UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Faculdade de Ciências e Letras – Campus de Assis

HUGO HIGINO PEREZ DE ANDRADE

MEMÓRIAS DE INFÂNCIAS EM NARRATIVAS DISSIDENTES DO SISTEMA SEXO/GÊNERO: cartografando modos de existências na cidade de Jauru - Mato Grosso.

Assis
2026

HUGO HIGINO PEREZ DE ANDRADE

MEMÓRIAS DE INFÂNCIAS EM NARRATIVAS DISSIDENTES DO SISTEMA SEXO/GÊNERO: cartografando modos de existências na cidade de Jauru - Mato Grosso.

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Lemos Souza

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo nº 2022/01020-4)

Assis
2026

A553m

Andrade, Hugo Higino Perez de
Memórias de infâncias em narrativas dissidentes do sistema sexo/gênero : cartografando modos de existências na cidade de Jauru - Mato Grosso. / Hugo Higino Perez de Andrade. -- Assis, 2026
205 f.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientadora: Leonardo Lemos de Souza

1. Infâncias dissidentes. 2. Cisheteronormatividade. 3. Colonialidade. 4. Processos de subjetivação. 5. Micropolíticas do desejo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

IMPACTO SOCIAL DESTA PESQUISA

A pesquisa revela como a colonialidade e a cisheteronormatividade moldam e ferem infâncias dissidentes, oferecendo ferramentas teórico-metodológicas que permitem desnaturalizar essas violências e afirmar políticas do desejo capazes de produzir mundos mais habitáveis para crianças LGBTI+.

SOCIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

The research examines how coloniality and cisheteronormativity shape and harm dissident childhoods; moreover, it offers theoretical-methodological tools that enable the denaturalization of these forms of violence and, consequently, the affirmation of politics of desire capable of producing more livable worlds for LGBTI+ children.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE HUGO HIGINO PEREZ DE ANDRADE, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 17 de dezembro de 2025, às 10h, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de HUGO HIGINO PEREZ DE ANDRADE, intitulada **MEMÓRIAS DE INFÂNCIAS EM NARRATIVAS DISSIDENTES DO SISTEMA SEXO/GÊNERO: cartografando modos de existências na cidade de Jauru - Mato Grosso**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. LEONARDO LEMOS DE SOUZA (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Prof. Dr. WILIAM SIQUEIRA PERES (Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Prof(a). Dr(a). RAQUEL PEREIRA GONÇALVES (Participação Virtual) do(a) Universidade Federal de Rondonópolis, Profa. Dra. FLÁVIA CRISTINA SILVEIRA LEMOS (Participação Virtual) do(a) Universidade Federal do Pará (UFPA), Profa. Dra. AMANA ROCHA MATTOS (Participação Virtual) do(a) Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Após a exposição pelo doutorando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: APROVADO . Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

gov.br Documento assinado digitalmente
LEONARDO LEMOS DE SOUZA
Data: 17/12/2025 13:20:49-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. LEONARDO LEMOS DE SOUZA

Para minha mãe.

Sua partida abrupta abriu uma ferida irreparável — e é a partir dela que escrevo. Que esta tese honre sua força e transforme o luto em mundo, o sofrimento em política, e o amor em uma linha de fuga que me acompanhará pela vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus guias e orixás, que, até aqui, têm me sustentado, aberto caminhos e abençoado meus dias.

À minha mãe, Solange, *in memoriam*, vítima da pandemia, por ter me incentivado a estudar, a me arriscar e a fazer do conhecimento a minha possibilidade de transformar a dor em vida.

Ao meu irmão Rodrigo, por todo o apoio oferecido em meio às crises e ao sofrimento psíquico. Sua presença foi fundamental para que eu não desistisse.

Agradeço ao meu orientador, Leonardo Lemos de Souza, amigo e companheiro de pesquisa. Obrigado pelo cuidado, pela generosa acolhida e pela orientação perspicaz. Mesmo nos momentos de dúvida, você apostou em mim com generosidade.

Às amigas Larissa e Adriana: a primeira, pelo apoio emocional nos momentos mais difíceis da execução do projeto; a segunda, por não soltar minha mão quando a realidade se rompeu e eu me perdi entre ilusões e fantasmas.

Aos colegas do grupo de pesquisa, na figura de Rômulo e Davi, parceiros de escrita, gentis e prestativos e, sobretudo, implicados na produção de conhecimento socialmente relevante.

Aos colegas de turma da Pós-Graduação, na figura de Anny, amiga que partilha comigo a mesma origem na graduação em Psicologia pela UFMT.

Aos professores da Pós-Graduação, na figura do Prof. Dr. Silvio Yasui, por nos proporcionar uma formação singular, marcada pela experiência e pelo engajamento na luta por uma sociedade melhor.

Aos integrantes da Banca Examinadora, na figura da Prof.ª Dr.ª Raquel, minha orientadora de mestrado e parceira de publicações, e do Prof. Dr. Willian, com quem tive aulas e a oportunidade de escrever textos fundamentais para esta tese. As contribuições da banca foram decisivas para que este trabalho alcançasse sua melhor versão possível.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – UNESP /Assis pelo apoio institucional, e todo suporte no processo de realização da pesquisa.

À FAPESP, processo nº 2022/01020-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

A Ricardo e Walter, que se dispuseram a compor esta pesquisa por meio de suas histórias e trajetórias. A contribuição de vocês foi fundamental para uma produção intelectual localizada, implicada e, acima de tudo, eticamente responsável.

“Que as sombras que me fizeram sobreviver se aproximem.
Chamem meu nome como quem chama um ferido de volta.
Protejam este corpo, que aprendeu cedo
que viver é desobedecer em silêncio.
Que cada cicatriz se levante como sentinela.
Que cada lembrança dolente vigie meus passos.
Que a violência que me atravessou
Não se torne museu —
seja faca afiada de pensamento.
Eu invoco as vozes que o mundo quis matar:
as que tremem,
as que rangem,
as que falam desde o subterrâneo da alma.
Que elas me acompanhem quando a teoria me falhar,
quando a razão se encolher,
quando a norma tentar me apagar de novo.
Que o desejo que me move, indomável,
não permita que eu me acomode.
Que eu fuja quando precisar fugir,
que eu lute quando não houver saída,
que eu renasça mesmo contra o impossível.
Que eu caminhe na escuridão com a ousadia dos que sabem
que só quem já foi ferido
pode enxergar o que se esconde entre mundos.
E que, quando tentarem me calar,
minha língua *mestiza* volte mais forte,
mais áspera,
mais perigosa.
Pois eu sou feito de restos insurgentes,
e no **fundo da noite**
— onde nada deveria sobreviver —
escolho continuar”.
“Restos Insurgentes” – Hugo Andrade

RESUMO

A tese investiga como a colonialidade e a cisheteronormatividade estruturam as políticas de produção de subjetividades nas infâncias, especialmente nas trajetórias de crianças que, posteriormente, se reconhecem como LGBTI+. Analisa-se como o regime colonial-capitalístico molda percepções, afetos, sentidos e formas de existir, capturando o desejo desde cedo e orientando-o para a manutenção das normas vigentes. A infância é examinada não apenas como uma etapa biográfica, mas como um estado vital atravessado pela inexperiência, pelo assombro e pela potência inventiva, estado esse progressivamente silenciado por dispositivos sociais voltados à formação de sujeitos ajustados ao ideal moderno de humanidade. A pesquisa adota a cartografia como método e constrói uma perspectiva fronteiriça e implicada, desde a proposição de *conciencia mestiza*, a qual implica em um entendimento da produção de subjetividade e de inteligibilidade no choque/entrecruzamento cultural, linguístico e político, articulando dimensões autobiográficas por meio da análise de autohistórias produzidas por três homens gays que viveram suas infâncias em um pequeno município do interior matogrossense na década de 1990. A partir desses relatos, reconstrói-se o mapeamento dos fluxos de desejo, das violências cotidianas, dos processos de retração e afirmação, bem como das forças de captura e das linhas de fuga. Demonstra-se como família, escola, igreja e comunidade operam como dispositivos que reforçam a cisheteronormatividade, disciplinam performances de gênero e organizam expectativas de futuro, produzindo vergonha, culpa e silenciamento como elementos centrais da experiência. A análise evidencia que cada trajetória comporta singularidades moduladas por raça, classe, religião, território e redes de apoio, o que inviabiliza a noção de uma narrativa universal de "infância gay". Ainda assim, identificam-se padrões recorrentes, tais como o silenciamento, o retraimento do desejo, a persistente sensação de inadequação e a presença de pedagogias morais que associam a dissidência à falha, ao pecado ou ao desvio. Paralelamente, o estudo revela a existência de linhas de fuga que possibilitam a construção de territórios próprios de sobrevivência — como amizades, espaços de expressão artística ou percursos intelectuais — capazes de reativar o desejo e engendrar outras formas de viver. A tese sustenta, por fim, que o desejo atua como força produtiva e que, mesmo sob captura, insiste em criar. Evidencia-se que a violência não esgota a vida, uma vez que processos de resistência emergem no confronto entre formas herdadas e forças que demandam passagem. Afirma-se, assim, que a infância dissidente, embora marcada pela ferida colonial, produz invenções, deslocamentos e mundos possíveis. O trabalho propõe que políticas de cuidado, educação e pesquisa passem a reconhecer a infância como potência, e não como problema a ser corrigido, defendendo que as experiências das infâncias dissidentes constituem saberes situados capazes de orientar práticas que rompam com a naturalização da cisheteronormatividade e ampliem as condições de vida de crianças que escapam da norma.

