem que o ‘sujeito’ tem uma história e que a tarefa do sujeito do conhecimento do Primeiro Mundo em nosso momento histórico é resistir e criticar o ‘reconhecimento’⁶³ do Terceiro Mundo por meio da ‘assimilação’. (SPIVAK, 2010, p. 103, grifos nossos).

Vale ressaltar que, ao Spivak (2010, p. 116) mencionar que *o sujeito* tem história, a autora não está se referindo à uma busca de suas origens. Conforme menciona: “Embora não seja resolvido por meio de uma busca ‘essencialistas’ de suas origens perdidas, tampouco pode ser determinado com o apelo por mais teoria no contexto anglo-americano”. Assim como não se trata do que estou sugerindo.

Tendo evidenciado brevemente, em seus limites e possibilidades, os motivos para destacar o etnocentrismo presente na teoria *queer* butleriana e direcionar, como propõe Spivak (2010), a tarefa de impedir com que isso aconteça para a própria intelectualidade ocidental benevolente, neste momento em diante apresento alguns saberes possíveis desde uma posição de *subalternização*. Esta inflexão no termo é para se referir ao processo de violência epistêmica submetido aos grupos subalternos, o qual Gayatri Spivak (2010, p. 60) menciona abaixo: “O mais claro exemplo disponível de violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precárias Subje-tividade⁶⁴.”

Considerando as discussões anteriores e posteriores inseridas em tais contextualizações, vale ressaltar que os meus objetivos não constituem apresentar críticas

⁶³ A noção de “representação” é importante no contexto da discussão proposta por Spivak (2010, p. 39-40-1) e revela-se em duas acepções, são elas: “[...] a re-presentação como “falar por”, como ocorre na política, e re-presentação como aparece na arte ou na filosofia. Como a teoria é também apenas uma “ação”, o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como uma consciência representativa (uma consciência que “re-presente” a realidade adequadamente). Esses dois sentidos do termo representação estão relacionados, mas são irreduzivelmente descontínuos (...) [vertreten] representação no âmbito do Estado e da economia política, por um lado, e da teoria do Sujeito [darstellen], por outro”.

⁶⁴ “Aqui a autora em inglês ‘Subject-ivity’, deixando em evidência a palavra que significa ‘sujeito’ na composição do termo. (N.T)” (p. 60)

possíveis que indiquem uma retórica anti-*queer* butleriana, a qual baseia-se na produção de efeitos dos discursos hegemônicos que distorcem o próprio discurso como prática subversiva, conforme Caterina Rea e Izzie Amancio (2018) apresentam abaixo. Logo, sugiro evidenciar, em seus limites e possibilidades, a presença da lógica não-linear da colonialidade da linguagem, como já mencionada, tendo um dos seus efeitos de sentido a produção de uma “intelectualidade benevolente” (SPIVAK, 2010) compromissada em estabelecer a si ao definir um “Outro geopolítico”⁶⁵. Isto ocasiona na impossibilidade do *sujeito subalterno ser ouvido, lido e falar*, pois não pode ser *ouvido* pela sobredeterminação etnocêntrica do Primeiro Mundo.

Assim, desde o sul global e da experiência *queer* africana, a qual vejo semelhanças de matriz cultural afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020), Rea e Amancio (2018) apresentam que o termo *queer* tem sido reapropriado para se referir a uma narrativa universal e a um *sujeito* identitário, ocasionando na descaracterização da sua apropriação positiva (ou subversiva da linguagem) associada ao que se refere às relações e às significações de inteligibilidades de gêneros (BUTLER, 2019c,) e sexualidades.

@s ativistas e teóric@s queers african@s são constantemente confrontad@s com duas narrativas opostas, mas interligadas, que dominam as discussões ao redor das sexualidades africanas: a do universalismo ocidentalcêntrico, promovido pelas agendas LGBT globais de cunho neoliberal, que afirmam a imagem de uma África obsessivamente homofóbica, e a dos essencialismos culturalistas locais que reivindicam que as sexualidades *queer* são estrangeiras e importadas e que, conseqüentemente, não existe homossexualidade na África. A construção da teoria e do ativismo *queer* na África foi possível a partir da rejeição dessas duas retóricas e das armadilhas que elas produzem no contexto das pós-independências, em que sobrevivem os vínculos coloniais e o campo das sexualidades e do gênero se torna facilmente um instrumento para reforçar as relações de poder entre Norte e Sul. (REA; AMANCIO, 2018, p. 28).

Nesse sentido, sugiro destacar a teoria *queer* produzida por Judith Butler como uma, entre tantas, teorias da subversão possíveis e estas, conectadas a problemas não apenas *queer*. Por isso, considero como relevante mencionar, entre muitas coisas, a importância dos processos históricos e políticos que possibilitaram construir uma teoria e ativismo *queer* crítico da colonização e do imperialismo euro-norte-americano, por exemplo. Algo presente na experiência africana e que busco realizar, em seus limites e possibilidades, ao sugerir as já mencionadas ausências e presenças dos elementos interseccionais na teoria *queer* butleriana ou mesmo, o etnocentrismo presente nela, por exemplo.

⁶⁵ Pode ser entendido no sentido proposto por Gayatri Spivak (2010): “imperialismo”.

Tendo em vista tais provocações e tensionamentos possíveis em relação às proposições de Butler, é importante mencionar que estas estão inseridas em um contexto de diálogo conjunto a outras abordagens da teoria *queer*, como, no caso, da teoria *queer of color*, *queer* decolonial, entre outras. Segundo *e autore*⁶⁶ (2021):

Houve muitas críticas ao meu trabalho e ao trabalho do primeiro grupo anglo-americano de teóricos *queer*: éramos principalmente brancos e não nos engajávamos suficientemente com raça e racismo. Não perguntávamos sobre as perspectivas *queer* do Sul global, e alguns não levavam em consideração os devastadores processos econômicos, deixando isso a cargo de outros campos do saber. Alguns dos teóricos do pensamento *queer* pensavam que nós éramos muito literários ou filosóficos, e queriam ver as ciências sociais mais plenamente engajadas. Quando os movimentos trans e de travestis se fortaleceram, a teoria *queer* foi um importante aliado. O movimento dos *queers of color*⁶⁷, os *queers* por justiça econômica e o engajamento *queer* nas políticas de migração são agora os lugares em que o movimento está sendo definido, com a valorização das alianças sobre as identidades. (BUTLER, 2021, p. 75).

Assim, sugiro dizer que, entre tantas coisas, faz-se relevante evidenciar e produzir mais desdobramentos possíveis da teoria *queer* no país. Principalmente, no que se refere a abordagens não-brancas e/ou decoloniais que considerem os problemas históricos e políticos ocasionados pela raça e o racismo, bem como pelos regimes da colonialidade, entre outros. Contudo, sugiro considerar as críticas fundamentais já mencionadas acerca da “intelectualidade benevolente” e a violência epistêmica (SPIVAK, 2010) do Primeiro Mundo, por exemplo. Para que isso seja possível, em seus limites e possibilidades, observo como potencialidade as práticas de insubordinação dessa teoria e das práticas subversivas dos gêneros em sua complexidade, daí a importância de uma visão interseccional possível, por exemplo. Demanda, entre outras coisas, a criação de uma nova linguagem (KILOMBA, 2019) das análises desde um ponto de vista crítico e possível acerca do poder que caracteriza a teorização *queer* do norte global.

Entre outras coisas, pode-se entender tais propostas, em seus limites e possibilidades, como campos discursivos, ou interdiscursivos, permanentemente em disputas por “medir

⁶⁶ “Excerto da entrevista conduzida por Carla Rodrigues, Maria Lygia Quartim de Moraes e Yara Frateschi. Publicada originalmente na revista Margem Esquerda 33, edição com dossiê de capa sobre marxismo e lutas LGBT (São Paulo, Boitempo, 2016). A tradução é de Maria Lygia Quartim de Moraes, com revisão de Artur Renzo.” (2021, p. 73)

⁶⁷ “*Queer of color* designa uma vertente intelectual e política que busca trazer uma abordagem não-branca à teoria e à prática do movimento *queer*. (N. E)” (p. 75) Trata-se um pouco disto do que estou discutindo e propondo neste trabalho e tenho consciência plena de que um trabalho de término de curso, como este, não tem o objetivo de minimizar e/ou produzir uma teoria. Inclusive, considero a importância de entender os movimentos sociais como educadores (GOMES, 2017) e a coletividade, seja acadêmica e/ou não (como diria Audre Lorde [2019, p. 173], “a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica) em tal processo, caso o fosse a intenção.

silêncios” necessários do Primeiro Mundo, conforme apresenta Spivak (2010). Uma articulação relevante para os processos terceiro-mundistas de “desaprendizagem” (SPIVAK, 2010, p.118) dos projetos coloniais e imperialistas refletidos no campo dos conhecimentos teóricos. Ensaio presente e disponível na coletânea *Reclaiming Afrikan*, por exemplo, sugerem e propõe o que estou apresentando especificamente neste capítulo e no texto como um todo. Stella Nyanzi (2020, p. 175) por Zethu Matebeni e Jabu Pereira:

[...] elucidar isto em seu ensaio, quando nos pede para pensar nos caminhos quais o queer pode ser queerizado. Se usamos este termo e o aceitamos, qual o significado dele para muitos cujas experiências estão constantemente desafiando normas? Podemos mesmo desafiar a norma do que vemos como queer — tal como existe no continente?

Entre tantas coisas, os questionamentos propostos por Nyanzi (2020) indicam a relevância de refletir criticamente acerca da condição dos usos e sentidos do termo *queer* e da sua eficiência em comunicar os desafios de subverter o que é tido como “norma” desde um espaço reivindicatório do continente africano⁶⁸ como protagonista. Trata-se disso, entre outras coisas, que sugeri nos capítulos anteriores e agora explico, em outras palavras, ao mencionar, por exemplo, a importância possível de questionar a inteligibilidade cultural dos gêneros (BUTLER, 2019) e considerar a formação social afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020) na realização de uma análise das violências cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e racistas contra pessoas transvestigêneres. Em seu ensaio, Nyanzi (2020, p. 193) apresenta:

O espectro de possibilidades que demandam produção de conhecimento queer da África inclui relações, prazer, intimidade, parentalidade, educação, voz e expressão, representação e visibilidade, habitação e abrigo, movimento, migração, exílio e asilo, emprego, geração de renda, modos de vida, família, ritual, saúde, espiritualidade, religião, fé, ritual, violência, proteção e segurança, nacionalismo, etnicidade e globalização.

Entre muitas coisas, a autora evidencia as complexidades e possibilidades de tornar o que é tido como estudos *queer* para além de um paradigma ocidentalizado das sexualidades e dos gêneros ou, das suas não-conformidades. Isso é relevante para mostrar a amplitude da discussão para além de Judith Butler, por exemplo. Jacqui Marx (2020, p. 175, grifos nossos) problematiza:

Não há imagens suficientes dos africanos transgressores de gênero. Essa falta de imagem restringe nosso próprio pensamento e linguagem do que vemos como não

⁶⁸ É importante ressaltar o que Stella Nyanzi (2020, p. 187) apresenta: “As lentes sul-africanas não podem ser os únicos enquadramentos por meio dos quais xs africanxs queer dos outros cinquenta e cinco países dão sentido às nossas vidas e realidades queer.” Conferir ou sugerir olhares homogêneos e/ou essencialistas para o continente, também, não se apresenta como minha proposta.

conformidade de gênero. *Frequentemente o que é permitido dentro e fora das estruturas de gênero não se encaixa perfeitamente nas terminologias anglófonas que usamos para descrever sexualidade e gênero.*

Tal insuficiência de imagens devido a dificuldade de não encaixar em terminologias anglófonas desvela o formato da *violência do estabelecer a si* do Primeiro Mundo, por exemplo. Isto é relevante para direcionar, entre muitas coisas, olhares atentos as significações e aos problemas da teoria *queer* desde um ponto de vista possível do terceiro mundo (SPIVAK, 2010), ou sul global.

Tendo em vista as discussões supracitadas, neste capítulo, desejo dar ênfase a um breve enfoque possível que considere a teoria *queer* butleriana inserida como parte da lógica da colonialidade. Isto porque os regimes da colonialidade estão em constante transformação e, também, por não obedecerem às temporalidades lineares, como já mencionado. Como isso ocorre pode ser observado, em seus limites e possibilidades, desde a sua *presença epistêmica* em território afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020). Consequentemente, questionar a geopolítica atrelado à sua teoria revela-se como um exercício possível, entre tantos, para propor um ponto de vista correspondente aos interesses desse estudo.

Gayatri Spivak (2010), como já mencionado, ao considerar *o sujeito colonial* como uma parte constituinte da violência epistêmica dos “intelectuais benevolentes do Primeiro Mundo” possibilita tanto recusar o imperialismo quanto desviar, ou desconstruir, d/a posição rigorosa do binário: *sujeito* e *objeto* do conhecimento estabelecidos pelo Ocidente. Isto serve para o conhecimento e *os sujeitos* e apresenta-se no meu trabalho, entre tantas coisas, a partir da recusa em ser invadida pelas fantasias cisgêneras e brancas (KILOMBA, 2019) de como pessoas não-cisgêneras e não-brancas deveriam e/ou devem performar as suas identidades. Isto porque constituem-se violências através da teoria *queer* que visa estabelecer a si até o espaço das performatividades (BUTLER, 2019c) dos corpos na cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015).

Entre muitas coisas, importa saber que a forma como leio os gêneros está incluída na noção de performatividade e inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) e, sobretudo, a forma como leio os corpos está incluída na noção proposta por Grada Kilomba (2019) — *corpos como colônias metafóricas*. Segundo a autora:

A ideia de descolonização pode ser facilmente aplicada no contexto do racismo, porque o racismo cotidiano estabelece uma dinâmica semelhante ao próprio colonialismo: *uma pessoa é olhada, lhe é dirigida a palavra, ela é agredida, ferida e finalmente encarcerada em fantasias brancas do que ela deveria ser.* Para traduzir esses cinco momentos em linguagem colonialista militarista: *a pessoa é descoberta,*

invadida, atacada, subjugada e ocupada. Ser 'olhada' torna-se análogo a ser 'descoberta' etc. Assim, em questão de segundos, uma manobra colonial é realizada sobre o sujeito negro, que simbolicamente se torna colonizado. De fato, gosto da metáfora do racismo cotidiano como um ato de colonização, porque o colonialismo jaz exatamente da soberania de uma nação sobre um território além de suas fronteiras — e é essa também a experiência do racismo cotidiano. [...] Seus corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação. (KILOMBA, 2019, p. 225, grifos nossos).

Assim, enfatizo que as propostas que apresento são possibilidades. Entre tantas coisas, Grada Kilomba (2019) sugere o racismo cotidiano como um *ato de colonização* através da linguagem colonialista militarista, por exemplo. Com ela e Judith Butler (2019c), sugiro uma leitura e interpretação possível de como os discursos cisgêneras e cis+sexistas reencenam através da *atos cotidianos* uma cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) colonial do gênero binário. Desdobramentos disto estarão presentes no capítulo 6.

Em linhas gerais, a teoria *queer butleriana* propõe tratar, entre muitas coisas, acerca das inteligibilidades de gênero (BUTLER, 2019c) nas suas relações e significações. Nesta, desde um ponto de vista afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020), sugiro como possibilidade de atuação e operação tomar a linguagem como “esse barato doido da cultura” (p.87), como diria Lélia Gonzalez (2020) para propor um exercício possível tanto de subversão dos gêneros quanto de descolonização dos corpos⁶⁹.

Assim, considerando que Butler (2019c) sugere desconstruir a aparência substantiva do gênero em seus *atos repetitivos* desdobrados na performatividade dos discursos, como já mencionado, os quais os signos: mulher / feminina / fêmea ou homem / masculino / macho / revelam-se como performances normativas e não como substâncias ontológicas, logo, os gêneros inscritos nos *corpos* como não “estáveis” / “fixos”, em diante. Sugiro evidenciar, entre outras coisas, acerca das possibilidades de estender⁷⁰, em seus limites e possibilidades,

⁶⁹ Embora o elemento presente da subversão apresentada na teoria *queer* proposta por Judith Butler (2019) indique uma desconstrução da aparência substantiva dos gêneros através de sua inscrição discursiva *nos corpos*. O que estou sugerindo, em seus limites e possibilidades, trata-se de um questionamento possível a partir do enfoque a respeito de *quais corpos* Butler se refere. Assim, importa questionar acerca dos outros marcadores sociais (para além do gênero) que interpelem tais *corpos*. Daí a minha inquietação pessoal, subjetiva e política no debate teórico *queer* proposto por ela sob uma abordagem interseccional e decolonial.

⁷⁰ Reitero que não se trata de diminuir, propor e/ou sugerir algo que não esteja de acordo com os propósitos e requisitos de um trabalho de conclusão de curso. Estou evidenciando as interconectividades possíveis da presença dos elementos da “performatividade do discurso” presentes em Judith Butler (2019c) e Grada Kilomba (2019), ora através do “gênero” ora da “raça”, tendo como eixo um estudo das violências contra pessoas não-cisgêneras e não-brancas através das plataformas digitais no contexto afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020). Especificamente, as violências digitais cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e racistas no *twitter* brasileiro.

as reflexões propostas por Grada Kilomba (2019) para considerar os corpos como significações atravessados pelos *atos da colonização*, também. Principalmente, através de metáforas políticas e coloniais, desde as já citadas no capítulo 3 ou, as que ainda vão ser apresentadas nos próximos capítulos.

Neste trabalho, busco evidenciar os limites e as possibilidades de um olhar a partir da abordagem da teoria *queer*, mas dedico considerações ao saber vindo das pessoas transvestigêneres e/ou negras do contexto afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020), as quais faço parte como grupo social⁷¹. Isto possibilita, entre tantas coisas, um posicionamento metodológico possível para a realização da observação dos discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e racistas via a realização de uma etnografia no digital. Esta, por meio do interesse em questionar e apresentar, entre muitas coisas, o que faz com que a transfobia no país esteja relacionada a uma problemática cisgênera e cis+sexista. (VERGUEIRO, 2015)

Dando ênfase nesta forma de estruturação, perpassei brevemente pelas hierarquias e o poder, indicando questões que racializem a branquitude (GOMES, 2017) dentro das estruturas compulsórias de gênero e raça. Entre tantas coisas, a preocupação em racializar está relacionada com a história e política da formação social brasileira, como já mencionado via Lélia Gonzalez (2020). Assim, desde uma abordagem decolonial torna-se possível “um tensionar” da/na teoria *queer* butleriana e, conseqüentemente, desvelar a relevância de interconectá-las entre si.

4.1 Lutas pelo fim do mundo: anticolonialismos

Neste subcapítulo tenho como objetivo apresentar algumas breves perspectivas que dialogam com a subalternidade e decolonialidade desde um viés crítico, sendo necessário enfatizar que estas não se resumem a esta seção, pois estão presentes ao longo de todo trabalho. Sendo assim, detenho-me aqui em duas autoras principais, são elas Angela Figueiredo (2015) e Jota Mombaça (2016).

⁷¹ Vale ressaltar que não se trata de uma sugestão ou afirmação e/ou algum tipo de reducionismo heterogêneo e/ou essencialista.