Palavras-chave: infâncias dissidentes; cisheteronormatividade; colonialidade; processos de subjetivação; micropolíticas do desejo.

ABSTRACT

The thesis investigates how coloniality and cisheteronormativity structure the politics of subjectivation in childhood, especially along the trajectories of children who later come to recognize themselves as LGBTI+. It examines how the colonial-capitalist regime shapes perceptions, affects, meanings, and ways of existing, capturing desire early on and channeling it toward the maintenance of prevailing norms. Childhood is approached not only as a biographical stage but as a vital state traversed by inexperience, wonder, and inventive potency—a state progressively silenced by social dispositifs geared toward forming subjects adjusted to the modern ideal of humanity. The study adopts cartography as a method and builds a border-based and implicated perspective grounded in the proposition of *la conciencia mentiza*, which entails understanding how subjectivity and intelligibility are produced through cultural, linguistic, and political collision/entanglement. It articulates autobiographical dimensions through an analysis of self-histories produced by three gay men who lived their childhoods in a small municipality in the interior of Mato Grosso during the 1990s. From these accounts, the thesis reconstructs a mapping of desire's flows, everyday violences, processes of withdrawal and affirmation, as well as forces of capture and lines of flight. It demonstrates how family, school, church, and community operate as dispositifs that reinforce cisheteronormativity, discipline gender performances, and organize expectations of the future, producing shame, guilt, and silencing as central elements of experience. The analysis shows that each trajectory contains singularities modulated by race, class, religion, territory, and support networks, which makes untenable the notion of a universal narrative of "gay childhood." Even so, recurring patterns are identified, such as silencing, the withdrawal of desire, a persistent sense of inadequacy, and the presence of moral pedagogies that associate dissidence with failure, sin, or deviance. In parallel, the study reveals lines of flight that enable the construction of one's own territories of survival—such as friendships, spaces for artistic expression, or intellectual pathways—capable of reactivating desire and engendering other ways of living. Finally, the thesis argues that desire operates as a productive force and that, even under capture, it persists in creating. It shows that violence does not exhaust life, since processes of resistance emerge in the confrontation between inherited forms and forces that demand passage. It thus affirms that dissident childhood, although marked by the colonial wound, produces inventions, displacements, and possible worlds. The work proposes that policies of care, education, and research come to recognize childhood as potency rather than as a problem to be corrected, arguing that the experiences of dissident childhoods constitute situated knowledges capable of guiding practices that break with the naturalization of cisheteronormativity and expand the conditions of life for children who escape the norm.

Keywords: dissident childhoods; cisheteronormativity; coloniality; subjectivation processes; micropolitics of desire.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 10

2 O CARTÓGRAFO MESTIZO / DAS FRONTEIRAS 17

3 CARTOGRAFIAS MESTIZAS: ABERTURA PARA DECOLONIALIDADE E OS SABERES FRONTEIRIÇOS 34

3.1 CARTOGRAFIA: DESEJO, INCONSCIENTE E POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES 35

3.2 MODERNIDADE/COLONIALIDADE/DECOLONIALIDADE: MATRIZ COLONIAL DE PODER E A DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA COMO OPÇÃO DESCOLONIAL 47

3.3 DIFERENÇA COLONIAL E LA CONCIENCIA MESTIZA: HABITAR FRONTEIRAS E INVENTAR NOVOS MUNDOS 59

3.4 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E CARTOGRAFIA MESTIZA: ALIANÇAS AFETIVAS E AUTOHISTÓRIA NA PRODUÇÃO DE SABERES DESOBEDIENTES 69

4 DESCOLONIZANDO A INFÂNCIA: UM BREVE HISTÓRICO DA INFÂNCIA E NOVAS MANEIRAS DE PENSAR A INFÂNCIA 80

4.1 OS GÊNEROS E AS SEXUALIDADES: UMA BREVE TRAJETÓRIA DECOLONIAL DA INFÂNCIA DESDE AS FRONTEIRAS E BORDAS DA COLONIALIDADE 82

4.2 OUTROS MODOS DE PENSAR A INFÂNCIA: POR UMA POLÍTICA DECOLONIAL DAS INFÂNCIAS 94

4.3 DESCOLONIZANDO A INFÂNCIA: PORTADORAS DE BOAS NOVAS, RECÉM-CHEGADAS, FÁBRICA DE INVENTAR MUNDOS 98

5 O REGIME DE INCONSCIENTE COLONIAL-CAPITALÍSTICO E AS INFÂNCIAS: POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES 101

5.1 O INCONSCIENTE E AS POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES 102

5.2 INFÂNCIAS E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE GÊNEROS E SEXUALIDADES: MICROPOLÍTICAS ATIVAS E REATIVAS DO DESEJO 109

5.3 CARTOGRAFIAS MESTIZAS, AUTOHISTÓRIAS E ALIANÇAS AFETIVAS: CONFIGURAÇÃO, DELIMITAÇÃO E ANÁLISES DESDE AS FRONTEIRAS 116

6 MICROPOLÍTICAS DO DESEJO EM INFÂNCIAS DISSIDENTES: ENTRE A VIOLÊNCIA E A CISHETERONORMATIVIDADE A POSSIBILIDADE DE REINVENTAR-SE 120
6.1 RICARDO, O FILHO DO BANCÁRIO 122
6.2 WALTER, O MENINO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS 151
6.3 HUGO, O MENINO QUE ESCREVE A TESE 169
6.4 CRUZANDO AS TRAJETÓRIAS: ENCONTROS E DESENCONTROS 187

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS 194

REFERÊNCIAS 197

1 INTRODUÇÃO

"Chamo minha criança ancestral.
Aquela que dançava antes de saber seu nome,
que falava com os ossos da terra,
que pressentia perigo no ar
e ainda assim seguia — indomada.
Venha, espírito pequeno e furioso.
Retorne pelo sopro quente da memória,
pelo rastro de fogo que deixaram no teu corpo,
pelas marcas que nunca cicatrizaram
pois eram portais.
Que isso me atravesse.
Que sua força conduza meu pensamento,
que sua visão abra meus olhos,
que sua fúria sagrada acenda meu desejo.
Infância livre, espírito indestrutível—
tu que escapaste às amarras,
tu que sobreviveste ao medo,
tu que dançaste apesar da dor,
guia minha mão quando eu escrever,
meu corpo quando eu enfrentar,
minha voz quando eu nomear o mundo.
Eu te ofereto meu presente
para que possas guiar meu futuro.
E que cada passo meu seja um rito,
cada palavra, um feitiço,
cada silêncio, um golpe contra o que tenta nos apagar.
Que a criança em mim desperte.
Que o xamã em mim respire.
Que o mundo em mim se mova.
Porque há uma força antiga reclamando passagem;
e eu sou apenas o corpo
que aceita ser atravessado".
"Corpo-Passagem" – Hugo Andrade.

O primeiro capítulo configura-se como uma travessia autobiográfica, construída a partir da relação entre o meu corpo, marcado pela diferença desde a infância, e as experiências que o atravessaram. Produzo o desmonte da ilusão de uma infância neutra, demonstrando como infâncias dissidentes são atravessadas pela negação do presente e pela cobrança do futuro. Exponho meu corpo, sempre em disputa, como erro, como falha, como o limite aceitável para a família e a sociedade.

Foi essa disputa que possibilitou a experiência com as intensidades do mundo, permitindo mapear afetos, violências e linhas de fugas — que, futuramente, passam a compor aquilo que me constitui como pesquisador. Ao longo da trajetória da infância ao doutorado,

narro encontros e desencontros que moldaram minha *conciencia mestiza*[1] e meu modo de ver, pensar e sentir o mundo, a partir das fronteiras e dos limites produzidos pela colonialidade do ser e pensar. Narro, ainda, meu encontro com a esquizoanálise e com a teoria de fronteira, bem como o modo pelo qual a produção de uma escrita *mestiza* (sovada/amassada/misturada) afirma-se como resistência frente ao ato de tradução que a ciência hegemônica nos impõe.

Assim, a construção da figura do cartógrafo *mestizo* constitui-se como um gesto político de recusa da modernidade europeia: desobedecendo, emerjo das bordas e fronteiras, com um pensamento feito de pontes, no qual minha própria existência se torna passagem.

No segundo capítulo, retorno às bordas desde onde sempre falei e nomeio, enfim, a ferramenta que me acompanha desde antes de eu saber que era método: as cartografias *mestizas*. Não cheguei a elas por escolha técnica, mas por necessidade vital. Seguir as processualidades do desejo, como aprendi com Rolnik, nunca foi, para mim, um exercício acadêmico; foi sobrevivência. Cresci aprendendo que não havia pureza possível — nem de sujeito, nem de teoria, nem de caminho. A *mestizaje* me atravessou antes mesmo de eu poder enunciá-la e, por isso, a cartografia só poderia nascer desse lugar: acompanhar mundos que se movem, corpos que inventam brechas, existências que não cabem no centro.