Na “cena 7_ O fim do mundo como conhecemos”, Jota Mombaça (2016, p. 15, grifos nossos) afirma, apoiando-se em Frantz Fanon, que a luta da descolonização é uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador:

A situação colonial não permite conciliação, porque é sempre já assimétrica; ela se funda na violência do colonizador contra as gentes colonizadas, e se sustenta no estabelecimento e manutenção de uma hierarquia fundamental perante a qual a colonizada pode apenas existir aquém do colonizador. Não há negociação ou reforma possível, portanto. A luta da descolonização é sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos. Como nos foi dado conhecer – mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans, e de outras tantas.*

Conseqüentemente, trata-se de uma luta pelo fim do mundo, o fim do mundo como conhecemos, como nos foi dado a conhecer aqui no sul global, ou terceiro-mundo, pois como apresenta Gayatri Spivak (2010), uma das posições do *sujeito subalternizado* consiste em contrariar as sobredeterminações dos “intelectuais benevolentes” do Primeiro Mundo. Assim, em seus limites e possibilidades, questiono inquietamente acerca de como abolir o ponto de vista que sustenta as práticas significantes e os discursos colonialistas que culminam em violências cisnormativas (VERGUEIRO, 2015), raciais e epistêmicas. (SPIVAK, 2010)

Para que isso seja possível, Angela Figueiredo (2015) em “Carta de uma ex-mulata à Judith Butler” ensaia este exercício de abolição que pode ser caracterizado como uma “redistribuição anticolonial da violência”⁷². Conforme Jota Mombaça (2016), este refere-se a uma noção de *redistribuição* que contextualiza *autodefesas* e *reapropriações* subalternas das técnicas de violência, como será apresentada mais abaixo. Logo, sugiro considerar a proposta de Angela Figueiredo (2015) como parte constituinte dessa mudança de percepção. Segundo Mombaça (2016, p. 12, grifos nossos):

[...] Assim, é absolutamente comum que sejamos bombardeadas com imagens e narrativas de violência performada por homens cis, bem como muito dos processos sociais de elaboração da masculinidade passam por um aprendizado da virilidade

⁷² É importante dizer que, neste trabalho, a noção de “redistribuição anticolonial da violência” apresenta-se como parte da ética da pesquisa no campo do digital, também. Principalmente, porque as violências cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e racistas já são assimétricas. Estas, características altamente pautadas pelas hierarquias de “gênero” e “raça” das sociedades ibéricas e, daquelas submetidas ao seu processo de colonização, como já apresentou Lélia Gonzalez (2020). Logo, segundo Jota Mombaça (2016, p. 14-5): “A redistribuição da violência – para que não se confunda a um projeto de generalização da violência – está comprometida com uma ética que pensa a justiça como uma entidade mutante, contextual e provisória, e que aceita que não há resposta segura para conflitos e questões como as com que lidamos.” (grifos nossos)

que tende a confundir-se com o monopólio da violência e torna não só imaginável como plausível que a violência pensável seja sempre elaborada desde essa posição. Em função disso, a simples evocação imaginativa de outras formas de violência tem já um efeito disruptivo sobre essa gramática que visa garantir a estabilidade da representação da violência masculina a partir de um paralelo negativo com as posições afeminadas — de mulheres cis, bichas, travestis e outras corporalidades marcadas como femininas e representadas como necessariamente frágeis e passivas frente a violência.

Desde esse *efeito disruptivo causado pela evocação imaginativa de outras corporalidades* no âmbito das teorias, Angela Figueiredo (2015) visa problematizar a teoria da subversão das identidades como proposta por Judith Butler (2019c). Para isso, a autora procura estabelecer, entre tantas coisas, uma relação possível com a fluidez das categorias e os desafios às identidades como proposto por Butler e sugerir que em termos de “identidades raciais” e “sexuais”, o contexto latino-americano e o Brasil, em específico, sempre foi *queer*. Segundo a autora:

Quer dizer, em contexto particularmente misturado em que *o Estado é caracterizado pela falta de respeito aos direitos das minorias, da sexualização das mulheres nas narrativas da identidade nacional e desrespeito à cidadania*, o modo ainda eficaz para obtenção de direitos tem sido através da articulação coletiva e da mobilização política formuladas em termos identitários. (FIGUEIREDO, 2015, p. 160, grifos nossos).

Acerca do uso do termo “minorias”, provooco e sugiro pensar conforme Kabengeue Munanga (2019) o propõe, “minorias” apenas do ponto de vista sociológico. Assim, Figueiredo (2015), apresenta que estes “processos identitários”, os quais podem ser entendidos como positivação⁷³ das características consideradas negativas de um *sujeito* ou coletivo, ocorrem a partir do atravessamento conjunto do mundo conceitual *queer* e os feminismos brasileiros. Por isso, a noção de “redistribuição anticolonial” (MOMBAÇA, 2016) e da “guerrilha linguística” conforme refere-se a autora, são relevantes como *técnicas anticoloniais capazes de produzir efeitos disruptivos* na gramática estável das representações homem / masculino / macho, por exemplo.

Lélia González (2020) em “Racismo e Sexismo na cultura brasileira” mostra como as subversões da linguagem, ou os já mencionados *efeitos disruptivos*, possibilitam a *reapropriação* de algo considerado negativo para positivá-lo, em seus limites e possibilidades, desde uma posição de *subalternização*. Em outras palavras, trata-se da performatividade dos discursos racista e cis+sexista (VERGUEIRO, 2015) operando na

⁷³ Não confundir com os princípios sociológicos positivistas representados na figura do filósofo e sociológico francês Auguste Comte (1798-1857).

inteligibilidade cultural (BUTLER, 2019c) afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020, p. 86, grifos nossos). Conforme abaixo:

É por aí que a gente entende por que dizem certas coisas, pensando que estão xingando a gente. Tem uma música antiga chamada ‘Nega do cabelo duro’ que mostra direitinho por que eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beiços em vez lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme para clarear, esticando os cabelos, virando leidi e ficando com vergonha de ser preta. Pura besteira. Se bobear, a gente nem tem que se defender com os xingamentos que se referem diretamente ao fato de a gente ser preta. E a gente pode até dar um exemplo que põe os pingos nos is.

Entre tantas coisas, Gonzalez (2020) apresenta como a performatividade (BUTLER, 2019c, p. 86) do discurso opera na realidade (“É por isso que dizem que a gente tem beiços em vez lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim”) em seus atos constitutivos (“É por aí que a gente entende por que dizem certas coisas, pensando que estão xingando a gente”) produzindo “efeitos de verdade” (“tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme para clarear, esticando os cabelos, virando leidi”) que aparecem como “verdades naturais” (“vergonha de ser preta”). Porém, ao serem desvelados, ou subvertidos (“Se bobear, a gente nem tem que se defender com os xingamentos que se referem diretamente ao fato de a gente ser preta”), apresentam-se como normatividades (“racismo”⁷⁴ e “sexismo”). Estas, podem ser entendidas desde a experiência vivida⁷⁵ por Lélia (2020, p. 75, grifos nossos):

*Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente para uma festa deles, dizendo que era pra gente, também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até a gente pra sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. [...] Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? **Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo?** Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa para gente da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais.*

Considerando o que foi dito, fica visível um dos interesses já mencionados desse trabalho, que consiste em evidenciar a opressão cisgênera e/ou racial (atos constitutivos)

⁷⁴ Sobre como a “normatividade” não está inscrita apenas nos atos, mas nos corpos, Megg Oliveira (2018, p. 186) apresenta: “Ainda que a pele preta demarque um pertencimento racial, ele pode ser negado, ao menos, no discurso. Essa negação não faz com que a pessoa em questão esteja imune ao racismo. Ao contrário: essa negação é o racismo gritando, dizendo que ser preto é ruim e o que o bom mesmo é ser branco.”

⁷⁵ Vale ressaltar que usar a expressão “experiência vivida” não confere efeito de sentido que desconsidere a história e política, por exemplo. Estas, portanto, interconectadas ao pessoal, subjetivo e acadêmico.

pelas pessoas transvestigêneres e/ou negras por discursos racistas e/ou cisgêneros (“verdades naturais”) de opressões cis+sexistas e cisonormativas (VERGUEIRO, 2015) (normatividades). Para isso, importa pensar, entre tantas coisas, em leituras raciais e de gêneros (inteligibilidade cultural) alinhadas com contexto que estamos (afro-latino-americano).

Assim, baseando em Judith Butler e analisando as experiências negras brasileiras, Angela Figueiredo (2015) sugere uma interpretação da ideia dos “discursos identitários” ou da identidade interligada ao elemento do racismo estrutural⁷⁶ e propõe que tais discursos ocorrem através de duas perspectivas: 1) ruptura com a reprodução de normas e valores que desumanizam o *sujeito negro* 2) reelaboração de discursos e práticas. Conseqüentemente,

Em contextos estruturados pelo racismo, os recursos aos discursos identitários busca dar sentido à experiência através da articulação coletiva de um discurso hegemônico que busca também responder a um conjunto de estereótipos e de estigmas que são generalizados para o grupo [...] O recurso às generalizações é parte estruturante do discurso dominante. (FIGUEIREDO, 2015, p. 162, grifos nossos).

Segundo a autora, isso possibilita dizer que há uma distinção fundamental frente às políticas de identidade⁷⁷ no contexto estadunidense e brasileiro, as quais neste último ocasionam em uma *marginalização da autoidentificação ou do autorreconhecimento dos sujeitos* em vez de sua centralidade. Isto porque as identidades desde as suas subversões precisam estar relacionadas tanto aos contextos sociais quanto aos discursos coletivos específicos. No caso, as realidades latino-americanas e brasileiras, em específico. Logo, as relações e as significações *dos sujeitos* com a linguagem apresentam-se como fundamentais. Segundo Angela Figueiredo (2015, p. 166, grifos nossos):

Mas, afinal, o que é uma imagem? As imagens são representações de si construídas pela sociedade através de seus discursos que nos constituem como sujeitos. Contudo, Patricia Hill Collins reivindica que é preciso assumir o controle da

⁷⁶ “O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de racismo estrutural.” (KILOMBA, 2019, p. 77) ou ainda: “Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamento individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cuja racismo é regra e não exceção.” (ALMEIDA, 2020, p. 50).

⁷⁷ “A política de identidade nasce da luta de grupos oprimidos ou explorados para assumir uma posição a partir da qual possam criticar as estruturas dominantes, uma posição que dê objetivo e significado à luta.” (HOOKS, 2017, p. 120) Este é o sentido entendido e atribuído nesse trabalho. Contudo, vale ressaltar, também, que embora surjam em um contexto de crítica as estruturas dominantes, observa-se que as políticas de identidade têm sofrido a sua distorção para afirmar programas e posições políticas alinhadas ao cenário do neoliberalismo e aos discursos dominantes, como já visto a partir da ideia de “assimilação” proposta por Avtar Brah (2016). Apesar de Brah (2019) utilizar a ideia de assimilação para se referir e distinguir a noção de interseccionalidade e “interseccionalista”, as suas críticas apresentadas, também, valem aqui.

imagem, pois somente assim será possível a construção de uma autodefinição ou de uma autoimagem positiva. Franz Fanon (2008) descreve o modo como os sujeitos coloniais constroem a sua imagem. De acordo com o autor, o que se vê diante do espelho é uma imagem que reflete somente a negação, rejeição e falta. Por esse motivo, o olhar que nos constrói e a linguagem que usamos para nos descrever são caracterizados pela ausência, pela negação de si enquanto sujeitos. *Não é por acaso que um dos aspectos mais importantes do discurso identitário é a afirmação de si enquanto sujeito e a linguagem é parte significativa.*

Após essa breve apresentação de distinções e desafios possíveis a serem enfrentados, Angela Figueiredo (2015) desvela, entre tantas coisas, a importância da realização de movimentos teóricos que contextualizem em suas análises o que está sendo considerado acerca dos discursos sobre identidade e desigualdade, por exemplo. Principalmente, sob uma abordagem que considere a relevância da redistribuição anticolonial da violência, como propõe Jota Mombaça (2016), incluída a epistêmica, como sugere Gayatri Spivak (2010). Logo, permitindo uma contribuição possível para a afirmação de si através das subversões da linguagem em sua interconexão com inteligibilidades culturais (BUTLER, 2019c) tanto de gênero quanto de raça, entre outras. Estas, não como “verdades naturais”, mas como categorias performativas, ou normatividades discursivas, como foi possível de ser observado no exercício feito acima a partir do relato apresentado por Lélia Gonzalez.

4.1.1 *La frontera*: uma brevíssima crítica e retomada da teoria *queer*

Neste breve subcapítulo pretendo apresentar algumas breves críticas, em seus limites e possibilidades, acerca de algumas normatividades presentes na narrativa⁷⁸ da teoria *queer*. Isso não expressa a necessidade de uma resposta, mas de levantar mais questionamentos desde um ponto de vista político e histórico possível. Estas, podem ser observadas desde as já vistas pressuposições brancas até a ênfase no risco de sua presença no cenário afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020), o qual pode ocasionar em sobreposições de características hegemônicas e a *subalternização* (SPIVA, 2010) de outros pontos de escutas/vistas epistemológicas.

Assim, Caterina Rea e Izzie Amancio (2018) apresentam que as experiências africanas da teoria *queer* possibilitaram evidenciar o universalismo ocidentalcêntrico e o essencialismo cultural presente nas produções teóricas *queer*, especialmente, aquelas

⁷⁸ A ideia de narrativa sugere polissemia, no trabalho está ligada ao ato geral de “contar”. Este é o sentido que eu utilizo.

localizadas nos contextos culturais de matriz euro-anglicanas. Entre outras coisas, as autoras evidenciam que as teorias produzidas nestes espaços se apoiam fortemente em pressupostos normativos, brancos e de classe média. Estes, vinculados e assimilados as lógicas de operação tanto do neoliberalismo quanto do colonialismo, bem como ligados a hegemonia dos estudos que apenas se limitam em realizar uma crítica em torno dos gêneros e sexualidades não-normativas.

Nessa direção, Rea e Amancio (2018) mostram que a teoria *queer* produzida em/para África permite *um giro*, ou dar um outro sentido, para o que é considerado como “discussão *queer*” ao introduzir questionamentos não antes levados, ou pouco levados, em conta em sua versão hegemônica. Tais questionamentos podem ser caracterizados desde as experiências e significações correspondentes aos próprios contextos locais. Como, por exemplo, abordagens sobre raça/etnia, nacionalidade, classe social, entre outras.

Isto é relevante, em seus limites e possibilidades, para ampliar os debates *queer* desde uma posição possível acerca das necessidades e categorias analíticas *outras* e para além dos gêneros e das sexualidades. Assim como, para evidenciar os perigos de se produzir e acreditar em uma história única, como lembra Chimamanda Ngozi Adichie (2019).

Lélia Gonzalez (2020) enfatiza que demarcar a nossa presença e experiência política e cultural simultaneamente tanto como africana quanto como americana corresponde a movimentos de autoafirmação de nossas identidades. No caso dos laços africanos, Gonzalez (2020, p. 138) apresenta que: “[...] Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que *não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos*” (grifos nossos).

Considerando isto, sugiro propor uma aproximação epistemológica *queer* entre as produções teóricas brasileiras e africanas, algumas já vistas⁷⁹ (FIGUEIREDO, 2015; MOMBAÇA, 2016; MATEBENI e PERREIRA; 2020; MARX; 2020; NYANZI, 2020). Um dos motivos para que isso seja feito pode ser observado desde as críticas já citadas sobre abordagens hegemônicas que focalizam apenas em questões que envolvem os gêneros e sexualidades. Estas, sem conectá-las, ou interconectá-las, com discussões mais amplas.

Para que isto seja possível, sugiro que a noção já vista de um feminismo afro-latino-americano como proposto por Lélia Gonzalez (2020) demonstra-se como potencial de elo entre as duas teorias. Assim como, visa permitir com que se desenvolvam

⁷⁹ Aqui aparecem apenas algumas referências, outras ainda vão aparecer ao longo do trabalho.

problemáticas para além de um tema, ou categoria monolítica dos conhecimentos. Logo, sugiro pensar desde tal ponto vista possível que em vez de tratar de uma teoria *queer*, passe a tratar de um saber de *la frontera*⁸⁰ (ANZALDÚA, 2012).

Entre muitas coisas, um saber de *la frontera* (ANZALDÚA, 2012) propõe se opor, ou estabelecer uma relação de crítica, em seus limites e possibilidades, com as já citadas narrativas ocidentalcêntricas e essencialistas culturais (REA e AMANCIO, 2018) europeias e/ou norte-americanas. Para isso, sugiro como possibilidade entendê-la desde uma abordagem tanto afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020) quanto interseccional. Tal maneira de destacar e ler as opressões de forma interconectadas já foi aplicada desde as experiências em *Áfricas*⁸¹ e vejo como potencial articulador de um ponto de vista crítico à teoria *queer* hegemônica. Conforme Caterina Rea e Izzie Amancio (2018, p. 26): “A preocupação com uma leitura transversal, interseccional, não identitária e não elitista da condição *queer*, que critica sua simples identificação a partir da orientação sexual, aparece claramente nos textos de teóric@s queers african@s.”

Assim, sugiro que tais preocupações acima citadas podem ser levadas em conta a fim de se desenvolver conexões, ou interconectá-las, ou ainda, de propor tanto críticas as invisibilidades produzidas pelo ambiente acadêmico e teórico branco (KILOMBA, 2016) assimilado aos “intelectuais benevolentes do Primeiro Mundo” (SPIVAK, 2010) quanto de inventar novas linguagens (KILOMBA, 2019) baseadas nas experiências (HOOKS, 2017). Estas, produziriam outras formas de se ler, ou inteligibilidades (BUTLER, 2019c), e/ou abordar os corpos que cruzam (RODOVALHO, 2017) a linha da normalidade-humanidade cisnormativa (VERGUEIRO, 2015) e branca. Em relação a isso, vale mencionar um breve comentário de Judith Butler (2021, p. 76, grifos nossos):

Fui chamada de teórica *queer* muito antes de ter me firmado como uma. *Mas é somente fora dos Estados Unidos que sou considerada fundadora da teoria queer.* Isso tende a apagar a genealogia do movimento. *Agora a teoria queer alia-se com as lutas trans e também com os movimentos feministas contra a violência, com a luta pelos direitos dos deficientes e com todos que lutam pelos corpos não normativos.* O surgimento de coletivos e escritos *queer of color* trouxe formulações interseccionais e antirracistas para o movimento e também na maneira de contar a

⁸⁰ É relevante mencionar que não estou sugerindo nenhum valor metodológico capaz de sistematizar uma referência. Trata-se, em seus limites e possibilidades, de uma provocação.

⁸¹ O uso da expressão *Áfricas* no plural é para evidenciar que, entre outras coisas, o continente africano é plural e divergente de como é narrado pelo ponto de vista *dos colonizadores*. Em África, há *Áfricas* e suas histórias e resistências são muitas. Vale mencionar que a inspiração para utilizar tal expressão e sentido, vem da professora Dra. Rosângela de Lima Vieira, a qual tive a oportunidade de participar de suas aulas de História e de História da África durante a graduação e que, sobretudo, persiste na necessidade de um olhar poético, crítico e transformador para a História.

história do racismo. Agora temos também o ‘*queer* decolonial’ que agregou muitas vozes para o campo de estudo e para o movimento, inclusive muitas acadêmicas ativistas no Brasil.

Assim, Butler (2021, p. 76) auxilia em evidenciar o que venho enfatizando direta e indiretamente ao longo do trabalho ora sobre a sua posição de destaque como “fundadora da teoria *queer*”, ora sobre os desdobramentos daí decorrentes como espaço de limites e possibilidades de criação de novos problemas. Como, por exemplo, a partir da formulação de questões e análises ligadas as violências, a interseccionalidade, ao desfazer do colonialismo (KILOMBA, 2019), para citar alguns.

Estes, reitero como eixo central possível desse trabalho, o qual visa se opor a já citada matriz cultural teorizada por Judith Butler (2019c), mas que há interligações possíveis. A ideia de se opor pode ser conectada tanto ao enfrentamento anticolonial (MOMBAÇA, 2016) quanto ao giro em direção a um olhar afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020) das relações e significações culturais brasileiras. De forma esquemática e em seus limites e possibilidades, apresento abaixo as críticas propostas e os desenvolvimentos sugeridos nesse trabalho até aqui:

1. Genealogia política da ontologia do gênero (BUTLER, 2019c, p. 69)
2. Crítica as inteligibilidades de gênero (BUTLER, 2019c, p. 44)
3. Abordar e problematizar desigualdades dentro da teoria *queer* butleriana
4. Propor vias interseccionais

Sugiro que algumas considerações precisam ser feitas a fim de evitar o risco de incorrer em uma assimilação essencialista e universalista (REA e AMANCIO, 2018) da narrativa teórica *queer*. Tais como enfatizar que as críticas e os exercícios propostos no trabalho constituem parte de uma estratégia de contestação epistemológica possível de um olhar branco e euro-anglicano voltado ao contexto cultural de matriz afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020) em que estamos. Bem como para os corpos que aqui estão. Isso não se trata de algo que sugiro como tarefa individual, mas coletiva. Principalmente através de um olhar crítico e profundo acerca das possibilidades de se questionar a teoria *queer* para além das questões relacionadas aos gêneros e sexualidades não-normativas, embora estejam interconectadas.