Na prática, esse percurso significou deslocar a esquizoanálise de sua casa eurocentrada e fazê-la caminhar comigo pelas bordas — onde alianças afetivas, como afirma Krenak, tornam-se a única forma honesta, ética e implicada de produzir conhecimento.

A cada passo, fui percebendo que, para descolonizar qualquer coisa — inclusive meu próprio modo de pensar —, era necessário adentrar o território da modernidade/colonialidade como quem retorna ao lugar do trauma. Revisitei a Matriz Colonial de Poder não como teoria abstrata, mas como estrutura que moldou minha carne, minhas rotas e a própria ideia de humanidade que me foi negada. Foi Mignolo quem me ajudou a compreender que penso desde a ferida, e Anzaldúa quem me ensinou a nomear o estado de *nepantla* — essa desorientação que, para mim, sempre foi o normal.

Habitar a fronteira é isso: sustentar o tremor e, ainda assim, escolher uma Identidade em Política que desobedece à gramática universal do ser. A desobediência tornou-se meu modo de respirar; desaprender a razão imperial/colonial, meu modo de seguir vivo.

---

[1] A expressão "*consciência mestiza*" é tomada aqui a partir de Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, em que Glória Anzaldúa (2016) vincula a *la consciencia mestiza* à condição das *borderlands* (fronteiras geográficas e culturais). Considerando que, no Brasil, "mestiçagem" pode ativar leituras associadas à neutralização de conflitos raciais, vinculados à ideologia de democracia racial, é importante situar que nesta tese, o uso dos adjetivos "*mestizo* (a) / *mestizassem*" está vinculado ao núcleo do pensamento de Glória Anzaldúa, em que a subjetividade é produzida pela colisão e pelo entrecruzamento (racial, cultural, linguístico, sexual-político) próprios das *borderlands* (fronteiras), territoriais, subjetivas e culturais.

Por isso, ao afirmar que esta pesquisa se faz por meio de uma cartografia *mestiza* e desobediente, explicito que foi necessário inventar o método enquanto caminhava. Inspirado pelas autohistórias de Anzaldúa e pela análise episódica de Grada, retornei às memórias de quem, como eu, cresceu em Jauru/MT nos anos 1990 — território marcado por neocolonização, agronegócio e silenciamento violento de corpos LGBTI+. As autohistórias aqui produzidas não são dados: são fragmentos vivos de mundos que quase não sobreviveram.

Mapear micropolíticas de gênero e sexualidade, localizar a presença contínua da LGBTIfobia e reconhecer as resistências e redes afetivas construídas para não morrer tornaram-se, simultaneamente, método e gesto de reparação. Nada disso coube em protocolos. Tudo se escreveu no encontro: com a memória, com a dor, com o desejo. Se há um método neste trabalho, ele pulsa como nós — inventado no exato instante em que a vida exige a criação de outro mundo possível.

Esta tese tem como objetivo mapear os processos de subjetivação de gênero e sexualidades em infâncias LGBTI+ vividas na cidade de Jauru/MT, na década de 1990, em um contexto histórico e territorial marcado pela colonização tardia do interior brasileiro. Parte-se do problema de compreender como as políticas de infância, articuladas à colonialidade e à cisheteronormatividade, produziram modos específicos de regulação, silenciamento e violência sobre essas infâncias, ao mesmo tempo em que engendraram formas singulares de resistência e desobediência à norma. A partir das memórias dessas experiências, a pesquisa problematiza a categoria normativa de "infância", evidenciando os agenciamentos de normalização que atravessam família, escola, igreja e cidade, bem como as micropolíticas do desejo que permitem a invenção de territórios de existência. Nesse sentido, os objetivos específicos consistem em mapear as micropolíticas de gênero e sexualidades em infâncias dissidentes; analisar as manifestações da violência LGBTIfóbica nos contextos familiar, escolar, religioso e urbano; e identificar experiências de resistência, acolhimento e constituição de redes afetivas de suporte.

No terceiro capítulo, desloca-se o campo conceitual que sustenta a categoria "infância", reposicionando-a no interior das disputas epistêmicas e ontológicas que atravessam a modernidade/colonialidade. Parte-se do pressuposto de que a infância moderna não emerge como um dado natural da experiência humana, mas como um dispositivo histórico articulado à Matriz Colonial de Poder, responsável por fabricar certos corpos infantis como portadores de futuro, ao mesmo tempo em que produz outros como vidas descartáveis, destituídas de direito epistêmico. Tal compreensão impõe uma inflexão metodológica: torna-se necessário abandonar a narrativa linear, universal e evolutiva da infância — reiterada tanto pelas genealogias clássicas

quanto pelos estudos desenvolvimentistas — para instaurar uma cartografia que reconheça raça, classe, gênero, sexualidade e território como linhas constitutivas da produção das "infâncias".

Nesse deslocamento, realiza-se uma crítica genealógica desde a exterioridade, revisitando as narrativas hegemônicas sobre a origem da infância à luz da colonialidade. Ao tensionar Ariès, Foucault e a tradição psicopedagógica moderna, evidencia-se que a infância, quando capturada pelo dispositivo família–sexualidade, converte-se em mecanismo de normalização e administração da vida, modulando corpos infantis segundo os imperativos do projeto colonial-capitalista cisheteronormativo. A análise teórico-metodológica adotada, portanto, implica desobedecer ao quadro epistêmico que naturaliza tais dispositivos, reinscrevendo a infância nas redes de saber-poder que delimitam quem pode ser reconhecido como "criança" e quem permanece confinado à zona da abjeção.

No capítulo quarto, articulamos perspectivas de pensamento fronteiriço e epistemes indígenas para propor um deslocamento metodológico: pensar a infância como condição ontológica e epistêmica ativa, e não como etapa de falta. Com Ailton Krenak (2022), reaproximamos a criança da ideia de "*portadora de boas novas*", existência que já chega ao mundo como potência inventiva; com Lucia Castro (2013), reinscrevemos a infância como estado de "*recém-chegada*", metáfora metodológica que convoca o pesquisador a operar na chave da primeira vez, do assombro e da travessia *nepantla* (Anzaldúa, 1993). Assim, este capítulo estabelece as bases para uma política decolonial das infâncias e fundamenta o método cartográfico que orienta esta pesquisa: acompanhar infâncias como produtoras de mundos, reconhecer seu direito epistêmico e inscrever suas autohistórias como práticas desobedientes de criação de realidade.

Se, no quarto capítulo, o deslocamento ontológico e epistêmico da infância permitiu afirmá-la como potência inventiva — portadora de boas novas e recém-chegada ao mundo —, no quinto capítulo avanço para o exame das forças que operam na captura dessa potência. Ao adentrar a fábrica de mundos do inconsciente colonial-capitalístico, assumo que também eu sou produto e campo de batalha desse regime, o qual incide não apenas sobre as instituições, mas sobre os modos de sentir, desejar, temer e sonhar.

Esse movimento de passagem — da infância como potência à análise de sua captura — possibilita compreender como o desejo, desde cedo, é convocado a sustentar a conservação das formas vigentes, ao mesmo tempo em que insiste em produzir brechas de vida. Assim, o quinto capítulo aprofunda a articulação entre inconsciente, colonialidade e micropolíticas do desejo, acompanhando as tensões entre forças de normalização e linhas de fuga que atravessam as infâncias dissidentes.

No quinto capítulo, adentro de vez a fábrica de mundos do inconsciente colonial-capitalístico e assumo que também sou produto e campo de batalha desse regime. Ao me aproximar de Suely Rolnik (2016, 2018), deixo de tratar o inconsciente como um porão privado da psique e passo a compreendê-lo como um diagrama vivo de forças, no qual a vida inteira — a minha, a das crianças LGBTI+ de Jauru, a das famílias, das igrejas e das escolas — é continuamente capturada ou reinventada. Chamar esse regime de "*inconsciente colonial-capitalístico*" significa reconhecer que a colonialidade não opera apenas nas instituições, mas também nos modos de sentir, desejar, temer e sonhar: um inconsciente treinado para conservar o mundo tal como está, transformar a diferença em ameaça e converter vidas dissidentes em lixo descartável.

Ao escrever, revisito minha própria infância atravessada por esse regime e vou aprendendo a nomear o mal-estar que sempre me disseram ser "culpa minha" como efeito de uma política de subjetivação que necessita de corpos sacrificáveis para seguir existindo.

Trabalhar com as micropolíticas ativa e reativa do desejo permite-me escutar, nas infâncias, mais do que narrativas lineares de desenvolvimento: torna-se possível entrever, nos gestos mínimos, as escolhas forçadas e as invenções possíveis diante da cisheteronormatividade compulsória. Quando observo a família, a escola e a igreja em Jauru, não as tomo apenas como cenários; vejo nelas dispositivos que educam — no sentido mais duro do termo — para formatar crianças recém-chegadas em sujeitos cis, heterossexuais e brancos em potencial, adultos competitivos e disciplinados, prontos para manter o sistema.