Nesse sentido, proponho um *giro* para uma outra direção que considere como fundamental uma leitura e interpretação crítica da teoria *queer* desde um lugar de enunciação possível de onde escrevo como *sujeito* e não como objeto “em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103). Como já visto, isso sugere desdobramentos para problemáticas que incluem alguns marcadores sociais, como raça/etnia, nacionalidade, classe, gênero, entre outros. Esse desdobramento visa destacar, em seus limites e possibilidades, uma postura desde uma posição *subalternizada* (SPIVAK, 2010) que se preocupa em não obedecer a um *olhar* benevolente do Primeiro Mundo, um *olhar queer* branco (KILOMBA, 2016) e imperialista. Algumas apostas de como isso pode ser possível já foram colocadas em capítulos anteriores.

Vale ainda propor uma última crítica, em seus limites e possibilidades, acerca da própria normatividade presente no interior da teoria *queer* branca. Para isso, as proposições feitas por Glória Anzaldúa (2012) são fundamentais para historicizar brevemente a palavra, ou termo, *queer*. Uma primeira consideração que destaco a partir de Anzaldúa (2012), sugere situar o termo a partir do seu uso. Este, em um primeiro momento refere-se à atribuição voltado ao *sujeito*, em um segundo momento, refere-se como significante ligado a uma teoria acadêmica específica no tempo e no espaço.

Uma segunda consideração diz respeito ao fato de que tal palavra quando “falada”, ou interpelada (BULTER, 2019d), no corpo, sugere questionar acerca de qual corpo, ou ainda, *quais corpos* são estes quando falados; quais são suas características; entre outras reflexões em potenciais. Isso leva a uma terceira e breve consideração, o termo *queer* pode se referir ao *sujeito racializado*, ao corpo “mestiço” que ao ser falado pelo branco (KILOMBA, 2016) estadunidense, torna-se esse tal corpo *fronteiriço*, o qual ora vaga de um lugar ora para o outro, ou de uma *frontera* (ANZALDÚA, 2012) para outra.

O uso da palavra *frontera* como utilizado por Glória Anzaldúa (2012) se torna relevante para mostrar, entre tantas coisas, uma história que a palavra *queer* carrega, a qual pode ser mais bem caracterizada pelos próprios sentidos atribuídos pela autora no trecho em destaque abaixo. Assim, uma breve reflexão possível a partir dos usos e sentidos fronteiriços pode ser obtido, inclusive, desde um recurso metafórico que possibilita e sugere tais interconexões entre as palavras e os significantes. Daí ampliando as formas possíveis de se olhar/ler o *queer* como *frontera* linguística — esse “barato doido da cultura” (GONZALEZ,

2020, p. 87) — que constrói nos corpos a expressão de um termo ligado ao “pertencimento ambíguo” a algum lugar, ou espaço, imaginário, simbólico e/ou real, simultaneamente.

Paralelo a este movimento que sugiro, vale mencionar que uma reflexão crítica acerca dos termos que usamos, ou não, não se apresenta como algo precipitado, mas necessário. Como, por exemplo, sobre a categoria de “amefricanidade”, Lélia Gonzalez (2020, p. 134, grifos da autora) apresenta:

Os termos ‘afro-american’ (afro-americano) e ‘african-american’ (africano-americano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmaram ser ‘A AMÉRICA’. Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA DO SUL, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa América? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para ‘a América’. É que *todos nós*, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de ‘americanos’. E nós, o que somos, asiáticos? Quanto a nós, negros, como podemos imaginar uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, ‘cativos de uma linguagem racista’? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (‘amefricans’) para designar a *todos nós*.

Assim, visto a relevância de se questionar a linguagem que reproduzimos e às vezes, *inconscientemente*. Sugiro que Glória Anzaldúa (2012) não pode, ou não deveria ser esquecida, ou ainda, deixar de ser lembrada em um exercício de escrita e/ou proposta interseccional, ou *queer* racial, dos atos de desfazer do colonialismo (KILOMBA, 2019). Principalmente, desde um ponto de vista possível de um cenário cultural de matriz afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020), como no caso das experiências que envolvem esse trabalho. Sugiro dizer que o termo *queer* representa mais do que uma teoria acadêmica, representa uma ligação entre esta e o político, o pessoal e ao subjetivo (KILOMBA, 2019). Segundo Glória Anzaldúa (2012) no ano de 1985 em seu livro *Borderlands / La Frontera*, no capítulo *Atrevesando fronteras / Crossing Borders*, a palavra, ou o termo, ora como nomeação, ora como ser falada/e/o *queer* remete profundamente aos *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*:

Há algo intrigante em estar simultaneamente no masculino e no feminino, algo relacionado a estar inserido/a em ambos os mundos. Ao contrário de alguns princípios psiquiátricos, *half and halves* não estão sofrendo de uma confusão de identidade sexual, ou até mesmo uma confusão de gênero. Nós estamos sofrendo de um despotismo absoluto da dualidade que diz que nós só podemos ser uma coisa ou outra. Isso implica em dizer que a natureza humana é limitada e não pode evoluir para algo melhor. *Mas eu, assim como outras pessoas queer*, sou duas em um só corpo, simultaneamente homem e mulher. Eu sou a incorporação dos *hieros gamos*:

a união interna das qualidades opostas. (ANZALDÚA, 2012, p. 19, tradução nossa⁸², grifo nosso).

4.2 Conectando cisnormatividade, branquitude e heterossexualidade compulsória

Neste subcapítulo pretendo apresentar mais visivelmente algumas das noções principais que orientam este trabalho — ou seja, cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), branquitude heteronormatividade (BUTLER, 2019c). Entre tantas coisas, proponho que tais noções estão interconectadas entre si e constituem parte do imaginário e da lógica da colonialidade, ou do colonialismo (KILOMBA, 2019).

Assim, sugiro questionar a subversão das identidades como problemática unilateral, a qual diz respeito aos corpos transvestigêneres e/ou negros para passar a posicioná-la sob uma abordagem mais precisa. Principalmente, através da importância do ato de se nomear a cisgeneridade e o cis+sexismo, ou cisnormatividade como visto e proposto por Viviane Vergueiro (2015). Em seus limites e possibilidades, isso auxilia em desvelar e problematizar a *ausência de nomeação de uma norma que se quer normalidade*. Esta, conforme Grada Kilomba (2016, p. 8, grifos nossos), trata-se de um lugar de poder:

Há esta anedota: *uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano*. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. A branquitude é sentida como a condição humana. No entanto, é justamente esta equação que assegura que a branquitude continue sendo uma identidade que marca outras, permanecendo não marcada. E acreditem em mim, não existe uma posição mais privilegiada do que ser apenas a norma e a normalidade.

Assim como Vergueiro (2015) propõe que, entre outras coisas, a noção de cisnormatividade refere-se a um paradigma cultural generalizado, sugiro uma provocação

⁸² “There is something compelling about being both male and female, about having an entry into both worlds. Contrary to some psychiatric tenets, half and halves are not suffering from a confusion of sexual identity, or even from a confusion of gender. What we are suffering from is an absolute despot duality that says we are able to be only one or the other. It claims that human nature is limited and cannot evolve into something better. But I, like other queer people, am two in one body, both male and female. I am the embodiment of the *hieros gamos*: the coming together of opposite qualities within” (ANZALDÚA, 2012, p. 19, grifos da autora). Na tradução feita por mim, optei por não traduzir o termo *half and halves* por não saber distingui-lo enquanto uma expressão nativa ou não. Dessa forma, mantive como no original escrito pela autora. Ao mesmo tempo, vale reiterar um breve comentário sobre a ideia de “natureza humana”, a qual se refere Glória Anzaldúa (2012), ressaltando que, no trabalho, a ideia de “natureza humana”, ou “ontologia”, entre outras derivações possíveis a partir daí, está sendo alvo de críticas já vistas. Logo, Natureza senão como “feito de verdade” carregado de sentidos e usos históricos e políticos.

possível que insira tal noção como parte constituinte da lógica da branquitude, também. Isto porque as cisgeneridades, geralmente, apresentam-se neste lugar de poder, o qual sua centralidade apresenta-se como condição “humana”, conforme apresenta Kilomba (2016). Isso permite dizer que, em seus limites e possibilidades, a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) não se trata apenas de uma normalidade, mas trata-se de um conjunto de atributos e atos considerados como “humanidade” do ponto de vista das cisgeneridades.

Assim, o “estável” / “linear” / “fixo” (BUTLER, 2019c), entre outros, binário de gênero que estrutura a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) como parâmetro que situa a “humanidade” e métrica colonial do corpo considerado sob o signo “homem” / “masculino” / “macho” ou “mulher / “feminino” / “fêmea” não são apenas categorias “biológicas” ou “naturais”, como já mencionado, trata-se de *categorias históricas e políticas*. Tanto os gêneros quanto os corpos não devem ser lidos como espaços “biológicos”, pois são espaços estruturados através das práticas cotidianas. Grada Kilomba (2013) apresenta que “branco” não é apenas uma “cor”:

Branco é uma definição política que representa históricos privilégios sociais e políticos de certo grupo que tem acessos às estruturas dominantes e instituições da sociedade. Branquitude representa a realidade e história de certo grupo. Quando nós falamos sobre o que significa ser branco, então falamos sobre política e absolutamente não sobre biologia. Assim como negro corresponde a uma identidade política que se refere à historicidade das relações políticas e sociais, não à biologia. Como sabemos, há pessoas negras cujas peles são claras, outras cujas peles são escuras, outras cujos olhos são azuis. É a história política junto às práticas cotidianas que constroem tais termos.

Nesse sentido, fica visível que quando falamos⁸³ de branco ou branquitude não estamos nos referindo à biologia, estamos nos remetendo a política, conforme Kilomba (2013) mostrou. Ao mesmo tempo, sugiro tensionar e dizer que quando falamos cisgênero/a, ou cisgeneridades, ou ainda, cisnormatividades (VERGUEIRO, 2015) não estamos nos remetendo à “biologia”, estamos desvelando e nomeando a historicidade das relações políticas e sociais (KILOMBA, 2013) que estruturam o binário de gênero como “condição da humanidade”. Logo, desde um ponto de vista transvestigênera possível, a humanidade como

⁸³ Vale destacar que a mudança da escrita em primeira pessoa do singular para terceira pessoa do plural confere a mesma significação ética-política atribuída por Lélia Gonzalez (2020, p. 140): “Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizagem na busca de minha identidade como mulher negra dentro uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar em primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me as ameríndias e *amefricanas*, subordinadas a uma latinidade que legitima a sua inferioridade”. Assim, refiro-me, também, as pessoas transvestigêneras e negras que compartilham experiências em comum.

a conhecemos na normalidade cisgênera e cis+sexista (VERGUEIRO, 2015) nunca nos foi permitida, ou ainda *talvez nem chegue a interessar*. Importa apresentar um olhar atento para as relações e significações culturais (BUTLER, 2019d) afro-latino-americanas (GONZALEZ, 2020) que estruturam os gêneros e os corpos como “biologia” e não como relações políticas e sociais. Estas estruturas interpelam cotidianamente, entre tantas coisas, os corpos que são considerados como “humanos” desde um discurso cisgênero. Não atoa o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans e travestis⁸⁴ negras no mundo, conforme os dados da ANTRA (2021).

Em seus limites e possibilidades, vale ressaltar que tal desinteresse em “adentrar a humanidade” como entendida pela cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), pode ser caracterizada como uma “zona de não-ser”, a qual refere-se Frantz Fanon (2008, p. 26, grifos nossos):

De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância.

Que que o homem?

Que quer o homem negro?

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi: que o negro não é um homem.

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos.

Inclusive direcionar olhares possíveis que estejam em alerta para a relação dialética entre a “zona de não-ser” (FANON, 2008) e a “condição humana” estabelecida pelo ponto de vista colonizador das cisgeneridades possibilita, entre tantas coisas, saber direcionar estratégias que estejam em concordância com a sua descolonização, conforme apresenta rômulo-silva (2019, p. 15-16, grifos nossos):

[...] olhar pode ser para alguns um ato ‘natural’. Inicialmente esbarramos em uma questão central: a naturalização esmagadora e enclausuradora do olhar. A quem é autorizado direcionar o nervo óptico em sua capacidade de quase 180 graus para frente? Estes dificilmente tremem ou desviam ao olhar. Aliás, nas palavras de Achille Mbembe, ‘ver não é a mesma coisa que olhar. Podemos olhar sem ver’. Narciso olhava para si mesmo, contemplava a própria beleza, acreditava-se o ideal, a verdade, a referência, o enquadramento do real e do Universal. conforme Grada Kilomba, Narcisista é esta sociedade branca que inventa identidades-Outras para esconder sua fragilidade-identidade e, porque nada veem além da autoimagem, pouco contemplam para além da branca-imagem-branca refletida nas relações, nas

⁸⁴ Conforme mencionei no início do trabalho, opto por utilizar ora a expressão “transvestigênera” ora pessoas não-cisgêneras. Contudo, os dados disponibilizados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais não se referem a esta expressão que utilizo, assim, optei por usar neste momento as categorias referidas pela ANTRA (2021).

instituições, no conhecimento... na fotografia. [...] .a ‘descolonização’ do olhar começa de dentro para fora. Sair da condição de objeto ou ‘coisa’ observada, olhar no olho do Outro sem tremer é um ato de residência e cura. Isso demanda um duplo movimento: inventar estruturas não somente de fala, mas sobretudo, de escuta, isto é, não somente de visibilidade, mas de criação. Criar é re-existir. Inventar estruturas, neste sentido, é romper com a manutenção desta *selfie*-branquíssima. Interrogar o olhar branquíssimo do Outro, ‘mas também olhar para trás, e para nós mesmo, nomeando o que vemos’, conforme bem nos lembrou bell hooks. Significa lutar pelo direito de olhar.

Contudo, torna-se relevante mencionar que esse consiste em um passo, entre muitos, a ser tomado, assim como um caminho possível que subvertam essas relações e significações (BUTLER, 2019) pela via das práticas anticoloniais (MOMBAÇA, 2016), como já mencionadas. Logo, desde este ponto de vista, *ou olhar* em referência à rômulosilva (2019), implica em saber que a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) apresenta a sua estrutura através da inteligibilidade no sentido butleriano (2019c). Principalmente, por meio dos discursos cisgêneras e cis+sexistas (VERGUEIRO, 2015) e/ou racistas que caracterizam quem é, ou não, “humano”, “a verdade biológica”.

Após essa breve proposta possível em relação a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) conectada à branquitude e vice-versa. Judith Butler (2019c, p. 243, grifos nossos) sugere que o conceito de “performatividade” precisa ser distinguido:

A distinção entre expressão e performatividade é crucial. *Se os atributos e atos de gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiro ou falsos, reais ou distorcidos e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora.*

Assim, considerando a impossibilidade prévia da existência do gênero, ou da identidade de gênero, ser medido como “verdadeiro” ou “falso” porque isso desvelaria a sua ficção⁸⁵ reguladora, como menciona Butler (2019c), sugiro dedicar atenção a respeito desta última para propor que através delas que se produzem ficções como “gênero biológico”. Inclusive, como visto no trabalho de campo realizado no digital e, apresentada

⁸⁵ Judith Butler (1956-) estabelece interlocução direta, ou indiretamente, com Jacques Lacan (1901-1981) em seus trabalhos. Principalmente, no livro “A vida psíquica do poder” (2019d). Nesse sentido, a fim de descomplexificar, sugiro um entendimento possível acerca do que *elu* se refere por “ficção” em sua ligação com a psicanálise lacaniana: “Chegamos assim à tese de que *a construção nos remete à ficção, e esta, em Lacan, é um dos critérios da verdade. A verdade se estrutura como ficção, e a ficção se estrutura como uma construção.*” (DUNKER et al. 2017, p. 100, grifos nossos). Inclusive, a própria dimensão de “performatividade do discurso” aparece em Lacan: “[...] ideia de que *a fala é um instrumento eminentemente simbólico*, porque nos coloca diante de um pacto com o outro. Por meio da promessa, do engano e até mesmo da transgressão, *minha fala age no interior de um regime de performatividade que define o desejo não como a vontade por objetos, mas como desejo de reconhecimento.*” (idem, p. 127, grifos nossos)

posteriormente, trata-se de uma terminologia comumente reivindicada pelos discursos cisgêneros e cis+sexistas (VERGUEIRO, 2015) para pseudo-justificar a inferiorização de pessoas transvestigêneres e, conseqüentemente, legitimar as suas opressões. Sugiro que isso ocorra, em seus limites e possibilidades, devido a uma forte ligação com os discursos coloniais monopolistas sobre identidades do século XIX, conforme já visto por meio de Kabenguele Munanga (2019). Logo, algo que já foi utilizado para “montar” o corpo negro reatualiza-se pela não-linearidade do colonialismo (KILOMBA, 2019) para “regular” o corpo não-cisgênero.

Nessa direção, Nilma Lino Gomes (2017) sugere as noções de “monocultura” e “ecologia” para se referir ao corpo e ao gosto estético, a qual a primeira baseia-se na constituição da lógica da branquidade, ou branquitude, enquanto a segunda baseia-se na constituição de *uma lógica outra*, esta, construída a partir de grupos não-hegemônicos. Principalmente, as negritudes. Sugiro propor que, em seus limites e possibilidades, a monocultura do corpo e do gosto está para a lógica colonial cisgênera, assim como, a ecologia está para as lógicas corpóreas transvestigêneres. Isso é relevante para reconsiderar que a ideia de monocultura remete as *lógicas, ou modos de produção, da não-existência*. Em outras palavras, para enfatizar a condição da zona do não-ser (FANON, 2008), conforme já mencionada.

Entre tantas coisas, isso permite desvelar as lógicas de operação discursiva dos regimes da colonialidade a partir de atos performativos (BUTLER, 2019c) que é tido como “verdade natural” no “imaginário da gente” (GONZALEZ, 2020, p. 87). Como, por exemplo, a já mencionada “binariedade”⁸⁶ em sua aparência “unitária” / “estável” dos signos “homem” / “mulher”. Bem como, a branquitude⁸⁷ como projeto supremacista de humanidade. Esta, articulada a partir do relato apresentado por Grada Kilomba (2019, p. 56, grifos nossos):

No racismo, *corpos negros são construídos como corpos impróprios*, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e por esta razão, *corpos que não podem pertencer* [aos lugares]. *Corpos brancos*, ao contrário, *são construídos como próprios*, são corpos que estão “no lugar”, em casa, *corpos que podem pertencer* [aos lugares].

⁸⁶ “Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente divergentes.” (BUTLER, 2019c, p. 33).

⁸⁷ “Nós precisamos parar de reproduzir violências de contextos brancos, incluindo a transfobia. [...] *Lutar contra a transfobia na população negra é nos auxiliar no processo de descolonização que devemos passar. Pensar a transfobia nos ciclos negros a partir de um viés reustarativo, porque fere um grupo já marginalizado de pessoas negras.*” (2018) Conforme menciona Maria Clara Araújo em reflexão com Érica Malunguinho.