Ao mesmo tempo, identifico brechas: momentos em que o desejo escapa, em que uma criança se recusa a caber na forma, em que o assombro da primeira vez produz outros gestos, outras alianças e outros mundos em germe. Entre educar e orientar, entre moldar e acompanhar, entre normalizar e inventar, vou localizando os pontos em que o desejo das infâncias dissidentes insiste em conservar a vida — mesmo quando tudo ao redor conspira para garantir apenas a conservação das formas.

É nesse entrelugar que as cartografias *mestizas* retornam com força, agora enredadas às autohistórias e às alianças afetivas. Ao escutar três homens gays, adultos, que viveram suas infâncias em Jauru nos anos 1990, não coleto "dados" sobre o passado; reconheço-me, antes, em rizomas de lembranças que atravessam tempos, espaços e corpos. As autohistórias produzidas em conjunto — em entrevistas não diretivas, em estado *nepantla*, desorientados nas fronteiras entre o então e o agora — tornam-se matéria para a composição de mapas episódicos: enquadres nos quais o regime do inconsciente colonial-capitalístico e suas

violências LGBTIfóbicas aparecem em ato, ao mesmo tempo em que se desenham linhas de fuga, resistências e invenções de si.

Nesse movimento, não busco hierarquizar experiências nem encaixá-las em escalas de opressão; o que me interessa é acompanhar como, em cada episódio, o desejo oscila entre políticas reativas e ativas, entre introjetar a culpa ou inventar outra forma de existir, entre sucumbir à desumanização ou afirmar, contra a norma, o direito epistêmico e existencial das infâncias LGBTI+.

Chegar a este último capítulo de análises é retornar, com o corpo inteiro, às infâncias que nos fizeram — as minhas, as de Ricardo e as de Walter — e às cartografias clandestinas que fomos desenhando para sobreviver à cisheteronormatividade compulsória e ao regime colonial-capitalístico que nos atravessou desde antes do nascimento. Ao revisitar nossas autohistórias, não estou apenas descrevendo memórias: estou reabrindo feridas, ativando estados de *nepantla* e deixando que a infância — essa condição vital de assombro, inexperiência e criação — volte a pulsar em mim enquanto escrevo. Aqui, não analiso "objetos"; deixo-me afetar pelas forças que nossas narrativas atualizam, sabendo que a análise só acontece porque também me expõe, me desloca e me devolve ao vivo que quase perdi.

Nas tramas que atravessam nossas histórias, encontro aquilo que Suely Rolnik (2016, 2018, 2021) descreve como o trabalho do inconsciente pulsional: o choque entre formas herdadas e forças que insistem em fazer nascer outros mundos. Desde muito cedo, aprendemos — cada um à sua maneira — que nossas existências eram "problemas" a serem corrigidos, contidos e moralizados. Ainda assim, cada um de nós encontrou fissuras. Ricardo, nas amigas que reinscreveram o insulto como afirmação; Walter, na fanfarra que abriu uma fresta para respirar; eu, na teoria, que me deu linguagem para transmutar o inferno em política de escrita. Esses pontos de fuga não apagam a violência, mas a atravessam: são micropolíticas vivas que mostram que o desejo, mesmo capturado, nunca deixa de vibrar. Ao acompanhar essas linhas, percebo como nossas trajetórias expõem os múltiplos modos pelos quais o regime colonial-racista-cisheteronormativo opera e, ao mesmo tempo, os modos pelos quais ele falha — porque não consegue impedir que a vida se mova.

Cruzar nossas histórias, lado a lado, não é buscar universalizações sobre o que seria "*uma infância gay*"; é, justamente, recusar esse enquadramento. Trata-se de perceber que atravessamos um mesmo diagrama de poder — família, escola e igreja —, mas com intensidades, feridas e privilégios distintos. Trata-se, também, de compreender que raça, classe, território, religião e gênero modulam, de maneiras desiguais, o grau da violência e as condições de possibilidade das fugas. Ainda assim, ao colocar as três autohistórias em relação, algo se

ilumina: o desejo não é uma falta nem um defeito, mas uma força que pode ser capturada, retraída ou reativada.

A análise que apresento neste capítulo nasce desse entrelugar de *lo mestizo*: um gesto de consciência fronteiriça que fala a partir das margens da colonialidade e da infância que permanece em mim. É desse lugar que leio as micropolíticas do desejo nas nossas narrativas: para desmontar a pedagogia do inferno, afirmar outras formas de existir e imaginar mundos em que as crianças dissidentes não precisem primeiro sobreviver para, só depois, viver.

Esta tese nasce como uma travessia entre infâncias feridas e potências inventivas, buscando compreender como a cisheteronormatividade compulsória e a colonialidade produzem subjetividades dissidentes — e como essas mesmas subjetividades criam brechas de vida, mesmo quando tudo ao redor parecia pedir silêncio. Ao assumir uma escrita *mestiza*, autobiográfica e fronteiriça, busquei articular esquizoanálise, decolonialidade e autohistória para acompanhar as micropolíticas do desejo em três trajetórias de meninos gays do interior de Mato Grosso, nos anos 1990.

Se, por um lado, a pesquisa desvela as linhas duras do inconsciente colonial-capitalístico e a pedagogia do inferno que molda as infâncias, por outro, evidencia que o desejo não se rende facilmente: ele encontra amigas, fanfarras, teorias e afetos para se reinventar. As análises aqui apresentadas são, portanto, tanto cartografia quanto testemunho — e apontam para a urgência de imaginar políticas do desejo que não sejam mera gestão da norma, mas afirmação radical das vidas dissidentes.

O caminho que se abre a partir daqui não é de fechamento, mas de continuidade: que outras pesquisas possam ampliar aquilo que pude apenas tocar — outras infâncias, outras configurações de gênero, outras racializações, outros mundos —, mantendo vivo o compromisso ético e político com aqueles que ainda atravessam a fronteira, em estado de *nepantla*, buscando seu próprio modo de existir.

2 O CARTÓGRAFO *MESTIZO* / DAS FRONTEIRAS

"Que os guardiões das bordas despertem.
Que os espíritos do entrelugar me reconheçam.
Eu os chamo —
com minha língua *mestiza*, ferida, viva.
Abençoem este corpo marcado,
que transforma violência em trilha,
medo em saber,
dor em política.
Acessem em mim o fogo antigo
que vibra na mistura,
que se nega à pureza,
que dança com a teoria como quem dança com ancestrais.
Abram passagem para o desejo que escapa,
para o pensamento que insiste,
para o novo que ainda não nasceu
— mas já me chama pelo nome.
Que eu caminhe guiado pelas vozes que me atravessam,
pelas sombras que me protegeram,
pelas luzes que só quem é fronteira consegue ver.
Que eu seja ponte.
Que eu seja fuga.
Que eu seja começo".
"Palavra-Feitiço" – Hugo Andrade

Eu me recordo de que, ao meu redor, durante a minha "infância", sempre que alguém perguntava a alguma criança: "O que você quer ser quando crescer?", as demais pareciam "saber" o que desejavam "ser". Era um desejo que anunciava a possibilidade de "ser" alguma coisa — ainda que esse "ser" fosse, na prática, uma promessa de futuro, enquanto ainda se é criança. Quando retorno ao passado, porém, olho para a minha criança e percebo algo que a maioria das outras crianças talvez não percebesse: essa pergunta, tão frequente quando se conhece uma criança, não apenas anunciava um desejo de futuro, como também, paulatinamente, esvaziava nossos desejos de "ser" no presente. Em outras palavras, o próprio enunciado, performativamente, produz aquilo que afirma anunciar. Assim, pouco a pouco, vamos nos tornando o que supostamente queremos ser à medida que crescemos.

Quando criança, eu nunca entendi muito bem por que "certas coisas" deveriam ser "mantidas em segredo", nem porque "certas opiniões", "contestações" e "questionamentos" precisariam ser silenciados. Foi pelo corpo que essas descobertas se impuseram: pelas marcas deixadas por violências recorrentes. A partir do corpo, tornou-se possível tomar consciência da hostilidade do mundo; e, diante disso, fui criando saídas para sobreviver à violência.

Em dado momento, instala-se em mim um medo constante. Em todo lugar e em toda situação, o corpo — já marcado por violências — passa a sentir uma espécie de atmosfera ininterrupta de perigo. Trata-se, então, da presença contínua do medo das violências das quais corpos dissidentes do sistema binário sexo/gênero se tornam alvos.

Aos poucos, gestos, falas e brincadeiras, de maneira sutil, vão evidenciando em nós as marcas dos desvios, das "falhas" e da suposta impossibilidade de ser "normal". Nossa presença causa desconforto e, por isso, somos obrigados a nos conter: "não pode falar assim; senta direito; não rebole; não tenha trejeitos". Desse modo, nossas presenças vão sendo preenchidas por ausências que nos constituem; e vamos nos tornando a outridade rejeitada, receptáculo daquilo que se considera "ruim" à luz dos ideais normativos. A hostilidade e o ódio que o mundo direciona a nós não passam despercebidos: eles se inscrevem no corpo cotidianamente.