Assim, Grada (2019) auxiliar em mostrar como a branquitude baseia-se, entre tantas coisas, por meio da topologia⁸⁸ tanto no nível do simbólico quanto do real (episódios de racismo cotidiano) dos espaços e dos lugares a que podemos, ou não, pertencer de acordo com as normas brancas. Concomitantemente, sugiro uma reformulação possível que permita a sua aplicabilidade, também, no que se refere a topologia imaginária, simbólica e real dos discursos e das práticas cisnormativas (VERGUEIRO, 2015), as quais são possíveis de serem observadas por meio do exercício de marcação acerca de quais corpos são, ou não, “verdadeiros” e/ou podem “pertencer” a humanidade do ponto de vista cisgênero e cis+sexista (VERGUEIRO, 2015). Tudo isso interconectado entre si e expresso em forma de um inquietante questionamento possível sobre o por quê corpos cisgêneros e brancos são “sempre” lidos como corpos “verdadeiros” e que “pertencem” aos lugares.

Tendo isso em vista, evidencia-se a importância de sugerir a noção de monocultura e ecologia (GOMES, 2017) do corpo e do gosto estético para se referir ao que é hegemônico, ou não-hegemônico. Assim, inserido em tais discussões está o conceito de heterossexualidade compulsória e naturalizada como proposto por Judith Butler (2019c, p. 53), o qual é responsável pela manutenção da produção e reprodução da prática / desejo / afeto “natural” e “linear” dos corpos. Conforme *e autore*: “A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se diferencia do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual.”

Tanto do ponto de vista de Judith Butler (2019c) quanto de Audre Lorde (2019, p. 57) há semelhanças que me apoio para se referir a ideia de heteronormatividade no trabalho. Esta quando apoiada em Lorde, consiste na “crença na superioridade inerente a um padrão de amor, o que implicaria em seu direito à dominância”. Isto visa permitir com que, em seus limites e possibilidades, desvele-se gramáticas possíveis que oriente as discussões teóricas e acadêmicas sobre gêneros e sexualidades desde um ponto de vista não-branco e não-hegemônico.

Assim, Jota Mombaça (2016) sugere a noção de “ficções de poder” para se referir aos “poderes das ficções” como possibilidade de desfazer o que é tido como “verdade biológica /

⁸⁸ Em linhas gerais, remete aos lugares, espaços, superfícies, em diante. Está relacionada ao campo matemático, filosófico da linguagem, psicanalítico do discurso, entre outros. Portanto, apresenta-se como uma noção multidisciplinar e varia de acordo com a sua abordagem e metodologia. No texto, está relacionada ao sentido geral de “lugar”.

natural”, entre outras. Para realizar um exercício de demonstração de como isso ocorre: a “heterossexualidade compulsória”, por exemplo, (BUTLER, 2019c) apresenta-se como uma *ficção de poder* justamente porque baseia-se no *poder da ficção da heterossexualidade*. Assim, sugiro pensar que tanto as sexualidades, quanto os gêneros, em diante, podem constituir o poder através das ficções e vice-versa. Conforme apresenta: “*O poder opera por ficções, que não são apenas textuais, mas estão materialmente engajadas na produção do mundo*. As ficções de poder se proliferam junto a seus efeitos, numa marcha fúnebre celebrada como avanço, progresso ou destino incontornáveis.” (MOMBAÇA, 2016, p. 4, grifos nossos).

Em seus limites e possibilidades, tal sugestão permite com que se desvele as ficções regulatórias (BUTLER, 2019c) dos corpos em suas relações e significações com o “imaginário da gente” (GONZALEZ, 2020, p.87) perpassando pelo simbólico até o real, ou o material. Este percurso, também, pode ser entendido pelo conceito já mencionado de matriz de inteligibilidade cultural proposto por Judith Butler (2019c) e conectado ao cenário afro-latino-americano, conforme Lélia Gonzalez (2020).

Um objetivo geral possível em meio a tamanha discussão realizada neste subcapítulo trata-se de apresentar e confrontar a necessidade de mudanças duradouras desde o que é dito como “normalidade”, ou a “humanidade” do ponto de vista cisgênero e cis+sexista (VERGUEIRO, 2015) e branco. Para isso, sugiro como relevante desvelar a sua “psicologia perversa”, conforme apresenta Audre Lorde (2019, p. 64, grifos nossos):

Essa psicologia perversa se baseia na falácia de que a sua assertividade ou a afirmação do seu eu é um ataque contra o meu eu — ou de que o ato de eu me definir vai, de alguma forma, impedir ou atrasar seu processo de definição. [...] Esse tipo de atitude é um erro predominante entre povos oprimidos. Está embasado em uma falsa noção de que existe uma quantidade limitada e específica de liberdade que deve ser dividida entre nós, e os maiores e mais suculentos bocados de liberdade são espólios destinados ao vencedor ou ao mais forte.

Entre tantas coisas, Lorde (2019) auxilia em oferecer reflexões importantes para se pensar criticamente a respeito tanto dos atos de nomeação, ou autonegação, quanto aos processos de regulação social que neles incorrem. Principalmente, através das práticas / desejos / afetos / supostamente “normais”.

4.3 Problemas interseccionais: da teoria *queer* para teoria *queer* racial

Embora Judith Butler (2019c) não tenha se proposto em teorizar acerca dos problemas de gênero incluindo um ponto de vista interseccional, sugiro esta como uma importante ferramenta metodológica para a realização de análises teóricas e políticas. Isto porque sugere pontos de vista mais amplos. Assim, problemas de gêneros, sexualidades, raças, nacionalidades, por exemplo, podem ser abordados desde suas interconexões possíveis e desvelados na/pela presença de marcadores sociais não antes elaborados, ou considerados, como relevantes na teoria *queer*. Um motivo, entre tantos, para mencionar essa “falta” na proposta de Butler (2019), põe-se pela necessidade de questioná-la desde o ponto de vista da sua branquitude teórica e acadêmica, como já mencionado.

Grada Kilomba (2019, p. 80) apresenta que nas dinâmicas do racismo os *sujeitos* são tornados “incompletos” e isso pode ser entendido, em seus limites e possibilidades, a partir da prática de articulação da “ideia de superioridade [branca] e a certa ideia de [alguns] serem mais merecedores de certos direitos e privilégios”. Assim, sugiro uma reflexão possível, entre tantas, que evidencie que a teoria *queer* não poderia estar isenta da presença desse “olhar branco” que é tido como “completo” e sinônimo de “universal”. Isto, do ponto de vista afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020) representa um problema racial, político, teórico e acadêmico possível que pode ser convergido no sentido da assimilação, como já mencionado por Jaspir Puar (2013), ou marcado pela presença das “intelectualidades benevolentes do Primeiro Mundo”, conforme Gayatri Spivak (2010).

Em relação ao que foi dito acima, Judith Butler (2021, p. 76) inclusive já mencionou que: “[...] penso que uma parte demasiadamente grande do feminismo e da teoria *queer* partia de pressupostos brancos, nem sempre sabendo como assinalar essa realidade e se contrapor a ela”. Logo, revela-se a importância da carta redigida, direcionada e proposta por Angela Figueiredo (2015), a qual apresenta explicitamente que em termos de gênero e/ou raça, o Brasil sempre foi *queer*. Assim, estou apresentando tais provocações porque considero como relevante a contradição e a criação de novas linguagens possíveis (KILOMBA, 2019) para os problemas que estou sugerindo tratar neste trabalho. Ao contrário do que apresenta Butler em “A vida psíquica do poder” (2019d), o termo *queer* não costuma se referir a algo injurioso em que “posso resistir e me opor a ele, reformulando o poder que me constitui como o poder ao qual me oponho” (p.112). Este, desde o nosso cenário cultural, demonstra a sua utilização como termo anglófono e teórico-acadêmico, ou distorcido pejorativamente como “política

identitária” de uma identidade que não apresenta “inteligibilidade”⁸⁹ (BUTLER, 2019c). Isto permite apresentar um desfoque no *queer* e enfoque nos corpos que são “incompletos” (KILOMBA, 2019) como *sujeitos* privilegiados na teoria de Butler (2019c). Principalmente, as corporeidades negras e transvestigêneres, as quais podem ser entendidas diante da noção já apresentada de “ecologia” (GOMES, 2017), esta composta por identidades não-hegemônicas.

Assim, um giro possível para tratar de problemas interseccionais, pode ser observado a partir do Manifesto do Coletivo *Combahee River*, o qual consistiu em uma organização feminista negra e lésbica situada em Boston (EUA) e surgida no período de 1974 até 1980⁹⁰. Este tinha como uma das suas principais orientações a política ativa de uma luta contra as opressões de raça, gênero, sexualidade e classe. Segundo o coletivo (2019), a sua tarefa particular consistiria no desenvolvimento de análises e práticas integradas, as quais permitiriam enxergar que os principais sistemas de opressão estão interligados. Sugiro realizar essa menção para evidenciar, entre tantas coisas, a relevância desse olhar interligado das opressões no trabalho que estou propondo, o qual pode ser entendido a partir do interesse em desvelar os discursos cisgêneros e cis+sexistas (VERGUEIRO, 2015) e brancos a partir de episódios de transfobia.

Ademais, outro motivo, entre tantos, pelo qual destaco a relevância do Coletivo *Combahee* (2019) está expresso no seu comprometimento em denunciar as necessidades tanto de uma postura antirracista no movimento de mulheres brancas quanto uma postura antissexista diante dos homens negros e brancos. Assim como, vejo a importância de assumir ora uma postura antirracista na teoria *queer* branca de Judith Butler (2019c) ora uma postura anti-cis+sexista (VERGUEIRO, 2015) nos feminismos negros, as quais já evidenciei em alguns momentos ao longo do trabalho. Essa postura pode ser entendida como uma ênfase na nossa própria opressão, conforme apresenta:

Ao invés de trabalharmos para acabar com a opressão de outras pessoas, acreditamos que a política mais profunda e potencialmente radical vem diretamente de nossa própria identidade. Esse é um conceito particularmente repugnantemente perigoso, ameaçador e, portanto, revolucionário no caso das mulheres negras. (COMBAHEE RIVER et al., 2019, p. 200, grifos nossos).

⁸⁹ Vale mencionar que isso não representa uma impossibilidade de alguém se auto identificar como *queer*.

⁹⁰ “Contudo, tantas forças reacionárias quanto o racismo e o elitismo dentro do próprio movimento serviram para ofuscar nossa participação. Em 1973, feministas negras localizadas no interior de NY sentiram a necessidade de formar um grupo feminista negro separado. Disso, originou-se a Organização Nacional Feminista Negra.” (COMBAHEE RIVER, et al., 2019, p. 198)

Considerando o que foi dito, esta proposta apresentada pelo Coletivo *Combahee River* (2019) possibilita uma abordagem possível que leva em conta a simultaneidade dos marcadores sociais (raça, classe, gênero, entre outros) que nos atravessam e permite com que as opressões sejam lidas (ou se tornem inteligíveis no sentido butleriano) desde a posição da nossa própria identidade e corpo, pois todo mundo falar de algum lugar, como já mencionado a partir de Grada Kilomba (2019). Por isso, em seus limites e possibilidades, evidencio a “falta” de pensar problemas de gênero sem a nomeação acerca de quais *sujeitos* estamos tratando, ou se tais problemas perpassam de maneira homogênea todos os corpos. Em outras palavras, tal postura deixa de fora muitas pessoas, conforme o Coletivo supracitado menciona no contexto de uma análise o qual centraliza-se apenas em uma categoria social:

Como já dissemos, rejeitamos a posição do separatismo lésbico por não ser uma análise ou estratégia política viável. Ela deixa de fora muitas pessoas, particularmente homens negros, mulheres e crianças. *Temos uma grande quantidade de críticas e desprezo por como homens têm sido socializados nesta sociedade: o que apoiam, como agem e como oprimem. Todavia, não temos a noção equivocada de que é a virilidade por si mesma – ou seja, sua virilidade biológica – que os torna o que são. Como mulheres negras, consideramos qualquer tipo de determinismo biológico uma base particularmente perigosa e reacionária sobre a qual construir uma política. Devemos também questionar se o separatismo lésbico é uma análise e estratégia política adequada e progressista, mesmo para aquelas que o praticam, uma vez que rejeita completamente qualquer outra fonte de opressão que não seja a sexual, negando a concretude das categorias de classe e raça.* (COMBAHEE RIVER et al, 2019, p. 202, grifos nossos).

Assim, sugiro como possibilidade, entre tantas, considerar como suporte teórico e justificativa o que o Coletivo *Combahee* (2019) apresenta em suas análises interseccionais e interconectá-la com uma abordagem *queer*. Um passo para que isso seja possível, trata-se de questionar qualquer tipo de determinismo biológico e/ou socialização que apoia, atua e/ou oprime *os sujeitos* em normas binárias. Principalmente, partindo desde um ponto de vista não-hegemônico, que considere a *ecologia dos corpos e dos gostos estéticos* (GOMES, 2017). Isso se torna relevante para enfatizar e apresentar de antemão o posicionamento que assumo diante da presença de pseudoargumentos apoiados nos efeitos de “verdades biológicas” como pseudo-justificativas para inferiorizar pessoas transvestigêneres e/ou negras. Estas, vinda de pessoas cisgêneras e brancas⁹¹ na observação feita através das plataformas digitais (JACQUES, 2020) em formato de violências digitais.

⁹¹ Entre tantas coisas, é importante enfatizar que a utilização da “biologia” como pseudo-justificativas para contextos diversos, também, ocorre em situações envolvendo pessoas transvestigêneres. Como, por exemplo, ao dizer “*nasci trans, assim como você nasceu cis*”, entre outros. Contudo, entendo tal tomada como uma estratégia equivocada por estar motivada e distorcida como norma dominante cisgênera e cis+sexista. (VERGUEIRO, 2015)

Tal interconexão possível entre os feminismos negros, decoloniais e a teoria *queer* representada na figura de Judith Butler (2019c), possibilita uma abordagem mais adequada a que estou propondo neste trabalho. Vale ressaltar que apresento essa conexão como uma possibilidade, o qual permite e sugere dificuldades. Inclusive, essa forma de lidar com a opressão em múltiplas frentes implique com que se faça uma análise mais sistematizadas dos problemas que atingem corporeidades não-hegemônicas (GOMES, 2017). Logo, sugere a necessidade de um trabalho coletivo que envolvam *outros sujeitos* e com outras questões. Em relação a isso, o Coletivo *Combahee River* (2019, p. 202, grifos nossos) nomeia alguma delas:

Não estamos apenas tentando combater a opressão em uma frente ou mesmo em duas, ao contrário, abordamos toda uma gama de opressões. Não temos privilégios raciais, sexuais, heterossexuais ou de classe no qual podemos nos apoiar, nem temos acesso, por menor que seja, a recursos e poder que grupos possuidores de qualquer um desses tipos de privilégios têm.

Assim, baseando-me em tais argumentos e sugestões, concordo e apresento como possibilidade, entre tantas, questionar a “falta” de um ponto de vista interseccional em “Problemas de gênero” (2019c), a qual pode ser entendida como pressuposto fundamental para se tratar de “inteligibilidades de gêneros” (BUTLER, 2019c) e culturais desde a posição de um cenário afro-latino-americano, conforme já apresentou Lélia Gonzalez (2020). Logo, coloca-se como relevante falar sobre isso e tomar a teoria *queer* desde um ponto de vista racial possível.

No caso do Brasil, Gonzalez (2020, p. 76) já alertava acerca da abstração da categoria da “mulher” que exclui a categoria da “mulher negra”, por exemplo. Isso ocorre, segundo a autora, devido ao “lugar em que nos situamos” e ao “lugar de onde falaremos”, o primeiro constrói a nossa interpretação sobre um fenômeno (racismo e cis+sexismo, por exemplo) e o segundo o põe em outro. Entre tantas coisas, pode-se entender que articulação, ou não, de categorias possibilita, ou não, produzir *efeitos de sentido que podem ser violentos em nossos discursos*. Trata-se disso que penso e sugiro como reflexão possível acerca da abstração do *sujeito* da teoria *queer* no contexto do cenário cultural afro-latino-brasileiro (GONZALEZ, 2020) em que estamos. Lélia (2020) ainda apresenta motivos do porquê isso pode ocorrer, sendo alguns deles devido a presença dos efeitos do racismo, colonialismo e imperialismo articulados entre si no interior dos movimentos feministas⁹².

⁹² A fim de evitar confusão, vale mencionar que não se trata de um consenso considerar a teoria *queer* (em geral) como inserida no conjunto dos feminismos. Os motivos variam, para mencionar apenas um, pode-se dizer que

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos com que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo período, *o racismo se constituía a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)*, na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que *viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental*. Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (séculos XV-XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos ‘selvagens’. *Daí a ‘naturalidade’ com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se faz abater sobre esses povos. [...] Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas ‘verdadeira superioridade’ [...] Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências que denotam um tipo de esquecimento da questão racial*. Vamos dar um exemplo da definição de feminismo: ela se baseia na ‘resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas baseadas na experiência entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada’. *Seria suficiente substituir os termos ‘homens e mulheres’ por ‘brancos e negros’ (ou indígenas), respectivamente, para se tornar uma excelente definição de racismo. Exatamente porque tanto o sexismo quanto o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação*. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse ‘esquecimento’ por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como *racismo por omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista. (GONZALEZ, 2020, p. 129-130-141, grifos nossos).

Assim, fica evidente alguns dos motivos que podem ser relevantes na discussão proposta no trabalho e para sugerir, entre tantas coisas, uma significação possível ao “esquecimento” de categorias nos feminismos. Consequentemente, Caterina Rea e Izzie Amancio (2018) apresentam que os questionamentos evocados das ausências de tais marcadores sociais vão possibilitar um desdobramento na/da teoria *queer*⁹³, o qual pode ser nomeado de teoria *queer of color* (QOC), ou teoria *queer* racial. Esta, desvela-se como expressão de uma síntese entre a teoria *queer* (TQ) e o feminismo negro lésbico do Coletivo *Combahee River* (2019), já mencionado, bem como uma proposta possível de uma teoria crítica que consiste em discutir elementos de classe, gênero, religião, entre outros. Principalmente, desde um ponto de vista racial e não euro-norte-americano. Logo, em certa medida, apresenta-se como uma contraposição a teoria *queer* branca, ou hegemônica. Segundo Rea e Amancio (2018, p. 17):

há posições que se baseiam no “determinismo biológico” como pseudo-justificativa para excluir e segregar pessoas transvestigêneres das discussões feministas. Como o que estou apresentando não está de acordo com isso, inclusive, considero a teoria *queer* (em geral) como parte do conjunto supracitado, vale a breve nota explicativa. Principalmente, para mencionar que há disputas teóricas, acadêmicas, políticas e outras em relação a isso.

⁹³ Neste momento refere-se ao conjunto das teorias *queer* em geral — ou seja, não se refere apenas as proposições de Judith Butler (1956-), as quais busco propor um diálogo possível neste trabalho.

Reivindicando a radicalidade da tradição do *Combahee River Collective* e das autoras de *This Bridge called my Back*, a teoria QOC afirma as raízes comuns das opressões, e particularmente, a interdependência do racismo, do sexismo e do heterossexismo e, assim, a importância de construir estratégias simultâneas de lutas, enfrentando a complexidade dos regimes de opressão.

Portanto, a teoria *queer of color*, ou teoria *queer* racial, sucede à teoria *queer* de primeira onda. Em linhas gerais, a QOC formula uma crítica ao paradigma epistemológico da TQ, bem como aos *seus idealizadores* a partir de um viés político com inspiração do feminismo negro lésbico. Isso ocorre por meio da proposição de críticas à predominância da produção intelectual de acadêmicos brancos de classe média euro-norte-americana e o apagamento dos marcadores raciais, de classe e geopolíticos, por exemplo. Segundo Caterina Rea e Izzie Amancio (2018, p. 17-18):

O guarda-chuva da teoria *Queer of Color* perpassa as identidades étnico-raciais de quem nele se reconhece, e se define, mais precisamente, como uma opção política e teórica, que consiste no engajamento a uma leitura complexa e interseccional do gênero e das sexualidades, articulando-os com a crítica aos fenômenos da expansão capitalista neoliberal, dos novos imperialismos e da produção de hierarquias e privilégios em termos de raça, nacionalidade e classe no seio das comunidades LGBT, aos níveis nacional e global.

Considerando isto, pode-se dizer que a teoria *queer of color* tanto apresenta críticas paradigmáticas quanto propõe noções próprias, como, por exemplo, “homonormatividade”, “homonacionalismo” e “homotransnacionalismo”, para citar algumas. Respectivamente, a primeira diz respeito à *status* de *gays* e lésbicas, geralmente, brancos e de classe média que se assimilam à normatividade neoliberal capitalista; a segunda consiste nos interesses de *gays* e lésbicas brancos de classe média em defender e adentrar à cidadania como proposta por regimes nacionalistas e, por último, “homotransnacionalismo” coincide ao fenômeno anterior aplicado em escala mundial.

Tais noções quando estão articuladas às questões ausentes na teoria *queer* de primeira onda visam apresentar críticas, complexificar e conectar a outros problemas contemporâneos. Como, por exemplo, ao racismo contra povos não-brancos, não euro-norte-americanos e/ou pobres e/ou de contextos coloniais e/ou não-ocidentais. Isso ocorre no paradigma da teoria *queer* racial justamente porque *os sujeitos* que a constituem, participam de uma segunda onda de corpos que escaparam, ou foram *invisibilizados*, das conceituações hegemônicas (gêneros e sexualidades não-normativas) da primeira onda dos estudos *queer* brancos e ocidentais. Logo, trata-se de uma resposta e crítica envolvida com os marcadores sociais de raça/etnia, classe, nacionalidade, incluindo, gênero e sexualidade, entre outros.

Diante destas interconexões e posteriormente, desdobramentos possíveis, sugiro levantar alguns brevíssimos questionamentos, em seus limites e possibilidades, em relação a teoria *queer* branca de Judith Butler (2019c). O motivo para que isso seja feito pode ser considerado como já apresentado por meio das críticas ao monolítico problema de gênero. Assim, sugiro evidenciar como reflexão, entre tantas coisas, um questionamento acerca da falta de consideração da sua “intelectualidade benevolente do Primeiro Mundo” (SPIVAK, 2010) em expressar o *sujeito queer* como ideia de algo “universal”. Este, provoco, apresenta problemas quando visto desde este ponto de vista. Principalmente, porque para além das fronteiras estadunidenses (diria, também, europeias), a ideia do *queer* se sobrepõe como norma branca dos gêneros, o qual pode ser entendido pela subversão dos feminismos brancos.

Porém, isso não quer dizer que há a necessidade de seu descarte, pois expressa a sua relevância em categorias como a inteligibilidade cultural, performatividade de gêneros (BUTLER, 2019c), para citar algumas das quais utilizo neste trabalho. Por último, essas breves reflexões apresentam-se como possibilidade de desvelar problemas desde um ponto de vista crítico e ético, afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020) e anticolonial da violência (MOMBAÇA, 2016). Sobretudo, evidenciam como o conhecimento e a sua produção não são uma zona neutra, conforme menciona Grada Kilomba (2019).

5 CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA “SUBMETODOLOGIA”

*Por um método selvagem de construção bibliográfica, que coleciona rastros e teça redes de contrabando. Para que a teoria não se reduza aos circuitos acadêmicos com suas bibliotecas empoeiradas geridas por sistemas organizacionais mecanicistas.
Jota Mombaça, Rastros de uma submetodologia indisciplinada (2016)*

De antemão gostaria de justificar um dos motivos pelos quais optei por reservar um breve capítulo para a temática que envolve a abordagem etnográfica e suas eventuais correlações. Um dos primeiros motivos se coloca pelo intuito de evitar a perda de vista das demais técnicas de pesquisas que se interconectam no trabalho.

Assim, sugiro considerar e entender as plataformas digitais (JACQUES, 2020) tanto como parte vinculada de parte⁹⁴ da realidade contemporânea em que estamos quanto como um amplo tema inserido em campos de estudos diversos. Logo, possíveis de serem abordadas e viabilizadas por múltiplas frentes, o que sugiro se coloca desde ponto de vista possível da antropologia e sinalizo com consciência tais caminhos. Nessa direção, a minha proposta com este capítulo pode ser entendida como parte de uma “submetodologia”, a qual apresenta Jota Mombaça (2016, p. 345, grifos nossos):

Metodologias sub-normais, como as pronuncia Egaña. Sub, como no título do blog de Pedro. De subalterna. Por uma submetodologia. Que vasculhe indisciplinarmente às sombras e os subterrâneos da produção teórica, hackeando os tímpanos da escuta

⁹⁴ Segundo o CETIC (Centro Regional e Estudos para Desenvolvimento da Sociedade da Informação), 47 milhões de pessoas não possuem acesso a internet no Brasil. Sendo 35 milhões em áreas urbanas e 12 milhões em áreas rurais de pessoas desconectadas. Quando há tal possibilidade, o principal dispositivo para acesso as redes é o telefone celular (99%), um dado que predomina entre a população negra (preta 65% e parda 61%) quando comparada com a população branca (51%). Entre tantas coisas, vale refletir criticamente acerca das condições de desigualdades interseccionais existentes, também, no meio digital. Disponível em: <https://cetic.br/pt/noticia/tres-em-cada-quatro-brasileiros-ja-utilizam-a-internet-aponta-pesquisa-tic-domicilios-2019/>. Acesso em: 6 ago. 2021.

científica para fazer passar, por eles, ruídos até então ignorados; e privilegie autorias não-autorizadas, visibilizando contextos de disputas em torno das questões sobre quem e como falar. Submetodologias que não se furte às batalhas políticas em que se veja implicada e que não cesse de querer escapar, seja pela via do erro, da entropia ou por qualquer outra, dos condicionamentos a que está submetida a produção de conhecimento no marco das metodologias disciplinares.

Entre tantas coisas, uma submetodologia (MOMBAÇA, 2016) porque subalterna, ou ainda, *subalternizada* e em diálogo com as constantes problematizações e vias levantadas ao longo do trabalho e, neste capítulo, *como questionamento possível das metodologias disciplinares*. Estas, que recorrentemente impossibilitam o “exercício de amplificação do ruído, que atinge tanto as estratégias de pesquisa e escrita, quanto as de leitura, [não] suscitando outras formas de recepção, mais disponíveis ao desconhecido” (MOMBAÇA, 2016, p. 347).

Dito isso, optei por conduzir as temáticas do trabalho desde uma observação-participante *on-line*, tendo como foco realizar uma análise de redes sociais. Esta, consiste na técnica de pesquisa principal para os objetivos aqui delimitados, os quais podem ser entendidos como realizar uma análise das violências contra pessoas transvestigêneres e não brancas. Segundo Kozinets (2014, p. 53, grifos nossos):

Uma rede é composta de um conjunto de atores ligados por um conjunto de laços relacionais. Os atores, ou ‘nodos’, podem ser pessoas, equipes, organizações, ideias, mensagens ou outros conceitos. Os termos ‘vínculo’ e ‘relação’ podem ser usados de forma intercambiável para descrever a ligação entre atores. [...] Um grupo de pessoas concentradas por determinadas relações sociais, tais como parentesco, amizade, trabalho conjunto, hobby compartilhado ou interesse comum, ou inter-cambiando qualquer tipo de informação, pode ser considerado uma rede social.

Considerando que um grupo de pessoas conectadas por relações sociais pode ser entendido como rede-social (KOZINETTS, 2014), sugiro evidenciar, em seus limites e possibilidades, um entendimento possível acerca das violências *on-line* contra os grupos sociais supracitados, uma das preocupações consiste em destacar os *efeitos de sentidos* presentes em tais discursos. As redes sociais podem ser caracterizadas como no contexto da descentralização as relações interpessoais, a qual pode ser considerada como: “[...] uma das transformações marcantes da história da comunicação em mídias digitais. A facilidade em estabelecer comunicações entre grupos sociais faz parte dessas que eram uma das promessas da segunda geração da web.” (JACQUES, 2020, p. 40).

Assim, o espaço privilegiado para a realização da observação-participante foi a rede social do *Twitter*⁹⁵ brasileiro. Segundo Janderson Pereira Jacques (2020, p. 47), tal rede social é marcada por um processo de “brancura”, ou de monocultura do corpo como diria Nilma Lino Gomes (2017), desde a sua origem em 2006, o qual evidencia problemas, como, por exemplo, a falta de controle e proteção para casos de preconceitos. Logo, constituem os principais grupos de informações que eu quero estudar:

1. Significados da transfobia ou cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015)
2. Experiências transvestigêneres e não-brancas
3. Experiências transvestigêneres e não-brancas com a transfobia ou cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015)
4. Discursos transvestigêneres e não-brancas no imaginário cisgênero e branco (KILOMBA, 2016)

As relações com as violências no formato *on-line* podem se dar de vários modos, a partir das curtidas (*likes*), fotos, entre outros. Assim, sugiro evidenciar que há uma necessidade de um olhar contextual para com o campo. Bem como sugiro como relevante problematizar posições tradicionais que apenas consideram o contexto presencial como espaço legítimo de se realizar um trabalho de campo. Para isso, evidencio que o espaço *on-line* e as redes sociais permitem outros formatos de sociabilidades não menos importantes que no espaço *off-line*. Inclusive, tal binário estrito entre *on* / *off* está passível de discussão. Isto porque considero que o espaço de campo delimitado na internet está constantemente perfurado com relações e significações atrelados por formas de mediação da presença “física” — ou seja, comunidades e comunicações, violências e práticas culturais, entre outras. Sobre a internet, Jaques (2020, p. 39) apresenta:

A internet por sua vez, surge nos anos 1960 através de uma pesquisa encomendada pelo governo dos Estados Unidos a fim de estabelecer a comunicação entre militares norte-americanos durante a guerra fria contra a União Soviética. Mas, a revolução

⁹⁵ “Ao ingressar na web, os seus desenvolvedores *tinham por objetivo fazê-la servir como o ‘SMS da internet’*, com a exata limitação de caracteres de uma mensagem de celular. Mais de uma década desde a sua criação, a mídia social possui mais de 500 milhões de usuários, sendo que a maioria deles vem do seu país de origem [EUA], com 141 milhões de usuários. Ao longo dos anos, a plataforma passou por diversas transformações, contudo, sempre foi clara ao comunicar-se com seus usuários por intermédio da questão que gera todos os conteúdos publicados na plataforma: *‘What’s happening?’* [O que está acontecendo?] [...] O *Twitter* enquanto uma plataforma de mídia social *tornou-se em mais de uma década, uma das maiores empresas do segmento por gerar bilhões de dólares anualmente*, mas também por impactar significativamente o modo de compartilhar informação e reunir grupos sociais na contemporaneidade, essencialmente por fornecer coletividade através de suas funcionalidades.”. (JACQUES, 2020, p. 44-6, grifos nossos).

mundial provocada pela internet aconteceu de fato no fim dos anos 1980 com a World Wide Web (WWW). Os primeiros anos da rede foram estreitamente destinados a públicos restritos das áreas militares, políticas e acadêmicas para usos técnicos - na sua maioria branca. Ainda que sem atingir tão amplamente as massas, desde os anos 1990, a internet tornou-se parte da vida contemporânea.

Conforme o autor apresenta, isto pode ser considerado como no contexto de surgimento da internet em 1960. Esta, atualmente pode ser entendida como espaço por meio do qual se constituem desigualdades sociais, conforme Jacques (2020) mostra mais adiante em seu texto.

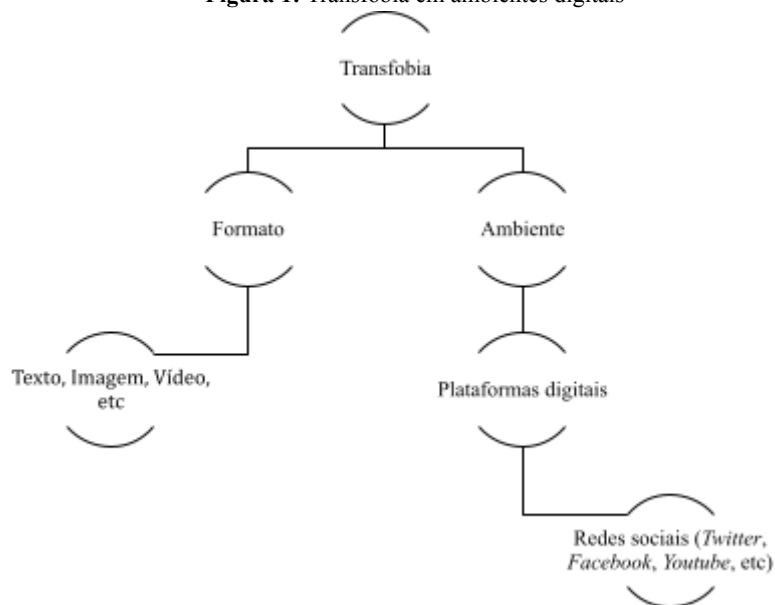
Para citar algumas abordagens que inspiram e influenciam a realização da pesquisa, menciono Donna Haraway (2000), a qual realizou uma “antropologia do ciborgue” ou a abordagem que Margaret Mead *et al* (1950; 1956; 1968) realizou acerca da emergência da cibernética no século XX. No trabalho, centralizo na proposta da realização de uma “antropologia do/no ciberespaço”, conforme Arturo Escobar (2016, p. 30), o qual questiona acerca de como distintas noções de comunidade, corpo, sujeito, identidade podem ser afetadas pelas/nas/com as tecnologias digitais. Refiro ao digital⁹⁶ no sentido atribuído pelo autor — ou seja, como um conjunto de regimes que formam a base daquilo que chamamos de “cibercultura”, o digital baseado na “incorporação da constatação que cada vez mais vivemos e nos constituímos em ambientes⁹⁷ tecnobioculturais estruturados por novas formas de tecnologia”.

Tal proposta que desenho e construo como espaço de campo digital (ESCOBAR, 2016) não se trata de um espaço privilegiado, trata-se de um espaço tanto de comunicações quanto de interações conflituosas, uma forma possível da presença de relações sociais mediadas através dos contextos tecnológicos. Ao mesmo tempo, considero como relevante evidenciar uma demanda pessoal e subjetiva que não se compromete com uma abordagem dos fenômenos em sua totalidade porque tem consciência da impossibilidade de produzir um conhecimento universal. Trata-se de um espaço, tempo e realidade específica que o incorpora e se apresenta no formato digital (ESCOBAR, 2016).

⁹⁶ A fim de evitar confusões, vale enfatizar que a noção isolada do “digital” está conectada as ideias de ambientes “tecnobioculturais” e de “ciberculturas” como proposto por Arturo Escobar (2016), enquanto a noção de “plataformas digitais” está conectada ao entendimento proposto por Janderson Pereira Jacques (2020). Assim, o trabalho de campo no ambiente digital (ESCOBAR, 2016) está inserido na ideia de plataformas digitais (JACQUES, 2020). Nesta, centralizo na rede social (KOZINETS, 2014) *Twitter* brasileiro, porém, não exclusivamente como já mencionado.

⁹⁷ Ressalta-se que a ideia de “ambiente tecnobiocultural” não confere nenhum tipo de determinismo tecnobiogeográfico.

Figura 1: Transfobia em ambientes digitais



Fonte: Elaboração nossa.

Para encontrar as violências nas plataformas digitais (JACQUES, 2020) pretendo usar individual, ou coletivamente algumas palavras chaves, para citar algumas: assassinatos; cisgeneridade; cissexismo; mortes; trans; transexuais; travestis; transfobia; raça; racismo; violências, entre outras, caso seja necessário destacar as experiências de diferentes maneiras.

Sugiro que seja importante ter essa perspectiva do/no/sobre o digital ao trabalhar com as violências digitais (ESCOBAR, 2016) porque não se trata de um acontecimento que está isolado no “mundo *off-line*”, trata-se do mesmo fenômeno em outro formato que extrapola tal pressuposto binário de *off-line* ou *on-line*, possibilitando maiores associações com as questões do trabalho. Logo, o sentido que uso para se referir ao “digital” como proposto por Arturo Escobar (2016) demonstra a sua eficácia possível, a qual pode ser lido como parte integrante do mundo material. Isso não significa que eu não tenha críticas quanto tal estrutura e infraestrutura da cibercultura (ESCOBAR, 2016).

Jacques (2020, p. 13-4, grifos nossos) apresenta algumas problemáticas envolvendo o contexto da internet e as plataformas digitais como, por exemplo, espaços embranquecidos⁹⁸ e desenvolvidos sob perspectivas eurocêntricas:

[...] Consequentemente, é plausível afirmar que mesmo com a ascensão da internet ao público durante o final dos anos 1990, a maior parte da população negra demorou

⁹⁸ “É por aí que dá pra gente entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais.” (GONZALEZ, 2020, p. 89).

mais alguns anos até ter acesso e estar adaptada à rede mundial de computadores. Portanto, por muitos anos o acesso à internet e as plataformas on-line foram *um espaço embranquecido, mas sobretudo, desenvolvidos sob perspectivas eurocêntricas*. O acesso à internet no Brasil por exemplo, segundo o Mapa da Exclusão Digital (NERI, 2003), *mesmo sob a igualdade de condições de renda e acesso à educação, as chances de um branco ter acesso à Internet são 167% maiores que as de um não-branco*. Entretanto, é possível enxergar o crescimento do acesso de pessoas não-brancas à internet desde os anos 2000.

Entre outros fatores políticos, econômicos e sociais, Jacques (2020) apresenta que isso tem envolvimento com o fato de que os países mais pobres são os que tem menos acesso as redes, como, por exemplo, no caso dos contextos não-europeus e não-brancos. Assim, ao longo do seu trabalho, o autor ainda argumenta que o desenvolvimento das tecnologias digitais está intimamente atrelado as visões europeias e da branquitude como centro⁹⁹. Neste, sugiro interconectar as visões cisnormativas (VERGUEIRO, 2015). Logo, isso sugere reflexões críticas que destaquem a relevância de um *olhar atento* desde um ponto de vista possível que leve em conta as políticas de proteção e a participação de outros grupos sociais nas plataformas digitais, como a negritude¹⁰⁰, como defende Jacques (2020) e as transvestigeneridades conforme sugiro.

5.1 Sobre a ética de pesquisa

Entendo como relevante mencionar que não pretendo produzir uma resposta universal, unívoca e/ou definitiva para a dimensão da transfobia, ou cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) no cenário cultural afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020). Principalmente, no contexto do *Twitter* brasileiro. O que sugiro se trata de evidenciar uma vantagem possível do uso das plataformas digitais (JACQUES, 2020) como espaço para a realização de um trabalho de campo, o qual se torna possível mediante o estabelecimento de conexões com outras técnicas de pesquisa, como, a análise do discurso (AD) e a interseccionalidade, para citar as que utilizo no trabalho. Destaco isto como relevante para possibilitar uma visão mais ampla das violências em contextos digitais (ESCOBAR, 2016), bem como para evidenciar outras questões que podem ser desenvolvidas, ou não.

⁹⁹ Dados do Mapa da Exclusão Digital (2003) relacionado ao gênero apenas se baseia por uma norma binária de gênero, mostrando que as mulheres apresentam uma maior inclusão digital em comparação aos homens. Um dos motivos que o estudo aponta para justificar se deve em razão do maior grau de escolaridade destas. Disponível em: <https://www.cps.fgv.br/cps/bd/MID/inicio.htm>. Acesso em: 25 maio 2021.

¹⁰⁰ Jacques (2020, p. 32) entende a negritude como um “processo de enxergar o negro enquanto algo belo”.