Em contrapartida, há crianças que, devido ao sistema de privilégios produzido pela modernidade colonial-capitalista cisheteropatriarcal e por estarem em conformidade com modelos socialmente instituídos de normalidade, conseguem experimentar uma possibilidade de futuro que nos é negada a todo momento — nos gestos, nos afetos e no cuidado distribuído de forma desigual. Para nós, a promessa de futuro parece depender de uma condição: assujeitar-nos ao ideal hegemonicamente normatizado, isto é, ao molde imposto compulsoriamente pela modernidade colonial-capitalista, sob o signo da cisheterossexualidade.

Assim, a gente cresce sentindo-se um erro: uma falha; um defeito; um "pecador" condenado ao inferno, sem sequer entender os motivos de ser considerado assim. Negam-nos a possibilidade de ser quem somos — de existir, sonhar e desejar — e, contraditoriamente, dizem nos amar "incondicionalmente", ao ponto de nos corrigir e disciplinar por meio da violência. Com isso, através da violência autorizada sobre corpos dissidentes, ensina-se "amor" por práticas de humilhação, depreciação e agressão.

A "família" em que nasci performava o papel social da tradição brasileira de maneira impecável. Meus avós maternos eram idolatrados pela "coragem" de abandonar São Paulo — o centro urbano do país — para "desbravar" terras desconhecidas no longínquo estado de Mato Grosso e construir a vida "do zero", como costumavam esbravejar os machos da família. As tias, boas esposas, femininas e "bem treinadas", seguiram o fluxo de movimentos sociais feministas liderados por mulheres brancas de classe média — ou em ascensão socioeconômica —, ainda que sem plena consciência do que faziam: estudaram, trabalhavam fora, tinham babás e prezavam por uma reputação "ilibada". Almoço em família aos domingos.

Festas grandes em datas comemorativas. Em suma, a típica família tradicional brasileira, encrustada no imaginário social pós-ditadura.

Nesse cenário, o indesejável era eu: o erro. A minha própria existência denunciava o "fracasso" de minha mãe — ela não criou um "menino de verdade". Um menino afeminado; um corpo que dança; um corpo que atua; um corpo performático. Ou seja: um corpo que desvia de tudo aquilo que minha família tomava como ideal de masculinidade.

A disfuncionalidade familiar se expressava na relação ambígua entre violência disciplinar e "cuidado". Ela aparecia, também, no modo como a diferença era marcada no cotidiano: oferecia-se afeto e cuidado ao mesmo tempo em que se autorizava a violência como punição, demarcando os limites da normalidade e da naturalidade esperadas. Um corpo que não segue as normas serve para duas coisas: como exemplo do que não se deve ser, e, como limite da normalidade, isto é, como "prova" do fracasso daquilo que se deve ser. Por isso, a gente cresce encucado em ser o melhor em tudo: há uma necessidade de compensar o fracasso.

Eu sempre fui incentivado a estudar. "O estudo é algo que ninguém pode te tirar", dizia minha mãe. Para ela e para meu pai, ter formação acadêmica era prioridade em nossa educação: um diploma universitário seria o sinal de sucesso e realização.

Muito cedo, aos treze anos, mudei-me para a capital do estado de Mato Grosso — Cuiabá — para estudar. Depois, ao final do ensino médio, fiquei entre Cuiabá e Jauru até meu primeiro ingresso na Universidade Federal de Mato Grosso, onde concluí a graduação em Psicologia. Antes disso, cursei por um ano Serviço Social na mesma instituição. Posteriormente, fiz o mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso — Câmpus de Rondonópolis/MT. Atualmente, curso o doutorado em Psicologia na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP) — Câmpus de Assis/SP.

A academia e a pesquisa foram uma saída para traumas, dores e decepções. Na teoria, encontrei um lugar onde eu podia ser quem eu sou. Ainda assim, não foi um caminho linear. Tal como uma cobra se move de maneira sinuosa, minha constituição como pesquisador também se deu assim: por desvios, retornos e atravessamentos. Hoje, eu me entendo como um cartógrafo *mestizo*. Para chegar até aqui, porém, percorri diversas paisagens teóricas que possibilitaram minha formação e meu entendimento como produtor de conhecimento.

No entanto, a academia é pensada e estruturada para que espaços de privilégio sejam assegurados a pessoas consideradas "naturalmente normais". Embora não sejam maioria, são elas que determinam quem pode ou não produzir conhecimento; o que é ciência; e o que é "legítimo". A estrutura é cisheterossexual, branca, cristã, burguesa e eurocêntrica. Por isso, um corpo dissidente precisa provar, de alguma forma, que merece estar ali.

> Meu filho, estude. A única coisa que posso deixar para você e seu irmão são os seus estudos. Conhecimento é a única coisa que não podem roubar da gente (Palavras de minha mãe).

Iniciei minha trajetória em busca de pertencimento, de poder ser quem sou, primeiramente ingressando em um curso de Artes Cênicas. No entanto, devido a um episódio de homofobia à época, desisti do curso por medo de sofrer alguma violência. Em seguida, minha segunda tentativa de pertencer ocorreu no período em que participei de uma igreja evangélica tradicional: cursei Teologia com o intuito de me tornar pastor. Contudo, entre o curso de Serviço Social e o de Psicologia, abandonei a Teologia e a religião e passei a mergulhar nas teorias psicológicas e nos pensamentos filosóficos. Foi nessa borda, entre Psicologia e Filosofia, que me encontrei.

A ideia do conhecimento como o único bem inalienável me perseguiu — ou, melhor dizendo, continua a me perseguir — e, hoje, consigo compreender um pouco mais as contingências em que tal ideia se transforma em imperativo. Cursar uma graduação nunca foi um sonho meu: era, antes, um destino inevitável. Afinal, o conhecimento era apresentado como o caminho para um futuro estável e confortável, como diziam minha mãe, meu pai e a própria sociedade dos anos 1990.

Durante a graduação em Psicologia, minha primeira paixão — e, consequentemente, minha primeira desilusão — aconteceu com a psicanálise freudiana. Algo, ali, ligado aos determinismos, não me parecia um caminho viável. É claro: tratava-se de uma psicanálise entre muitas; ainda assim, a sede pelo conhecimento, os questionamentos e os "porquês" permaneceram comigo. Por isso, prossegui procurando... [...].

Logo em seguida, abriu-se um caminho menos determinista — embora não isento de questões. Foi quando conheci a Psicologia Humanista, Existencial e Fenomenológica. Encontrei-me com os textos de Kierkegaard, Heidegger e Sartre; este último, em especial, foi o que mais despertou meu desejo de conhecimento. Ainda assim, lamentavelmente, as possibilidades nesse campo se restringiram à Psicologia Centrada na Pessoa (ACP). Além disso, havia uma tendência de que docentes responsáveis pela disciplina acabassem imprimindo "sua cara", seu jeito e suas preferências. A visão de Carl Rogers, por exemplo, pareceu-me, em certa medida, neoliberal; e, assim, veio mais uma desilusão... Nesse intervalo, um pensamento insistia em reaparecer: "estude e estude", ecoava a cada encontro com essas frustrações.

Depois, conheci a Psicologia Soviética — uma psicologia que dialogava com o conhecimento adquirido no curso de Serviço Social e que propunha a possibilidade de caminhar com menos limitações e restrições. Foi aí que tive contato com o que vem se chamando de

Psicologia Sócio-histórica, distinta da Psicologia Histórico-cultural. A possibilidade de integrar a dimensão biológica e a dimensão psicológica em uma mesma unidade, em constante processo de transformações, tornou-se uma visão de mundo que me acompanhou por grande parte da graduação, até meu ingresso no mestrado em Educação.

Há, contudo, um acordo tácito estabelecido entre diversas abordagens da Psicologia: o "mito da pureza" e o "terror ao ecletismo". Erguem-se, assim, verdadeiras "igrejas conceituais", nas quais princípios modernos — como pureza, neutralidade e objetividade — funcionam como exigência de fidelidade aos caminhos escolhidos, configurando uma espécie de dogma teórico-metodológico.

Nesse contexto, as políticas de conhecimento eram pautadas por um "terrorismo" contra o "ecletismo": era necessário seguir à risca tais princípios para que algo fosse considerado ciência. Misturas e diálogos entre autorias diversas eram constantemente apontados como sinais de falta de cientificidade. Em outras palavras, existe uma patrulha que vigia e denuncia quando há desobediência aos cânones hegemônicos e quando optamos por misturar, inflexionar e criar diálogos entre autorias de diferentes áreas e abordagens.

Só me dei conta de que havia escolhido o caminho da ciência quando iniciei o mestrado em Educação. Foi ali que se tornaram evidentes a disputa, o conflito, o jogo de poder entre instituição e pesquisador; a relação entre objeto de pesquisa e investigador; e, sobretudo, a possibilidade de criar, em vez de repetir formas tradicionais de produzir conhecimento.