Ressalta-se que optei por registrar os comentários sem as identidades/nomes/pseudônimos e indicar o estudo do conteúdo e da temática, tendo em vista que isso envolve riscos. Isto porque o registro de tais informações não depende do objetivo ou do resultado do estudo. Nessa direção, a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD) de 2008 apresenta que:

Art. 4º Esta Lei não se aplica ao tratamento de dados pessoais:

I – realizado por pessoa natural para fins exclusivamente particulares e não econômicos;

II - realizado para fins exclusivamente:

a) jornalístico e artísticos; ou

~~b) acadêmicos, aplicando-se a esta hipótese os arts. 7º e 11 desta Lei;~~

~~b) acadêmicos; (Redação dada pela Medida Provisória nº 869, de 2018)~~

b) acadêmicos, aplicando-se a esta hipótese os arts. 7º e 11 desta Lei;

Entre tantas coisas, os artigos de número 7 e 11 da LGPD recomendam anonimização¹⁰¹ dos dados pessoais, conforme conduzi e menciono acima.

Assim, quero propor uma análise crítica, em seus limites e possibilidades, dos discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e brancos envolvidos na matriz de inteligibilidade cultural (BULTER, 2019c) afro-latino-americana (GONZALEZ, 2020). Para isso, delimito o espaço de campo como sendo as plataformas digitais (JACQUES, 2020) e em específico, a rede social *Twitter* no contexto brasileiro. Algumas técnicas de pesquisa já citadas como a interseccionalidade para desvelar os marcadores sociais e desigualdades estarão presentes a fim de contribuir para os objetivos propostos. Logo, quero evidenciar os sentidos e os significados discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e brancos mediante as plataformas digitais (JACQUES, 2020).

Tendo isso em vista, vale ainda mencionar que a forma possível como entendo os tuítes presentes nas plataformas digitais (JACQUES, 2020) pode ser visto como “texto”. Este, conectado aos mecanismos de expressão de linguagens¹⁰², as quais suas características textuais podem estar, ou não, no formato escrito como no papel, ou livro, por exemplo, entre outros formatos materiais e/ou imateriais. Logo, os tuítes como os entendo, podem ser lidos como produções textuais e discursivas por uma ecologia (GOMES, 2017) de *sujeitos*. Logo,

¹⁰¹ No capítulo II Do Tratamento de Dados Pessoais, Seção I Dos Requisitos para o Tratamento de Dados Pessoais, explicita-se: “[...] XI - anonimização: utilização de meios técnicos razoáveis e disponíveis no momento do tratamento, por meio dos quais um dado perde a possibilidade de associação, direta ou indireta, a um indivíduo.” (BRASIL, 2018).

¹⁰² A importância da linguagem já foi vista e justificada por meio de Grada Kilomba (2019, Lélia Gonzalez (2020), para citar algumas. O que estou propondo se trata de estender as suas observações ao campo delimitado da pesquisa no ambiente digital (ESCOBAR, 2016).

estabelecendo um elo, em seus limites e possibilidades, entre o campo digital (ESCOBAR, 2016) e as dinâmicas sociais da linguagem.

A proposta de realizar uma etnografia no campo digital confirma a sua viabilidade, mas não a sua *universalidade*. Sugiro que tal desafio esteja inserido de acordo com um entendimento ético a partir de Grada Kilomba (2019), o qual a autora sugere que realizar pesquisas centradas em *sujeitos*, especialmente, em posições desiguais, pode ocasionar na preocupação em não querer ser invadida tanto por fantasias tóxicas e sujas quanto por discursos do imaginário colonizador.

Ainda vale mencionar que o Brasil é um país signatário¹⁰³ dos Princípios de Yogyakarta (2006, p. 12-13), o qual refere-se a um documento que visa, ao menos teoricamente, a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Assim, sugiro como relevante para ética do trabalho, considerar tais princípios:

2 Direito à igualdade e a não-discriminação: [...] A discriminação com base na orientação sexual ou identidade gênero inclui qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na orientação sexual ou identidade de gênero que tenha o objetivo ou efeito de anular ou prejudicar a igualdade perante a lei ou proteção igual da lei, ou o reconhecimento, gozo ou exercício, em base igualitária, de todos os direitos humanos e das liberdades fundamentais. *A discriminação baseada na orientação sexual ou identidade de gênero pode ser, e comumente é, agravada por discriminação decorrente de outras circunstâncias, inclusive aquelas relacionadas ao gênero, raça, idade, religião, necessidades especiais, situação de saúde e status econômico.*

5 Direito à segurança pessoal: Toda pessoa, independente de sua orientação sexual ou identidade de gênero, tem o direito à segurança pessoal e proteção do Estado contra a violência ou dano corporal, infligido por funcionários governamentais ou qualquer indivíduo ou grupo. (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2006, p. 15, grifos nossos).

Em relação ao princípio 6 Direito à privacidade, o documento mostra explicitamente que:

Os Estados deverão: [...] f) Assegurar o direito de todas as pessoas poderem escolher, normalmente, quando, a quem e como revelar informações sobre sua orientação sexual ou identidade de gênero, e proteger todas as pessoas de revelações arbitrárias ou indesejadas, ou de ameaças de revelação dessas informações por outras pessoas. (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, p. 16, grifos nossos).

Uma vez que a pesquisa que realizo consiste em um trabalho, vale apresentar que:

Princípio 12 Direito ao trabalho: Toda pessoa tem o direito ao trabalho digno e produtivo, a condições de trabalho justas e favoráveis e à proteção contra o desemprego, *sem discriminação por motivo de orientação sexual ou identidade de gênero.* (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, p. 21, grifos nossos).

¹⁰³ Na época, o documento foi assinado por Sonia Onufer Córrea (Brasil): “Pesquisadora Associada da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Abia) e co-coordenadora do Observatório de Sexualidade e Política” (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2006, p. 38).

Princípio 19 Direito à liberdade de opinião e expressão: Toda pessoa tem o direito à liberdade de opinião e expressão, não importando sua orientação sexual ou identidade de gênero. Isto inclui a expressão de identidade ou autonomia pessoal através da fala, comportamento, vestimenta, características corporais, escolha de nome ou qualquer outro meio, assim como *a liberdade para buscar, receber e transmitir informação e idéias de todos os tipos, incluindo idéias relacionadas aos direitos humanos, orientação sexual e identidade de gênero, através de qualquer mídia, e independentemente das fronteiras nacionais.* (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, p. 27, grifos nossos).

Embora os Princípios de Yogyakarta (2006) não apresentem explicitamente, sugiro como relevante considerar que onde há “mídia de massa”, seja estendido para “plataformas digitais”, ou a ideia de “mídias digitais”, também. Isto porque há a necessidade de se refletir criticamente acerca de possibilidades voltadas ao combate a qualquer tipo de opressão e discriminação relacionada a identidade de gênero, sexualidade, raça/etnia, classe, nacionalidade e outras em ambientes digitais. Nas recomendações adicionais do documento se evidencia que:

o) A mídia de massa *evite o uso de estereótipos* em relação à orientação sexual e identidade de gênero e *promova a tolerância e aceitação* da diversidade da orientação sexual humana e da identidade de gênero, assim como *realize trabalho de conscientização* em torno desses temas. (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2006, p. 37, grifos nossos).

Tendo isso dito, vale ainda mencionar brevemente acerca do se refere, ou pode se referir e vir a ser referido como “Direitos Humanos”. Segundo Thula Rafaela de Oliveira Pires (2020, p. 302-303, grifos nossos):

Tratadas como desvios e não como demandas por respeito, as possibilidades de fissurar o padrão de *sujeito moderno* passam a representar a subversão da ordem, da harmonia social e dos valores que sustentam o *projeto de poder colonial*. E é isso mesmo. *Afirmar a humanidade do não europeu, das mulheres, dos negros e indígenas, dos não cristãos, dos que desafiam a sexualidade heteronormativa e das pessoas com deficiências é subverter a naturalização das estruturas de poder e dominação que foram violentamente construídas pelo exercício de poder colonial escravista que se impôs nas Américas.* A proposta de *universalização retórica* exercida pelos direitos humanos nos *mascarou e naturalizou relações sociais de dominação e opressão* servindo na melhor das hipóteses para purgar a culpa pela sistemática ofensa à integridade, identidade, cultura e memória do outro.

Entre tantas coisas, concordo com Pires (2020) justamente pela sua visão histórica crítica acerca do *sujeito* moderno que constrói a ideia tanto do “Direito” quanto do “Universal” e os dois juntos, como signo e não como significante, por exemplo. Estes, no presente-passado-presente¹⁰⁴ e quando vistos desde um ponto de vista subversivo dos “objetos

¹⁰⁴ Aqui utilizo a expressão dessa forma para remeter a ideia já mencionada da não-linearidade das lógicas do colonialismo (KILOMBA, 2019).

¹⁰⁵ não europeus”, torna possível a sua afirmação de lugar de *sujeito* e *humano*, não mais como diria Frantz Fanon (2008), uma posição falada de objeto “em meio a outros objetos”. Bem como, possibilita uma outra concepção possível de direitos humanos.

Corpos transvestigêneres e negros, ou não brancos questionam “a naturalização das estruturas de poder e dominação” (PIRES, 2020, p. 302) afro-latino-americanas (GONZALEZ, 2020) e sugiro que isso auxilia em evidenciar e conectar as violências transfóbicas, ou cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e brancas.

Assim, uma pesquisa como estou propondo que evidencia o ponto de vista opressor das relações, implica necessariamente na luta pela transformação e até abolição (MOMBAÇA, 2016) dessas relações. Estas, podem ser entendidas de acordo com Kilomba (2019, p. 153) como uma luta “para se identificar com o que se é, mas não como se é visto no mundo conceitual branco - uma ameaça”. Bem como, não ser vista como no mundo conceitual cisgênero e cis+sexista (VERGUEIRO, 2015), também. Tal forma de análise desde uma abordagem interseccional possível, permite transgredir inclusive as limitações presentes na proposta de Butler (2019) acerca da inteligibilidade monolítica do gênero e aspira assumir uma posição ética anticolonial (MOMBAÇA, 2016).

Como já visto acerca de Judith Butler em entrevista à Boitempo (2021), a teoria *queer* apresenta alguns pressupostos limitados e que estão em desenvolvimento, como em relação aos coletivos e escritos *queer of color* que teorizam a partir das abordagens interseccionais e antirracistas. Nessa direção, concordo com Grada Kilomba (2019, p. 89): “[...] decidir abstrair as experiências subjetivas [do racismo cotidiano] poderia ser problemático na medida em que resultaria em uma imposição da terminologia à experiência e da objetividade à subjetividade”.

Concomitantemente, uma posição pré-concebida da etnografia ligada ao trabalho de campo digital (ESCOBAR, 2016) como dissociada de experiências subjetivas dos *sujeitos* seria impor um conjunto de terminologias equivocadas e abstratas do que se considera como conhecimento “objetivo”. Logo, assumir antecipadamente uma abstração das subjetividades em redes sociais (KOZINETES, 2014) poderia reproduzir um silenciamento subordinado às terminologias e “objetividades universais”.

¹⁰⁵ Provoco: pois, não se considera/va a condição de *sujeitos* para os não europeus e outros. Embora, isto esteja e precisar ser mudado.

Grada Kilomba (2019, p. 89) continua: “Isso não produziria subjetividade, mas em vez disso reproduziria a forma dominante de produção de conhecimento”. Por esse motivo, optei conscientemente por evidenciar os sentidos e os significados discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e brancos mediante as plataformas digitais (JACQUES, 2020). Trata-se de uma criação possível de novas linguagens (KILOMBA, 2019) desde um ponto de vista descomprometido em produzir um conhecimento como efeito de autoridade universal.

Embora eu esteja enunciando desde um ponto de vista de uma pessoa não-cisgênera e não-branca escrevendo acerca das violências contra ao grupo a que pertenço, tenho a consciência e o comprometimento ético de que não represento a totalidade das pessoas transvestigêneres e não-brancas. Não tenho a intenção de fantasiar um discurso universal. Isto porque entendo que representar não abre caminho para o “reconhecimento”, trata-se de uma lógica colonial de falsa reciprocidade. Um *sujeito* que representa uma pluralidade pode correr o risco de se tornar um objeto e colocar em perda a capacidade singular de criar para si e para o mundo.

Assim, uma produção de um saber etnográfico comprometido com os atos de desfazer do colonialismo (KILOMBA, 2019) só pode surgir da decomposição de abordagens tradicionais da lógica dos pensamentos coloniais. *Inventar* uma etnografia de acordo com tais termos, ou tê-los como inspiração, implica em *nomear sem fixar* e a sugerir como um ato de resistência que coloca atenções em corpos que questionam as estruturas compulsórias.

Trata-se de uma abordagem possível que, entre tantas, sugere desfazer as normas pré-estabelecidas pelas teorias acadêmicas e práticas antropológicas coloniais. Saber que a escrita etnográfica e o trabalho de campo digital (ESCOBAR, 2016) são territórios em que os *sujeitos* se relacionam conflituosamente e que entre os corpos existem arranjos *outros* que estão marcados pelas dimensões de identidade de gênero, raça/etnia, classe, nacionalidade, entre outras, as quais, muitas vezes, já são por si mesmo assimétricas.

6 PESQUISA

“uma transexual na câmara de vereadores de SP, que vergonha meu Deus”

O enunciado em questão se refere a participação da vereadora eleita mais bem votada em 2020 no país para a Câmara Municipal de São Paulo, Erika Hilton, no programa Roda Viva (2021) na plataforma *YouTube*¹⁰⁶. O trecho permite destacar a transfobia conectada ao racismo a partir da violência on-line e interpretar os sentidos associados à participação da vereadora no programa a partir dos discursos cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) e brancos (KILOMBA, 2013). Consequentemente, identificar como a categoria de “identidade de gênero” conectada a “raça” estão presentes nas plataformas digitais (JACQUES, 2020). Para metodologia optei por realizar uma etnografia digital com observação-participante, focalizando nos discursos marcados pela transfobia e pelo racismo na plataforma acima referida. Para isto, escolhi por adaptar categorias para auxiliar na identificação dos discursos e no modo como a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e branquitude (GOMES, 2017) estabelecem significados à participação de vereadora no programa Roda Viva (2021).

Grada Kilomba (2019) propõe algumas categorias que auxiliam em pensar acerca do racismo cotidiano, tais como, “política da pele”, “racismo genderizado”, “segregação e contágio” e “políticas espaciais”, para citar algumas. Respectivamente, a primeira consiste na percepção de si no nível do imaginário branco através de imagens, ou terminologias, ou ainda línguas coloniais. A segunda noção já mencionada, refere-se a construções racistas que se baseiam em papéis de gênero e vice-versa; gênero com impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. A terceira consiste no desejo branco de controlar o corpo negro; medo branco de ser sujado por aquele corpo. Por último, políticas espaciais podem ser entendidas como fantasias sobre “raça” e “gênero e territorialidade.

Nestas acima citadas, onde Grada (2019) se refere ao imaginário e desejo branco, sugiro considerar que em tal lugar, também, está a cisgeneridade, que pode ser vista a partir do controle e “medo”/ “fobia” do corpo transvestigênera. Isto para representa um modo

¹⁰⁶ Plataforma de compartilhamento de vídeos com sede em San Bruno, Califórnia (EUA). A sua missão é “dar a todos uma voz e revelar o mundo. Acreditamos que todos têm o direito de expressar opiniões e que todo mundo se torna melhor quando ouvimos, compartilhamos e nos unimos por meio das nossas histórias. Nossos valores se baseiam direitos e liberdades que definem que somos. Liberdade de expressão. Direito à informação. Direito à oportunidade. Liberdade para pertencer.” (YOUTUBE, 2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/intl/pt-BR/about/>. Acesso em: 3 jun. 2021.

possível de pensar a transfobia conectado ao racismo neste discurso ligado a participação de Erika Hilton. Técnicas e abordagens como análise do discurso (AD) e semiótica¹⁰⁷ complementam as análises. Ressalta-se que optei por registrar os comentários sem as identidades/nomes/pseudônimos — ou seja, anonimizar e indicar o estudo do conteúdo e da temática on-line, isto porque a pesquisa envolve riscos. Sobretudo, o registro de tais informações não depende do objetivo ou do resultado do estudo.

I.

De acordo com Tarzicio Silva (2020, p. 122), o racismo on-line consiste em “um sistema de práticas contra pessoas racializadas que privilegiam e mantem o poder político, econômico e cultural para os brancos no espaço digital”. Tendo em vista tal noção, questiono acerca da possibilidade de a transfobia apresentar aspectos semelhantes que visam a predominância cisgênera no espaço digital, também. Assim, os comentários observados no *YouTube* que apresento abaixo mostram discursos e estabelecem sentidos culturais da transfobia brasileira atrelada ao racismo on-line no formato.

Comentário 1: esse é o nível político do brasil, ela/ele só fala de cor e sexo

Comentário 2: Não suporto mais esse afronazismo e negrocacia.. A branquitude precisa se unir de novo!

Comentário 3: uma transexual na câmara de vereadores de SP, que vergonha meu Deus

Comentário 4: as palavras dessa transexual parece um esgoto despejando em céu aberto

No comentário 1, “o nível político do brasil” está ligado ao fato de Erika Hilton “só fala de cor e sexo”, isto, por si já evidencia que há uma percepção branca e cisgênera através do discurso que sugere, entre tantas coisas, que tais elementos quando conectados, funcione como algo de menor importância, ou ainda, falar sobre “cor e sexo” como algo sendo irrelevante para o debate político e outros. Isto, no país que mais assassina pessoas trans e negras no mundo, incluindo o marcador de categoria racial, conforme mostram os dados da ANTRA (2021). Outro equívoco possível e presente em tal discurso pode ser observado desde o uso dos termos “cor” e “sexo”, os quais podem se referir e ser entendidos como “raça” e “gênero”.

¹⁰⁷ A semiótica pode ser entendida como estudo da construção do significado, do processo do signo e do significado da comunicação.

Assim como, o uso de ambos os pronomes “ela/ele” auxilia em desvelar uma das experiências de transfobia na cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), a qual pode ser entendida nesse caso como o desrespeito, ou a deturpação da identidade de gênero e ao uso correto dos pronomes da vereadora (ela/dela), informações possíveis de serem observadas logo na chamada do programa Roda Viva (2020).

No comentário 2, os termos “afronazismo” e “negrocacia” distorcem experiências históricas e políticas (nazismo) tanto para colocar e afirmar a ideia da “branquitude” (GOMES, 2017) quanto para a retomada de sua “união”, ambos presentes no discurso racista envolvendo a participação de Erika Hilton no programa supracitado. Para tensionar, pode-se dizer que tal discurso contribui para o desejo branco e cisgênero de controlar o corpo não-branco e não-cisgênero, evidenciando, entre tantas coisas, o “medo” / “fobia” daquele corpo.

No comentário 3, fica nítido que “uma transexual na câmara de vereadores de SP” expressa uma “vergonha”, inclusive, diante da figura de “Deus”. Entre tantas coisas, a presença de Erika Hilton pode evocar no sujeito do discurso uma fantasia de território, ou territorialidade (“câmara de vereadores de SP”) conectada a identidade de gênero e raça. Vale questionar acerca do que pode haver de “vergonhoso” na figura da vereadora eleita que tanto precisa ser reprimido.

No comentário 4, “as palavras” de Erika Hilton são associadas com “um esgoto despejando em céu aberto”, a fim de realizar uma interdiscursividade insubordinada, “as palavras” da vereadora que “só fala de cor e sexo” (Comentário 1) são percebidas como motivo de se ter “vergonha” (Comentário 3) e por isso, dão forma a ideia do “afronazismo” ou da “negrocacia” (Comentário 2), por exemplo. De volta no comentário 4, pode-se dizer que em tal discurso, fica evidente uma fantasia de sujeira e uma construção racista que se baseia na cisgeneridade como norma e vice-versa, resultando em sentidos diversos dos discursos transfóbicos e racistas.

II.

Nesta experiência, foi possível observar um entendimento da transfobia conectada ao racismo expresso on-line como um fenômeno social que está presente nas plataformas digitais. Ao apresentá-los, espera-se que tenha ficado visível uma relação entre a posição e as

formas pelas quais as questões de gênero e sexualidade, ou também, entendidas como *queer* relacionam-se com as questões de raça, uma separação comum em debates acadêmicos e políticos, conforme Grada Kilomba (2019). Sobretudo, ajuda populações racializadas e genderizadas a nomear dores e a engajar em estratégias anti-opressivas em ambientes digitais, as quais suas ofensivas não são violentas fisicamente, mas sutis e por vezes, paralisantes, como argumenta Tartzisio Silva (2020).