Foi também durante o mestrado que descobri que a graduação é, muitas vezes, um espaço limitado. Com frequência, nos é oferecido um recorte — escolhido a partir de determinada posição política no mundo — que se apresenta como a única possibilidade legítima de agir na realidade. Assim, essas posições políticas acabam por anunciar, de antemão, as condições de pertencimento (ou de não pertencimento) ao espaço acadêmico.

Em síntese, a gente ouve tanto, na graduação, que "não é nada"; que ainda "não pensa de modo legítimo"; que só pode falar a partir de tal referência — geralmente um autor — que saímos acreditando que não sabemos e que não podemos dizer nada. E, então, como é difícil desconstruir essa crença...

Foi no encontro com o pensamento da crítica feminista e da ciência feminista que passei a perscrutar o modelo de ciência que hegemonicamente se produz — o mesmo que eu havia aprendido a reproduzir: uma ciência pura, resguardada de "contaminações" subjetivas, distante, politicamente neutra, descritiva e objetiva.

A partir do contato com a crítica feminista (Braidotti, 2015; Haraway, 1995; Stengers, 2002), pude compreender que a verdade não é universal; que a ciência não é neutra;

e que os autores — em sua extraordinária maioria homens, embora paradoxalmente a Psicologia seja uma profissão historicamente construída por mulheres — partiram de contextos históricos, políticos e culturais específicos para pensar o mundo e elaborar suas teorias e sistemas de pensamento.

A Psicologia, como ciência, foi fundada, pensada e estruturada por homens brancos, cisheterossexuais, burgueses, urbanos, pertencentes à classe intelectual do Norte Global — países que falam línguas imperiais dos colonizadores da modernidade europeia (como inglês, francês, alemão, italiano, espanhol e holandês) — e sob a influência de uma instituição religiosa fortemente arraigada no imaginário social: o cristianismo monoteísta (Mignolo, 2008a). A partir da ideia do que seria um sujeito ideal, a ciência moderna instaurou um regime de verdades em oposição a um regime de mentiras. Esse sujeito ideal torna-se, então, a "pedra angular" que sustenta as estruturas da "ciência psicológica moderna" (Andrade, 2020).

De certa forma, o choque com a possibilidade de pensar a realidade para além das categorias binárias e excludentes do pensamento eurocêntrico moderno foi o fator fundamental que impulsionou o restante de minha trajetória como pesquisador, psicólogo, educador e militante das infâncias.

Nesse percurso, a partir de Judith Butler (Butler, 2019a, 2019b) e Mikhail Bakhtin (Bakhtin, 1997, 2006), passei a entender aspectos importantes sobre a realidade que, até então, eu desconsiderava (Andrade, 2020):

Iniciei minha trajetória em busca de pertencimento, de poder ser quem sou, primeiramente ingressando em um curso de Artes Cênicas. No entanto, devido a um episódio de homofobia à época, desisti do curso por medo de sofrer alguma violência. Depois, minha segunda tentativa de pertencer aconteceu no período em que participei de uma igreja evangélica tradicional: cursei Teologia com o intuito de me tornar pastor. Ainda assim, entre o curso de Serviço Social e o de Psicologia, desisti da Teologia e da religião e passei a mergulhar nas teorias psicológicas e nos pensamentos filosóficos. Foi nessa borda, entre Psicologia e Filosofia, que eu me encontrei.

A ideia do conhecimento como o único bem inalienável me perseguiu — ou, melhor dizendo, continua me perseguindo — e, hoje, eu consigo compreender um pouco mais as contingências em que tal ideia se transforma em imperativo. Cursar uma graduação nunca foi um sonho meu: era, antes, um destino inevitável. Afinal, o conhecimento aparecia como o caminho para um futuro estável e confortável, como diziam minha mãe, meu pai e a própria sociedade dos anos 1990.

Durante a graduação em Psicologia, minha primeira paixão e, consequentemente, minha primeira desilusão aconteceram com a psicanálise freudiana. Alguma coisa ali, ligada aos determinismos, não me parecia um caminho viável. É claro que era uma psicanálise entre muitas; ainda assim, a sede pelo conhecimento, os questionamentos e os "porquês" me acompanharam. Por isso, eu prossegui procurando... [...].

Logo em seguida, abriu-se um caminho menos determinista — embora não isento de questões. Foi quando conheci a Psicologia Humanista, Existencial e Fenomenológica. Eu me encontrei com os textos de Kierkegaard, Heidegger e Sartre; este último, em especial, foi o que mais me provocou desejo de conhecimento. Ainda assim, as possibilidades nesse campo acabaram se restringindo à Psicologia Centrada na Pessoa (ACP). Além disso, existe uma tendência de que docentes responsáveis pela disciplina acabem imprimindo sua cara, seu jeito e suas preferências. A visão de Carl Rogers, por exemplo, me pareceu, em certa medida, neoliberal; e, assim, veio mais uma desilusão... Nesse intervalo, um pensamento repetidamente aparecia: "estude e estude", ecoando sempre nesses encontros com as frustrações.

Depois, conheci a Psicologia Soviética — uma psicologia que dialogava com o conhecimento adquirido no curso de Serviço Social e que propunha a possibilidade de caminhar com menos limitações e restrições. Foi aí que eu conheci o que vem se chamando de Psicologia Sócio-histórica, distinta da Psicologia Histórico-cultural. A possibilidade de integrar a dimensão biológica e a dimensão psicológica em uma mesma unidade, em constante processo de transformações, tornou-se uma visão de mundo que me acompanhou por grande parte da graduação, até meu ingresso no mestrado em Educação.

Existe, porém, um acordo tácito estabelecido entre diversas abordagens da Psicologia: o "mito da pureza" e o "terror ao ecletismo". Assim, erguem-se "igrejas conceituais" nas quais princípios modernos — como pureza, neutralidade e objetividade — nos exigem fidelidade absoluta aos caminhos escolhidos, como se a teoria se tornasse um dogma teórico-metodológico.

Nesse contexto, as políticas de conhecimento eram pautadas por um "terrorismo" contra o "ecletismo": era necessário seguir à risca tais princípios para que algo fosse considerado ciência. Misturas e diálogos entre autorias diversas eram constantemente apontados como falta de cientificidade. Em outras palavras, existe uma patrulha que vigia e denuncia quando há desobediência aos cânones hegemônicos, isto é, quando a gente opta por misturar, inflexionar e criar diálogos entre autorias de diferentes áreas e abordagens.

Eu só me dei conta de que havia escolhido o caminho da ciência quando iniciei o mestrado em Educação. Foi ali que a disputa, o conflito e o jogo de poder entre instituição e

pesquisador se tornaram mais visíveis; assim como a relação entre objeto de pesquisa e investigador; e, sobretudo, a possibilidade de criar, em vez de repetir formas tradicionais de produzir conhecimento.

Foi também durante o mestrado que eu descobri que a graduação é, muitas vezes, um espaço limitado. Com frequência, nos é oferecido um recorte — escolhido a partir de determinada posição política no mundo — que se apresenta como a única possibilidade legítima de agir na realidade. Desse modo, essas posições políticas acabam anunciando, de antemão, as condições de pertencimento (ou de não pertencimento) ao espaço acadêmico.

No fim das contas, a gente ouve tanto na graduação que "não é nada", que ainda "não pensa de maneira legítima", que só pode falar a partir de tal referência — geralmente um autor —, que a gente sai acreditando que não sabe e que não pode dizer nada mesmo. E como é difícil desconstruir essa crença...

Os encontros com o pensamento da crítica feminista e da ciência feminista me permitiram perscrutar o modelo de ciência que hegemonicamente se produz — o mesmo que eu havia aprendido a reproduzir: pura, resguardada de "contaminações" subjetivas, distante, politicamente neutra, descritiva e objetiva.

A partir do contato com a crítica feminista (Braidotti, 2015; Haraway, 1995; Stengers, 2002), eu pude compreender que a verdade não é universal; que a ciência não é neutra; e que os autores — em sua extraordinária maioria homens, embora paradoxalmente a Psicologia seja uma profissão historicamente construída por mulheres — partiram de contextos históricos, políticos e culturais específicos para pensar o mundo e elaborar suas teorias e sistemas de pensamento.

A Psicologia, como ciência, foi fundada, pensada e estruturada por homens brancos, cisheterossexuais, burgueses, urbanos, pertencentes à classe intelectual do Norte Global — países que falam línguas imperiais associadas ao processo colonial da modernidade europeia (como inglês, francês, alemão, italiano, espanhol e holandês) — e sob a influência de uma instituição religiosa fortemente arraigada no imaginário social: o cristianismo monoteísta (Mignolo, 2008a). A partir da ideia do que seria um sujeito ideal, a ciência moderna instaurou um regime de verdades em oposição a um regime de mentiras. Esse sujeito ideal torna-se, então, a "pedra angular" que sustenta as estruturas da "ciência psicológica moderna" (Andrade, 2020).

De certa forma, o choque com a possibilidade de pensar a realidade para além das categorias binárias e excludentes do pensamento eurocêntrico moderno foi o fator fundamental que impulsionou o restante da minha trajetória como pesquisador, psicólogo, educador e militante das infâncias.