“O ideal para os de gênero variados seria um presídio só para eles”

Juliana Borges (2018) argumenta que marcadores sociais como: gênero, raça e classe são estruturas fundamentais para a realização da manutenção das desigualdades do sistema prisional, bem como são fatores decisivos para a situação das mulheres encarceradas. Entre tantas coisas, a pesquisadora aponta que a partir de uma leitura interseccional torna-se possível desvelar como a promoção das desigualdades baseadas na hierarquia racial estabelecem uma relação de dupla invisibilidade para a condição das mulheres negras, por exemplo. Principalmente, pela invisibilidade da prisão quanto pelo fato de serem mulheres. Tendo isso em vista, sugiro uma interpretação que também leve em conta o uso da categoria da “identidade de gênero” como relevante para o entendimento do contexto das unidades prisionais. Uma necessidade que está intimamente ligada com a invisibilidade para com a situação de pessoas trans e travestis. De antemão, assim como afirma a autora, concordo na importância de uma posição que considere a urgência do debate acerca do desencarceramento.

Assim, destaco abaixo o *tweet*¹⁰⁸, ou como me refiro: tuíte, do portal de notícias G1 (Rede Globo) como ponto de partida para iniciar uma breve discussão sobre o encarceramento e punitivismo relacionados às pessoas trans e travestis. Sobretudo, focalizando em uma análise crítica do discurso na rede social *Twitter*¹⁰⁹.

¹⁰⁸ “Mensagens instantâneas na sua plataforma por meio de textos, imagens ou vídeos.” (JACQUES, 2020, p. 58)

¹⁰⁹ Plataforma digital surgida em 2006 com o intuito de “*servir como o ‘SMS da internet’*, com a exata limitação de caracteres de uma mensagem de celular. Mais de uma década desde a sua criação, a mídia social possui mais de 500 milhões de usuários, sendo que a maioria deles vem do seu país de origem [EUA], com 141 milhões de usuários” (JACQUES, 2020, p. 44, grifos do autor). Atualmente, tem sido evidenciado a sua falta de controle e proteção para casos de preconceitos.

Figura 2: *Printscreen* de *tweet* desenvolvido pelo Portal G1



Fonte: @g1

A imagem apresenta o início das discussões na rede social. Nesta, realizei uma etnografia com análise do discurso (AD) em plataformas digitais. Especificamente, optei por realizar um trabalho de campo na rede social *Twitter* a partir da notícia do portal G1 (Rede Globo), o qual possibilitou a observação-participante (OP) dos tuítes relacionados às problemáticas. Logo, os tuítes constituem o foco de análise principal.

Embora seja possível realizar a OP tanto na rede social quanto no próprio endereço em que se encontra a notícia — ou seja, no portal do G1, fiz a escolha de localizar a discussão no *Twitter* como plataforma digital principal. O que motivou tal escolha foi a maior dinâmica das relações e das respostas (*reply*) possibilitadas a partir do tuíte.

Por último, foi elaborado um gráfico com o perfil das vítimas da violência contra pessoas trans brasileiras a partir da categoria: raça. A sua elaboração tem como base os dossiês disponibilizados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) entre os anos de 2017 até 2020. Um dos motivos para tal realização consiste em uma tentativa de propor uma discussão que evidencie a urgência de uma abordagem interseccional.

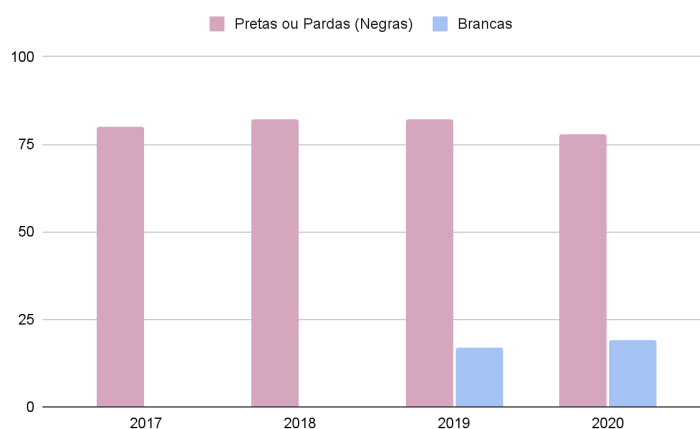
I.

Em “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano”, Grada Kilomba (2019) propõe a noção de “Racismo Genderizado”, o qual refere-se aos modos como visões racistas constroem o gênero e vice-versa, por exemplo, a partir de estereótipos e estigmas. Porém, tal

entendimento não sugere que a cisgeneridade constrói visões normativas sobre os gêneros, também. Algo que pretendo mostrar abaixo com o auxílio dos tuítes observados em uma rede social.

Para que isso seja possível, busco apoio no prefácio à edição brasileira de seu livro em que a autora questiona a importância de se perguntar o que significa uma identidade não existir em sua própria língua e proponho uma tensão na noção de “racismo genderizado” (KILOMBA, 2019) para além de uma visão binária. Pode a cisgeneridade construir visões racistas sobre as identidades de gênero? Pode o racismo construir visões cisgêneras sobre as identidades de gênero? Segundo os dados disponibilizados pela ANTRA nos anos de 2017 até 2020, o perfil racial das vítimas de violências transfóbicas no país corresponde em um grau mais acentuado para as pessoas negras. Entre outras coisas, isso torna possível dizer que o impacto da raça e do racismo é parte fundamental para compreender os modos como a cisgeneridade opera como norma atrelada à branquitude (GOMES, 2017) no contexto brasileiro.

Figura 3: Gráfico com perfil das vítimas por raça (2017 – 2020)



Fonte: Elaboração nossa com base nos dossiês de assassinatos da ANTRA (2018; 2019; 2020; 2021)

Levando em conta uma racialização das violências transfóbicas, um outro aspecto que permite conectar a cisnormatividade ao racismo encontra-se em fatores como as desigualdades sociais e econômicas. Segundo o relatório mais recente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), em 2020 cerca de 96% é o índice de possibilidade de uma pessoa trans branca e com leitura social cisgênera (passabilidade) ser contratada no mercado de emprego formal; 94% demonstra que o mercado de emprego

formal não está preparado e comprometido com a contratação de pessoas trans; 90% é a estimativa que indica a situação de mulheres trans e travestis que têm a prostituição como fonte primária ou complementar de renda, para citar alguns dados. Entre tantas coisas, importa saber que há uma relação aproximada entre as diferenças transformadas em desigualdades baseadas em hierarquias na realidade brasileira. Sobretudo, quando se compreende quais são as vulnerabilidades sociais, políticas, territoriais e de gênero que contribuem para o encarceramento, conforme aponta Juliana Borges (2018).

Nesse sentido, sugiro a identidade de gênero como uma categoria relevante para desvelar as seletividades do sistema de justiça criminal, como é possível de ser observado a partir do tuíte da notícia do portal G1 (Rede Globo) na sua rede social no *Twitter*. Os tuítes mapeados na plataforma digital e disponíveis abaixo mostram uma relação complexa entre punitivismo, encarceramento, racismo e transfobia em formato de violências on-line.

Tweet #1: Não é transfobia! Você se responsabiliza pelo que acontecer com mulheres biológicas?

Tweet #2: Tem documentário mostrando oa estupros. So uma mente doente nao percebe

Tweet #3: Brasil: o país onde criminosos escolhem

Tweet #4: Tenho uma ideia revolucionária e científica, borroso: faz um rápido teste de saliva, envia ao laboratório sob anonimato e... voilà!

Se der " masculino" manda para o presídio masculino.

Se der " feminino" manda para o presídio feminino.

Lembre-se da ciência.

Tweet #5: Esse povo tá ficando maluco. Querem mesmo que as mulheres sejam estupradas. 🤔🤔🤔🤔

Tweet #6: A pessoa comete um crime e ainda tem o direito de escolher.

Tweet #7: Em plena pandemia onde o foco total deveria ser a msm já que o presida não ajuda e os governadores menos ainda , a "suprema corte" decidindo assuntos bem relevantes pro momento

Tweet #8: E pode ficar mudando de ideia?

Hoje sou trans, hoje não sou mais, voltei a ser...

Pode trocar? Aceita devolução?

Tweet #9: O STF é um negacionista da Biologia básica, logo o STF que defende tanto a ciência.

Tweet #10: Vai para o fêmino, estupra as mulheres. Vai para o masculino, é estuprado.

O ideal para os de gênero variados seria um presídio só para eles.

Mas, tem investimento para isso??

Tweet #11: Boa sorte pra mulheres biológicas dentro do presídio. Ainda mais pras que dividirem cela com esses ai.

Tweet #12: Infelizmente o covid nao chegou nos lugares certos...

Uma visão sobre o encarceramento atrelado à transfobia e ao racismo pode ser lida no *Tweet #4* e *#9* quando se realiza uma associação entre “uma ideia revolucionária e científica” com um “teste de saliva [anônimo]” para relevar se a pessoa corresponde ao gênero

“masculino” ou “feminino” e encaminhá-la para o presídio de acordo com o resultado obtido ou ao STF como um “negacionista da Biologia básica”. Entre tantas coisas, tais discursos e tais associações equivocam-se relacionar características “masculinas” ou “femininas” com a biologia, pois trata-se de modos e leituras culturais de gêneros (BUTLER, 2019c). O mesmo ocorre com o *Tweet* #1 e #5 quando parte de um discurso de negação da “transfobia” em associação com algo que pode “acontecer com mulheres biológicas” ou ao querer que “as mulheres sejam estupradas” devido a realocação das mulheres trans e travestis para os presídios adequados.

Já no *Tweet* #10 está presente o seguinte enunciado: “Vai para o feminino, estupra as mulheres. Vai para o masculino, é estuprado”, assim como, são realizadas associações ao “ideal para os de gênero variados” com “presídio só para eles”. Esse discurso mostra uma visão sobre as identidades de gênero sob uma percepção cisgênera de como pessoas transvestigêneres¹¹⁰ são vistas na cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) e nas unidades prisionais, em específico — ou seja, como pessoas potencialmente estupradoras e a depender de sua identidade, como merecedora de um presídio próprio.

Se por um lado, os tuítes em formato de violências on-line mapeados na plataforma digital (JACQUES, 2020) auxiliam em mostrar como há visões cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) relacionados ao encarceramento. Por outro lado, desvela uma operação da transfobia pela cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) que se conecta ao “racismo institucional”, este último como entendido por Juliana Borges (2018, p. 112): “casado a expressão discriminatória e a violência racista do país se configura nessa necessidade de distinção e (...) inferiorização do outro que se pretende explorar e, também, exterminar”. Isso resulta em dizer que a ideologia racista brasileira pode influenciar uma visão punitivista da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) pelo modo como a cisgeneridade percebe as pessoas trans e travestis encarceradas.

No *Tweet* #7 é possível observar uma associação feita entre o momento de “plena pandemia” e “ajuda” com a “‘suprema corte’ decidindo assuntos bem relevantes pro momento” em relação a notícia veiculada pelo portal G1 (Rede Globo), sendo possível depreender que a decisão tomada pelo STF seja algo negativo.

¹¹⁰ Expressão criada por Indianare Siquiera e Erika Hilton. Termo guarda-chuva para designar toda e qualquer pessoa não-cisgênera (pessoa trans, travesti, não-binária, agênero, gênero fluido etc).

Segundo dados do Mapeamento Nacional das Pessoas LGBT Privadas de Liberdade (2020), 57,3% é o número que corresponde ao perfil racial de pessoas negras e LGBT nas prisões masculinas; 69,5% é o número correspondente ao perfil racial de pessoas negras e LGBT nas prisões femininas, bem como vale mencionar que o número de mulheres trans e travestis é maior nas prisões masculinas do que nas prisões femininas. A maior parte dos tipos criminais cometidos por mulheres trans e travestis é roubo (38,5%), tráfico (34,5%) e furto (15,4%), respectivamente. Nos gráficos apresentados no documento do Governo (2020), não há dados relacionados ou qualquer menção que associe mulheres trans e travestis ao tipo criminal do estupro.

Levando em consideração os dados acima expostos, fica evidente que a situação prisional destas pessoas perpassa necessariamente por questões sociais e econômicas ligadas a intersecção de identidade de gênero, raça e classe, entre outras. De acordo com Juliana Borges (2018), as injustiças do encarceramento estão ligadas com a negação dos direitos fundamentais e aponta para a necessidade de mudanças no sistema de justiça criminal.

Assim, o discurso presente no *Tweet* #12, por exemplo, ao associar a “infelicidade” com “covid” para dizer que este último “nao chegou nos lugares certos...” auxiliam em mostrar como os temas e as discussões aqui levantadas são promovidas em formato de violências on-line nas plataformas digitais (JACQUES, 2020). Sobretudo, desvelam as violências cisnormativas (VERGUEIRO, 2015) e racistas contra mulheres trans e travestis em sua interface com o punitivismo e o encarceramento, trata-se de uma situação que precisa ser modificada.

Judith Butler (2019a) sugere que há estruturas que valorizam a vida de diferentes modos. Como, por exemplo, os modos de vida encarcerados, que funcionam segundo uma capacidade de regulação e reprodução do corpo isolado, bem como pela dizimação da sua viabilidade. Outro exemplo possível seria destituir o “nome” de uma pessoa e substituir por um número, ou deixar de se dirigir a ela. Tais estruturas caracterizam o entendimento de “condição precária”, o qual refere-se a uma vida que não deve ser vivida com os outros e que, por vezes, é manipulada pelo próprio desejo de viver como sendo dispensável ou negligenciável.

Nesse sentido, Angela Davis (2019), assim como Juliana Borges (2018), argumenta que o gênero estrutura o sistema prisional, o que não significa dizer que tal marcação indique um par de oposição estrita entre “normalidade” e “marginalidade” para a situação

“masculina” ou “feminina” no interior dessas instituições, pois uma abordagem abolicionista da prisão implica em contestar tais oposições. Assim, Davis (2019) conclui que a punição estatal é influenciada profundamente pelo gênero, ao mesmo tempo que o reflete e consolida na estrutura da sociedade. Isso é relevante para compreender a situação das mulheres trans e travestis fora e dentro das unidades prisionais.

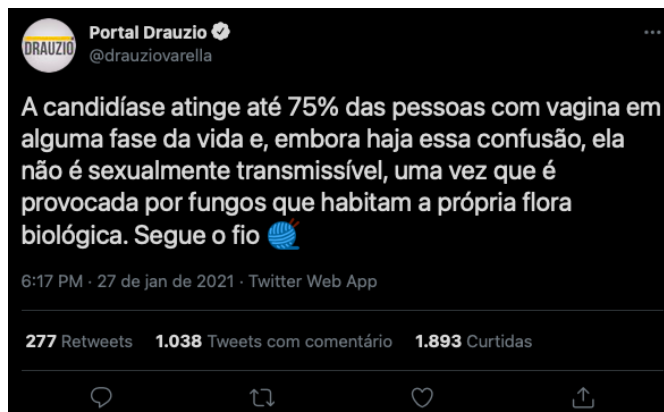
II.

Os modos de funcionamento da prisão servem para regular e reproduzir uma forma corporal isolada e uma vida passível de ser vivida (BUTLER, 2019a) de acordo com os modos estruturais do racismo e dos binarismos de gênero, como espera-se que tenha sido possível de observar a partir das análises dos tuítes mapeados. Logo, os casos de violência contra mulheres trans e travestis, em formato de violências on-line na plataforma digital (JACQUES, 2020) relacionados a notícia do portal G1 (Rede Globo), possibilitam evidenciar tais posições enunciativas como modos de promover discursos e práticas de que há vidas que não devem ser vividas (BUTLER, 2019a), pois devem ser dispensadas ou negligenciadas; uma abordagem abolicionista e interseccional da prisão aponta-se como uma alternativa para a resolução de tais problemas sociais e econômicos. Sobretudo, porque implica levar em conta os marcadores sociais (identidade de gênero, raça, classe, etc) em sua relação com a distribuição desigual da violência nas estruturas da sociedade brasileira.

“somos pessoas com vaginas’ que movimento repugnante!”

Os discursos abaixo podem ser interpretados sob um viés que leva em consideração mostrá-los a partir das normas e falhas da inteligibilidade cultural dos gêneros, como proposto por Judith Butler (2001). Assim, a posição política-epistemológica assumida neste texto procura sugerir uma interpretação possível de como as identidades de gênero são lidas pelas normas que orientam um governo específico de inteligibilidade. Em outras palavras, as normas de governo da cisgeneridade ou cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015) em sua relação com o tuíte do Portal Drauzio Varella (2021), que se segue abaixo, na rede social *Twitter*.

Figura 4: *Printscreen* de *tweet* desenvolvido pelo Portal Drauzio



Fonte: @drauziovarella

As transfobias em formato de violências on-line daí decorrentes, surgem a partir do uso do termo: “pessoas com vagina”, que associada às percepções cisgêneras e heteronormativas, revela-se como um uso supostamente ininteligível. Para fins explicativos, o uso de tal termo é para evitar a redução do “gênero” à “biologia”, ou anatomia. Ou seja, trata-se de um uso político do termo correspondendo à “identidade de gênero” de uma pessoa e está relacionada com a crítica da norma do sistema sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2019c).

I.

O foco das análises foram os tuítes observados a partir do acontecimento “pessoas com vagina” (2021). A observação-participante ocorreu através da própria postagem pelo perfil do Portal Drauzio Varella na rede social. Principalmente através do *Reply* e *Quote Tweets*, funções da plataforma que possibilitam responder ou citar um tuíte. Considerei focalizar em uma análise crítica dos discursos cisgêneros e identificar os sentidos e significantes associados ao acontecimento supracitado. Judith Butler (2001) propõe uma análise para argumentos hipotéticos relacionados ao “gênero” que consiste em não abordá-los sob uma pretensão fixa baseada seja em uma teoria da construção social ou em um essencialismo de gênero. Trata-se, portanto, dessa terceira via, a performativa (BUTLER, 2019d), que pretendo conduzir as análises.

II.

O termo “pessoas com vagina” remete e destaca que a não-conformidade com as categoria e papéis tanto de sexo quanto de gênero prescritos é uma realidade presente na experiência vivida de pessoas transvestigêneres e, especialmente, intersexuais. Isto permite afirmar que “pessoas com vagina” existem e não são necessariamente mulheres / fêmeas / femininas ou homens / machos / masculinos.

Em “A batalha por direitos das pessoas intersex em África”, Julius Kaggawa (2020, p. 37), por exemplo, define-se como uma pessoa intersexual que está situada em um “espaço indeterminado entre masculino e feminino”. A nomeação de tal espaço torna-se relevante porque é a partir dele que Kaggawa (2020) elabora como definições tradicionais de sexo e de gênero binários em África foram usadas tanto como barreiras quanto como uma agenda repressiva por pessoas com ideologias conservadoras. Principalmente para estigmatizar e excluir populações de gêneros não-conforme da sociedade através da negação dos direitos à saúde dessas populações, bem como à vida, em geral.

Assim, as relações e as análises que Kaggawa (2020) apresenta são fundamentais para mostrar que as ideias de como os gêneros “devem ser” estão atreladas a noção de inteligibilidade e, conseqüentemente, dialogam (ou não) com o que é considerado como “norma” ou “falha”. No caso, o que é considerado como falha estaria associada ao significante da não-conformidade aos papéis de sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2019c) enquanto a norma estaria associada ao significante das posições ideológicas conservadoras. Logo, o seu texto oferece argumentos para uma análise e reflexão crítica que está para além dele e sugere interpretações para pensar acerca da problemática relacionada ao termo supracitado.

O trabalho de campo no *Twitter* permitiu observar que a rede social oferece sustentação para mostrar como pessoas cisgêneras com ideologias conservadoras utilizam a plataforma digital (JACQUES, 2020) para negar duplamente direitos das populações de gêneros não-conformes. A primeira negação corresponde à saúde sexual e a segunda, corresponde às identidades e expressões de gênero, embora estejam interconectadas entre si. Nesse cenário de negação de direitos baseado na inteligibilidade da norma cisgênera, o que se torna urgente de ser ocultado (e revelado) primeiro: às identidades de gênero ou a saúde?

Abaixo apresento alguns discursos transfóbicos em formato de violências on-line mapeadas na rede social *Twitter*.

Tweet #1: Lá vem ele com a lacração, mas não me espanta, para quem fez aquela cena do abraço com "vítima da sociedade". "Né minha filha"?

Tweet #2: Está loucura esta cada dia se tornando mais real

Tweet #3: PESSOAS COM VAGINA

QUEM NEGA A CIÊNCIA MESMO?

É mulher o nome dotô, vcs gostando ou não.

Tweet #4: "Pessoas com vagina"... O politicamente correto nos impede até de chamar mulher de mulher hoje em dia...

Tudo é problematizado...

Tweet #5: Apagamento da mulher, numa postagem q pretende falar da saúde da mulher. Parabéns "progressismo" a misoginia de vocês agora é legitimada.

Tweet #6: Não desumanize as MULHERES. Merecemos respeito! Não somos meros pedaços de corpo.

Tweet #7: Q horror, vindo de um perdil médico q sabe muito bem q nenhuma mudança escrita, falada vai alterar nosso DNA. Somos mulheres Dr Drauzio. Não nos tire esse nome pois mta coisa está sendo tirada. Não seja NEGACIONISTA..NÃO NEGUE A CIÊNCIA

Tweet #8: Nojento ter que ler que agora "somos pessoas com vaginas" que movimento repugnante!

Judith Butler (2001) em *Doing Justice To Someone* propõe, em linhas gerais, uma leitura alegórica do caso de “John/Joan”¹¹¹ como um local de convergência dos debates entre intersexualidade e transexualidade e situa o corpo como ponto de referência da narrativa. Em outras palavras, tal alegoria ajuda a representar uma discussão intra-movimentos, que conecta pessoas tanto com genitais indeterminados quanto aquelas com atributos coercitivamente associados a ela. Principalmente auxilia em mostrar que há uma brutalidade na produção da submissão que visa transformar genitálias em versões mais coerentes ou normativas baseada na inteligibilidade de gênero. Tal como no *Tweet #8* mostra-se o uso do termo “pessoas com vagina” associada a significantes, como: “Nojento” e “movimento repugnante!”, por exemplo.

Já no *Tweet #5* são feitas associações como: “Apagamento da mulher, numa postagem q pretende falar da saúde da mulher”, por exemplo. Assim, foi possível identificar que os modos de perceber os gêneros não estão dissociados de um aparato de conhecimento aplicado

¹¹¹ “John é o pseudônimo de um homem que mora em Winnipeg e que nasceu com cromossomos XY. Quando ele tinha oito meses de idade, seu pênis foi acidentalmente queimado e amputado durante uma cirurgia. (...) Os seus pais concordaram com os médicos em remover os seus testículos e realizar exames preparatórios para uma cirurgia de vaginoplastia, porém, decidiram esperar até que Joan, nome recentemente atribuído à criança, crescesse para dar continuidade.” (BUTLER, 2001, p. 622-3, tradução nossa).

simultaneamente na pessoa e no corpo. Isso é possível de ser observado no *Tweet #6*, o uso do termo “pessoas com vagina” como significante supostamente ligado à “desumanização” e a “meros pedaços de corpo”. O *Tweet #7* que associa o termo ao significante “DNA” e ao “NEGACIONISMO”. Tais discursos podem ser lidos, conforme propõe Butler (2001), pois trata-se de aparatos entendidos não apenas como um atestado de violência que implementa as normas de gênero, mas que a institucionaliza como um poder de implementação, ou interpelação (BUTLER, 2019d). Neste caso, refiro-me ao poder de implementação da cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), mas não somente¹¹².

Ademais, o *Tweet #1* associa “pessoas com vagina” a ideia de “lactação”, bem como sustenta o seguinte discurso: “não me espanta, para quem fez aquela cena do abraço com ‘vítima da sociedade’. “Né minha filha’?”. Tal enunciado desvela e conecta, simultaneamente, a problemática da cisnormatividade ao racismo. O contexto a qual se refere está ligado à matéria do Fantástico (Rede Globo) sobre a rotina de mulheres trans em presídios de São Paulo em março de 2020. Especificamente, o *Tweet* supracitado remete ao encontro de Drauzio Varella com Suzy de Oliveira, uma travesti negra que cumpre pena em um presídio do país. Logo, fica evidente na discussão do trabalho os marcadores de identidade de gênero e raça, os quais conectados, promovem tanto a transfobia quanto o racismo em formato de violências on-line em plataformas digitais (JACQUES, 2020).

II.

As normas de governo da inteligibilidade (BUTLER, 2001) atestam e implementam aparatos de normatividade tanto de gênero quanto de raça como condições segundo as quais a humanidade de uma pessoa deve ser questionada ou afirmada. Apoiando-se, principalmente, em argumentos pseudo-biológicos e/ou “genitalistas” como base de suas pseudo-justificações. Inserido no contexto acima citado, as plataformas digitais (JACQUES, 2020) e o *Twitter*, em específico, assim como os *sujeitos* que as utilizam para promover violências on-line tornam isso evidente e contribuem significativamente para a negação dos direitos de saúde sexual de pessoas em não-conformidade com as categorias e papéis de sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2019c) prescritos. Principalmente, isto fica desvelado a partir

¹¹² Refiro-me a necessidade de um olhar ajustada a ideia da interseccionalidade: o entendimento possível de que a transfobia brasileira precisa estar relacionada com o impacto da raça e do racismo e outras categorias.

das associações enunciativas excludentes e conservadoras feitas nos discursos relacionados ao termo “pessoas com vagina” na rede social e possibilita identificar que há sentidos políticos, concretos e subversivos pertinentes ao seu uso. Em meio a tais relações repressivas, a sua utilização importa porque posiciona que o gênero de uma pessoa não deve ser pautado em seus órgãos genitais e consistiu em inteligibilidades para além do “sistema” binário.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Eu determino que termine aqui e agora
Eu determino que termine em mim, mas não acabe comigo
Determino que termine em nós e desate
E que amanhã, que amanhã possa ser diferente pra elas
Que tenham outros problemas e encontrem novas soluções
E que eu possa viver nelas, através delas e em suas memórias
Linn da Quebrada, Oração (2019)¹¹³*

De antemão, é fundamental mencionar que, no contexto de pandemia de COVID-19, as pessoas transvestigêneres, em geral, as travestis e mulheres transexuais trabalhadoras sexuais, em específico, estão enfrentando um aumento da precarização de suas vidas. Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais — ANTRA (2021), cerca de 94,8% da população trans sofreu algum tipo de violência em relação à sua identidade de gênero no contexto atual em que estamos. 58,6% declaram-se como pertencente ao grupo de risco para a COVID-19.

Tais dados quando conectados ao racismo estrutural (ALMEIDA, 2020) podem ser muito maiores. Se por um lado, o relatório da ANTRA (2021) ainda sugere que o ódio contra pessoas trans e travestis nas redes sociais impactam fora do ambiente digital, por outro lado, argumento que os impactos das violências em plataformas digitais expressam um *continuum* e não uma dicotomia. O impacto supostamente “fora” ou “dentro” expressam apenas formas sutis de realidades violentas. Como diria Audre Lorde (2019, p. 137): “A sobrevivência não é uma habilidade acadêmica”.

Tal citação permite uma reflexão crítica para o contexto histórico atual da pandemia em que estamos vivendo, assim como para reiterar que este trabalho não visa oferecer uma resposta universal e/ou definitiva para os problemas da transfobia e/ou do racismo presentes nas plataformas digitais (JACQUES, 2020). Ao contrário, escrevo na condição de uma pessoa que participa do grupo o qual as violências supracitadas são direcionadas, as interpretações podem e devem divergir. Reafirmar uma necessidade de ligar o pessoal ao subjetivo, principalmente, em contextos que envolvem a discussão sobre o conhecimento importa porque todo mundo fala de algum lugar, algo que aprendi com Grada Kilomba (2019).

¹¹³ QUEBRADA, L. Oração, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y5rY2N1XuLI>. Acesso em: 10 nov 2021.

Considerando os discursos transfóbicos, ou a cisnormativos (VERGUEIRO, 2015) observados ao longo deste período de seis meses de Iniciação Científica, foi possível observar que as plataformas digitais auxiliam em mostrar como alguns *sujeitos* nas redes sociais expressam violências em formatos on-line contra pessoas transvestigêneres e/ou negras. Principalmente, movimentando discursos cisgêneras e/ou brancas através de terminologias articuladas a construção de um imaginário invasor. Construções genderizadas e racistas interconectadas entre si, também, demonstram um impacto na formulação de categorias teóricas e políticas como: raça e identidade de gênero. Sobretudo, nas experiências com a transfobia e o racismo.

Isto confirma os dados da ANTRA (2021) que apresentam que os índices de violências e assassinatos contra as populações transvestigêneres agravam em uma média de 80% quando considerados em sua relação com a raça e o racismo. Sendo este um aspecto que considero fundamental para este trabalho.

Assim, a etnografia dos diversos discursos identifica que as violências nas redes sociais apresentam-se até em formato de controle e de desejo branco e/ou cisgênero, com o intuito de evitar a “sujeira” daquele corpo. Por outro lado, a ideia de “território, ou “territorialidade”, ou ainda, “espaço” articulado aos ambientes digitais (ESCOBAR, 2016) observados fornece outra categoria relevante nas análises críticas da transfobia somado a já enfatizada, categoria de raça e do racismo presentes nas plataformas digitais (JACQUES, 2020). Algo que evidencia como há uma presença e fortalecimento da supremacia cisgênera e branca no espaço digital.

Por último, as violências observadas através das plataformas digitais (JACQUES, 2020) mostram tanto como os discursos cisnormativos e/ou racistas estão presentes em ambientes digitais (ESCOBAR, 2016) quanto desvelam os *sujeitos* que as utilizam para promover violências contra pessoas transvestigêneres e negras brasileiras. Assim, os discursos apresentados foram uma tentativa de revelar tais desigualdades e opressões interconectadas; tanto a transfobia quanto o racismo — embora, geralmente, vistos separados em debates científicos, estão juntos e retroalimentam-se, como, nos contextos supracitados.

Frantz Fanon em *Racismo e Cultura* (2011) sugere uma diferença entre as “lutas de conquista” e “lutas de libertação”, sendo o que difere esta última da primeira é tanto a sua característica contestadora do fenômeno do racismo quanto prática insurrecional diante das “justificações” biológicas da inferiorização de alguns grupos humanos pelos grupos

supostamente superiores. Segundo Fanon (1951), isto se torna relevante para propor que o fim do racismo coincida com a sua incompreensão diante de tais “argumentos científicos” usados para a dominação, inferiorização e opressão (somado a isto está a escravização) dos grupos oprimidos, especialmente, do corpo do *sujeito negro*.

Considerando isto, sugiro arriscar a dizer que o fim da transfobia e da normalidade cisgênera e cis+sexista pode ser possível semelhantemente ao que propõe Fanon (1951) — ou seja, pela incompreensão das “justificativas” e “argumentos científicos” usados para a inferiorização dos corpos transvestigêneres. Para isso, destaco a importância de saber e poder admitir que estamos em uma cultura transfóbica, ou cisnormativa (VERGUEIRO, 2015) com características múltiplas e enfrentar lutas não pela conquista do ponto de vista colonial, mas pelo ponto de vista da libertação de tais hierarquias usadas justamente para nos falar como “objetos”, ou *infans* como diria Lélia Gonzalez (2020) e não como “*sujeitos*” humanos.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24327358>. Acesso em: 01/05/2020..
- ARAÚJO, C. A. **A transfobia é um vício branco**. Blogueiras Negras, 31 jan. 2018. Pedagogia da Travestilidade. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/transfobia-e-um-vicio-branco/>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR. Quinta pesquisa nacional de perfil socioeconômico e cultural dos(as) graduandos(as) das IFES. Brasília, DF: FONAPRACE, 2019. Disponível em: <https://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2019/05/V-Pesquisa-Nacional-de-Perfil-Socio-economico-e-Cultural-dos-as-Graduandos-as-das-IFES-2018.pdf>. Acesso em: 07 mai. 2021.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3aancia-contrapessoas-trans-em-2019.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2021**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. **Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2017**. Brasília, DF: Distrito Drag, ANTRA, IBTE, 2018. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. **Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018**. Brasília, DF: Distrito Drag, ANTRA, IBTE, 2018. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

BENTO, B. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/197>. Acesso em: 13 fev. 2020.

BOLDRINI, A. Universitários trans são mais negros, mais pobres e mais engajados, mostra pesquisa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 de fev. 2021. Caderno Cotidiano. Desigualdade. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/02/universitarios-trans-sao-mais-negros-mais-pobres-e-mais-engajados-mostra-pesquisa.shtml>. Acesso em: 7 maio 2021.

BORGES, J. **O que é encarceramento em massa?**. Belo Horizonte. Letramento: Justificando, 2018.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2020.

BRASIL. Lei no. 13.709, de 14 de agosto de 2018. Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/113709.htm. Acesso em: 27 maio 2021.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. LGBT nas prisões do Brasil: diagnósticos dos procedimentos institucionais e experiências de encarceramento. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/todas-as-noticias/2020-2/fevereiro/TratamentopenaldepessoasLGBT.pdf>. Acesso em 9 nov. 2021.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens; Revisão técnica de Carla Rodrigues. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, J. **Corpos que importam**. Tradução de Veronica Daminelli, Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019b.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c.

BUTLER, J. A consciência nos torna a todos sujeitos: a sujeição em Althusser. In: BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2019d. p. 113-140.

BUTLER, J. Feminismo, teoria crítica e pós-estruturalismo: entrevista à Revista da Boitempo. In: KOLLONTAI, A. et. al. **Introdução ao pensamento feminista negro**: por um feminismo para os 99% . São Paulo: Boitempo, 2021. p. 73-77.

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 21, p. 219-260, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a10.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2020.

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

COMBAHEE RIVER, C.; PEREIRA, S.; GOMES, L. S. Manifesto do Coletivo Combahee River. **Plural**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/159864>. Acesso em: 6 maio 2020.

CRENSHAW, K. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. 2012.

Disponível em:

<https://nosp.unb.br/popnegra/index.php/biblioteca/2-genero-raca-e-saude/5-a-interseccionalidade-na-discriminacao-de-raca-e-genero>. Acesso em: 15 mar. 2020

DAVIS, A. **Estarão as prisões obsoletas?**. Tradução de Marina Vargas 4ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

DE LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. *In*: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. Disponível em: <http://marcoareliosc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2020.

DUNKER, C. al. **Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas**. 2. ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2017.

ESCOBAR, A. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. *In*: SEGATA, J. E.; RIFFIOTIS, T. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília, DF: ABA Publicações, 2016. p. 21-66.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. Racismo e cultura. *In*: SANCHES, M. R. (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Portugal: Edições 70, 2011.

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata a Judith Butler. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 3, p.152-169, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14261>. Acesso em: 9 set. 2020.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: SILVA, T. T. (ed.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica, 2000. p. 18-33.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

JACQUES, J. P. **Pessoas negras seguindo pessoas negras**: identidade on-line a partir de uma análise etnográfica no *black twitter* brasileiro. 105 f. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Comunicação Social) - Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2020.

KAGGAWA, J. A batalha por direitos das pessoas intersex em África. *In*: **Traduzindo a África Queer II - Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos**. Salvador: Editora Devires, 2020.

KILOMBA, G. **Branco não é uma cor**. Tradução de entrevista com Grada Kilomba conduzida por Stefanie Hirsbrunner do African Times em 2013. Disponível em: <http://www.pretaenerd.com.br/2015/11/traducao-branco-nao-e-uma-cor.html>. Acesso em: 8 fev. 2020.

KILOMBA, G. **Descolonizando o conhecimento**: uma palestra-performance de Grada Kilomba. Tradução de Jéssica Oliveira. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2016. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2018/05/kilomba-grada-ensinando-a-transgredir.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

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

KOZINETS, R. V. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Tradução Daniel Bueno. Porto Alegre: Penso, 2014.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998.

LACERDA, P.; PARREIRAS, C. **Paul Preciado**: sobre nomeação. Campo, um podcast de antropologia, fev. 2021. Disponível em: <https://www.podcastdeantropologia.com.br/post/ep-2-2-paul-preciado>. Acesso em: 19 maio 2021.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LORDE, A. **Sou sua irmã**. Traduzido por Stephanie Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MARX, J. Negociando a (in)visibilidade homossexual. *In: Traduzindo a África Queer II - Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Editora Devires, 2020.

MATEBINI, Z.; PEREIRA, J. Prefácio. *In: Traduzindo a África Queer II - Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Editora Devires, 2020.

MEAD, M. Cybernetics of cybernetics. *In: FOERSTER, H. (ed.). Purposive systems*. New York: Spartan Books, 1968. p. 1-11.

MEAD, M.; FOERSTER, H. (ed.). *Cybernetics*. New York: Josiah Macy, Jr., Foundation, 1950-56. 5 v.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 15 mar. 2020.

MOMBAÇA, J. **Pode um cu mestiço falar?** 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 15 jan. 2020.

MOMBAÇA, J. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 28, set. 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/view/25925>. Acesso em: 4 jun. 2020.

MOMBAÇA, J. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. *In: CADERNOS do grupo de pesquisa Oficina de Imaginação Política*. Publicação comissionada pela 32ª Bienal de São Paulo. São Paulo: Incerteza Viva, 2016. p. 3-15.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

OLIVEIRA, M. R. G. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação. **Periódicus**, Salvador, n. 9, v. 1, maio/out. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/25762>. Acesso em: 19 mar. 2020.

NYANZI, S. Tornando queer a África queer. *In: REA, C. (org.). In: Traduzindo a África Queer II - Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Editora Devires, 2020.

PIRES, T. R. O. Por uma concepção amefricana de direitos humanos. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.

PRECIADO, P. **Intervenção na 49 Jornada da escola da causa Freudiana** (17/11/19).

Disponível em:

<http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-preciado-intervencao-na-49.html>. Acesso em: 17 dez. 2020.

PRECIADO, P. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

PRECIADO, P. Multidões *queer*: notas para uma política dos anormais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 312, jan./abr. 2011. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000100002. Acesso em: 30 abr. 2021.

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA. **Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero**. 2006. Disponível em:

http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf. Acesso em: 27 maio 2021.

PUAR, J. “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 343-370, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/download/2171/1331>. Acesso em: 20 out. 2020.

REA, C. A.; AMANCIO, I. M. S. Descolonizar a sexualidade: teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332018000200507&script=sci_abstract&tlng=pt.

RODOVALHO, A. M. O cis pelo trans. **Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, jan./abr. 2017. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 1 fev. 2020.

RUBIN, G. Pensando o sexo. *In*: RUBIN, G. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 63-128.

SANTOS, M. Relações espaçotemporais no mundo subdesenvolvido. 1976. *In*: MOURA, S. (org.). **Panorama do Sul: leituras: perspectivas para outras geografias do pensamento**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo; Associação Cultural Videobrasil, 2015. p. 17-23.

SILVA, R. Descolonizar o olhar fotográfico. *In*: ROCHA, S. M. (org.). **Caderno de Resumos e Programação: Seminário Interinstitucional por dentro e para além dos museus: arte, educação e patrimônio**. Fortaleza: Museu de Arte da UFC; Museu da Fotografia Fortaleza, 2019. p. 15.

SILVA, T. **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos.** Tradução Vinícius Silva. LiteraRUA, São Paulo, 2020.

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

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 244 f. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015.