Nesse percurso, a partir de Judith Butler (Butler, 2019a) e Mikhail Bakhtin (Bakhtin, 1997, 2006), passei a entender algumas coisas importantes sobre a realidade que, até então, eu desconsiderava (Andrade, 2020):

1- A vida é um diálogo constante entre vozes plurais, socialmente localizadas, que habitam um continuum temporal — passado, presente e futuro. Nesse continuum, locutor e interlocutor encontram, no discurso, um território comum e tornam-se sujeitos a partir da interação discursiva. É nesse movimento que, mediante o exercício alteritário, cada um se reconhece a si mesmo a partir da palavra proferida pelo outro. Por isso, não existe palavra ou discurso originário, original ou exclusivo de um primeiro sujeito que inaugure a linguagem. Em outras palavras, toda palavra proferida é semi-alheia, na medida em que carrega lastros subjetivos do locutor que enuncia em direção ao interlocutor, sempre em relação, na interação discursiva (Andrade, 2020).

2- Todo discurso é performativo e está diretamente vinculado a um regime normativo que, ao se manifestar no presente, dissimula e oculta suas convenções, como se não fosse repetição. Assim, essa repetição opera como atuação: carregada de teatralidade, dissimula sua historicidade e imprime ao discurso um caráter de inevitabilidade. Nesse sentido, o discurso não apenas representa aquilo que diz representar; ao contrário, executa e produz aquilo que diz denominar (Andrade, 2020).

Ora, se estamos em constante diálogo e se aquilo que nos constitui como seres viventes é, por natureza, coletivo e plural, de onde surge a ideia — e a necessidade — de cisão e ordenamento do discurso, que confere autoridade e inteligibilidade apenas a alguns saberes, ao mesmo tempo que desclassifica e desautoriza outros?

Foi nesse ponto da minha trajetória que passei a reconhecer a possibilidade de produzir saberes dialógicos, tecidos em redes no tempo e no espaço, em contraste com a lógica dialética, entendida como a organização de estruturas e/ou categorias que se estabilizam como sínteses derivadas de formas já dadas. A partir da compreensão da realidade desde as teorias da enunciação de Bakhtin (1997, 2006), compreendi que todo saber emerge no encontro entre vozes socialmente situadas e que nenhum enunciado é originário ou neutro. Ao acionar, nesse mesmo movimento, as vozes de Judith Butler (2019) e Donna Haraway (1995), fui compondo uma metodologia de pesquisa que hoje nomeio como “não moderna”. O uso desse termo é deliberado: trata-se de uma metodologia que se inscreve fora dos parâmetros modernos de

inteligibilidade científica, uma vez que tais parâmetros são historicamente produzidos, regulados e legitimados pelos agentes dominantes da sociedade (Andrade, 2020).

Desse modo, produzimos um diálogo improvável entre pessoas situadas em tempos e espaços diversos, ainda que conectadas pelo território do discurso. Tal diálogo se operacionaliza pela possibilidade do encontro alteritário entre aqueles que dizem — sujeitos socialmente organizados (Bakhtin, 2006) — e que enunciam sobre a realidade a partir de um contexto social, cultural, ambiental e subjetivo localizado. Nessa medida, suas enunciações não se limitam a descrever o mundo; ao contrário, atuam performativamente, produzindo a própria realidade que afirmam representar.

Na minha pesquisa de mestrado, uma das pessoas entrevistadas me disse mais ou menos o seguinte: "*Em última instância, eu entendi, no final da minha pesquisa de doutorado, que todo objeto de pesquisa é, de alguma maneira, autobiográfico. Acredito que você também vai compreender isso*". E, de fato, eu compreendi.

Minha primeira proposta de pesquisa para o doutorado seguia os trilhos da pesquisa de mestrado: eu queria continuar estudando infâncias dissidentes, gêneros e sexualidades, mas a partir de uma perspectiva mais desenvolvimentista. Nesse percurso, em meio às disciplinas, os projetos de pesquisa são submetidos a avaliações no âmbito da disciplina de Metodologia de Pesquisa.

O projeto que eu me propus a executar inicialmente tinha como título *"O que pode a infância 'queer'? Inflexões possíveis, a partir da filosofia de Paul B. Preciado, na produção de novas epistemes sobre a Psicologia da Infância"*. O desejo que movia essa proposta respondia às lacunas identificadas em minha pesquisa de mestrado acerca de estudos que versassem sobre a dimensão positiva da sexualidade enquanto dimensão constitutiva da subjetividade infantil, sobretudo no campo da Psicologia do Desenvolvimento Humano e, em especial, do desenvolvimento infantil. Contudo, eu já compreendia que seria necessário ampliar o escopo: não se tratava apenas de pensar a Psicologia do Desenvolvimento Infantil, mas, de modo mais amplo, uma Psicologia da Infância.

Paul B. Preciado é um homem transgênero, filósofo espanhol, que revolucionou os estudos de gênero e sexualidade ao escrever obras amplamente reconhecidas, nas quais contesta a narrativa naturalizante sobre a correlação linear e normalizadora entre identidades de gênero e sexualidade. Em suas obras, o autor demonstra como a sociedade ocidental toma o corpo da criança como um "objeto", um "artefato biopolítico" (Preciado, 2021), assegurando a manutenção do sistema capitalista por meio de uma ordenação dos corpos — uma feitura padronizada orientada por uma lógica compulsória de cisheteronormatividade. Assim, a

proposta era mergulhar nas obras de Paul B. Preciado, cartografando linhas conceituais e traçados epistêmicos que pudessem compor inflexões sobre a sexualidade infantil no campo da Psicologia da Infância.

A pessoa que avaliou meu projeto na disciplina de Metodologia teceu, mais ou menos, o seguinte comentário: "*Realmente é muito interessante, inovador e necessário pensar a sexualidade infantil a partir das epistemologias queer para produzir novos conceitos. Contudo, eu me pergunto: o que essa epistemologia diz sobre as infâncias dissidentes brasileiras? Sim, a obra de Paul B. Preciado é um ponto de inflexão para a Psicologia da Infância na dimensão da sexualidade, mas o que ela diz sobre a realidade das infâncias brasileiras?*".

Foi como se o chão das certezas fosse perdendo sua força de encantamento e, pouco a pouco, eu fosse me dando conta de que estava prestes a cair em uma armadilha perigosa, sobretudo para quem se dispõe a transitar entre fronteiras. Foi daí que a estranheza surgiu: a proposta não fazia sentido. Ela não dialogava com minha biografia. Meu objeto não era, em nenhuma medida, autobiográfico. Nesse instante, compreendi, enfim, aquela fala da última pessoa entrevistada durante o mestrado: *"(...) todo objeto de pesquisa é, em certa medida, autobiográfico*".

Nas disciplinas do doutorado, entrei em contato com Deleuze e Guattari (2011, 2012). Com eles, entendi que as desilusões, na verdade, são processos de desencantamento: desterritorializações de um território momentaneamente estabilizado, que se transmuta e dá lugar à formação de outro relevo, outra paisagem — agora com elementos que antes não podiam ser percebidos.

Atualmente, mantenho um diálogo muito próximo com Suely Rolnik (Rolnik, 2016, 2018, 2021). Suely fez parte do movimento em que a esquizoanálise surge e, além do contato direto com Deleuze, publicou com Guattari, ao final do século XX, o livro *"Micropolítica: cartografias do desejo"* (Guattari; Rolnik, 2006). A maneira como Suely aborda os conceitos esquizoanáliticos oferece uma possibilidade teórico-prática com certa didática, o que nos permite compreender noções que, por vezes, na obra de Deleuze e Guattari (2011, 2012), são de difícil apreensão.

Nomear esse caminho só me é possível quando olho para trás e reconheço os lastros, os vestígios e as marcas subjetivas deixadas na memória pelos discursos — repletos de palavras semi-alheias — que foram se tornando parte de mim. Desse modo, eu posso agora dizer sobre aquilo em que venho me tornando nas processualidades.

Existe um paradoxo na vida de quem decide produzir conhecimento em desobediência ao cânone epistêmico eurocêntrico no Brasil. Ao mesmo tempo em que se impõe, como imperativo, uma renovação extraordinária dos modos de conhecer a realidade brasileira, contraditoriamente aquilo que se apresenta como renovação se limita a renovar o velho cânone hegemônico.

Esse paradoxo talvez tenha se tornado mais evidente com a modesta democratização do acesso à Educação Superior no país. Algumas pessoas consideradas desviantes da normalidade ideal — como eu, inclusive — puderam adentrar o mundo acadêmico. Entretanto, esse mundo foi arquitetado, construído e segue funcionando em favor dos interesses de um grupo específico da sociedade: um grupo restrito que, paradoxalmente, se apresenta como universal e majoritário.

Esse grupo não é uma entidade transcendente nem uma abstração: são pessoas que atuam cotidianamente para manter seus privilégios. São homens, brancos, burgueses, europeus — ou europeizados —, cristãos monoteístas, racionalistas, "cientistas de verdade". Esse grupo diz representar o ápice da civilização e, como tal, a própria vontade divina de prosperidade. Eles decidiram ser a norma e, por meio da violência, imputaram a condição de anormalidade a todas as outras existências do planeta.

Quando pessoas dissidentes dessa norma adentram esse território construído por eles, o primeiro desafio é sobreviver em meio a um ambiente hostil e violento. É como atravessar um vasto deserto; ainda assim, encontram-se alguns oásis no caminho, que nos permitem compreender que é possível criar saídas. Digo "criar saídas" porque, para pessoas como nós — desviantes da norma —, experimentar a liberdade é difícil. Mesmo assim, a gente escapa; e, nesse contexto, poder escapar é algo extraordinário.

Persistimos, quase sempre, acuados diante da possibilidade de pisar fora dos parâmetros. Presos à necessidade de atender expectativas impostas a nós, fazemos de tudo para que o que produzimos seja aceito dentro do que se normalizou como "de peso" e "científico". Com medo de não sermos admitidos entre "os que pensam" — aqueles autorizados a pensar e produzir conhecimento sobre a realidade —, às vezes caímos em armadilhas. Ainda assim, persistimos, sempre acuados, diante da possibilidade de pisar fora dos parâmetros.

Contudo, é justamente nesses momentos — quando nos vemos diante de algo que nos assombra — que percebemos como as formas às quais nos apegamos e que nos empenhamos tanto em aprender e apreender, mesmo quando nos foram ofertadas "caridosamente", nem sempre dão conta do real. É aí que nos encontramos diante de

encruzilhadas e, então, não há opção: temos que agir. A ação salta diante do assombro; somos impelidos a agir. E a ação exige uma escolha — sem tempo para preparo.

Escolhi abandonar o medo de não ser aceito, reconhecido e autorizado a falar como um cientista. Essa escolha implica afirmar um modo de pensar singular, parcial e localizado, eticamente implicado com a produção de vida; implica, ainda, afirmar uma maneira de existir e sentir o mundo — o meu modo de me relacionar com o conhecimento e com as ciências.

A ciência moderna não apenas se estabeleceu como a única verdade: ela também articulou tudo o que precisava — muitas vezes sem critérios, ética ou moral — para assumir a autoridade de dizer: "isso é científico!". Trata-se, portanto, de uma ferramenta política que determina o que pode ou não ser verdade e quem pode ou não pode usar esse instrumento. Em outras palavras, os "cientistas", mediante políticas específicas, recorrem à "verdade científica" como se fosse universal para decretar se algo é ou não verdade. Desse modo, busca-se uma linguagem universal capaz de traduzir e interpretar fenômenos por meio de parâmetros que a própria comunidade "científica" construiu e validou (Stengers, 2002).

Nessa direção, a comunidade científica canônica criou — e ainda cria — métodos, parâmetros, metodologias, hipóteses e escalas; além disso, poda as arestas e remove as supostas "impurezas subjetivas". Assim, o método científico "puro" passa a se apresentar como capaz de enunciar a verdade científica com o poder que faz calar, ao afirmar: "isso é científico!" (Stengers, 2002).

Foi nesse percurso que encontrei uma proposta da processualidade e da cartografia com Deleuze e Guattari (2011, 2012) e com Suely Rolnik (2016, 2018, 2021). Então, entendi que era isso: eu me tornei um cartógrafo. Sou mais um daqueles que acompanha a processualidade e dá passagem às intensidades. O fenômeno se dá através de mim, jamais por mim mesmo. Sou ponte pela qual intensidades atravessam e se efetivam. Por isso, o cartógrafo só toma consciência de que está se tornando cartógrafo quando já o é: não há prescrição, roteiro ou previsibilidade na ordem dos acontecimentos.

Nesse horizonte, decidi, junto ao meu orientador, duas coisas importantes. Primeiro, seguir com pessoas pensantes consideradas menores e marginais na geopolítica do conhecimento, excluídas da história oficial dos cânones — esquecidas, seja sem intenção, seja [des]propositalmente —, mas que realizaram seus trabalhos com empenho, fundamentação e consistência, muitas vezes dialogando com autores "de peso" que também foram, em alguma medida, menores ou marginais diante do cânone. Em outras palavras, sim: conhecemos os cânones e conhecemos seus "marginais". Lemos homens brancos cisheterossexuais, revolucionários da ciência "menor" do Norte Global. Ainda assim, escolhemos outro caminho.

Andaremos pelo Sul, margearemos a margem, ajuntaremos o rejeito dos rejeitados e misturaremos — muitas vezes — com aquilo que o cânone hegemônico tem de mais precioso.

Segundo, assumir o lugar de quem pode dizer e produzir saberes outros sobre a realidade. Tendo em mente o compromisso ético com a vida, produzimos e inventamos inspirados naqueles que já passaram por nós, trilhando um caminho inventivo e visceral. Assim, ao aceitar os problemas, repensar e permanecer abertos ao acontecimento, apostamos que isso também é produzir conhecimento — e, portanto, escolhemos essa opção conscientemente.

Andando agora pelas margens das margens do Norte Global — e já sabendo que isso é uma escolha, isto é, uma posição política consciente de desobedecer a uma lógica normatizada —, posso dizer o que é um cartógrafo, o que ele faz e por que me denomino cartógrafo *mestizo*.

O cartógrafo é um operador que acompanha os processos de formação do desejo. Desejo, aqui, é aquilo que Suely Rolnik (2016) nomeia como o próprio movimento de produção de universos psicossociais — isto é, a produção de mundos sociais, ambientais e subjetivos. Suely (2016) afirma que o "Desejo" é a força motriz que sustenta o real social, a vida social e nossas relações no mundo. Assim, o cartógrafo é quem acompanha as formações do desejo, que sustentam os mundos que vamos construindo, desconstruindo e reconstruindo na medida em que o desejo vai demandando novas formas de expressão para se efetivar (Rolnik, 2016).

Nesse acompanhamento, o importante é que a atenção do cartógrafo esteja nas estratégias que o desejo utiliza para se efetuar naquilo que ele pretende entender. Não existe um princípio moral ou extramoral que reja a ação do cartógrafo. Pouco importa a procedência daquilo de que ele precisa se apropriar para inventar pontes de passagem para o desejo. Nesse sentido, o princípio do cartógrafo é ético, e não moral (Rolnik, 2016).

Suely (2016) compara o cartógrafo a alguém que engole tudo o que lhe for útil em seus encontros: transvalora, devora, desvalora, apropria-se. Sem seguir protocolos normalizados, seu interesse consiste em descobrir quais misturas de matérias de expressão — línguas misturadas a outras misturas — podem favorecer a passagem das intensidades do desejo por seu corpo, para que, assim, o cartógrafo vá ao encontro daquilo que pretende entender. Acontece através do cartógrafo, jamais pelo cartógrafo: ele apenas inventa pontes entre intensidades e formas de expressão (Rolnik, 2016).

Entender, para o cartógrafo, é diferente de entender para o cientista. Ao contrário do cientista, o cartógrafo não tem o objetivo de explicar ou revelar algo. O que existe são planos de intensidade buscando formas de expressão. Assim, entender, para o cartógrafo, é mergulhar nas intensidades das formações do desejo e inventar pontes de passagem para que os afetos

possam fazer a travessia, efetivando-se. Entender é tornar-se ponte de linguagem (Rolnik, 2016).

Nessa caminhada pelo Sul Global, conheci a obra de Glória Anzaldúa (Anzaldúa, 2016), autora *mestiza*, feminista, chicana e lésbica. Com ela aprendi grande parte do que hoje venho constituindo como um cartógrafo *mestizo*; foi também com ela que entendi a necessidade de nos autonomearmos, reconhecendo que somos feitos de muitas misturas, de *amasamientos*[2] históricos. Por isso, no nosso caso, tentar negar a *mestizaje* — seja no pensamento, seja no corpo, seja na espiritualidade — configura um movimento de traição a nós mesmos.

Glória (2016) narra, em parte, como é viver em fronteiras físicas e subjetivas; como é ser alguém que, o tempo todo, não encontra um lugar fixo. Trata-se de uma espécie de presença da ausência: uma sensação de não pertencer a lugar nenhum e, ao mesmo tempo, de pertencer a muitos lugares. Talvez porque sejamos tão diferentes daqueles que conseguem, de algum modo, estar no centro — e transitar com segurança nas formas de pensar, sentir e estar no mundo —, habitar esse lugar descrito por Glória (2016), a fronteira, nos permite seguir criando estratégias e possibilidades de vida.

É uma sensação ambígua: não pertencer e, ao mesmo tempo, querer pertencer. Assim, vamos nos esforçando e adaptando nossa língua, nosso jeito de falar, escrever e pensar. Tentamos traduzir nossa língua para a língua do território acadêmico. No entanto, para Glória (2009), de certa forma, toda tradução é uma espécie de traição a nós mesmos. Ela ensina que, se precisamos nos acomodar aos falantes para que nos compreendam, nossa língua torna-se ilegítima: vira mera tradução (Anzaldúa, 2009).

Na medida em que traímos nossa língua, torna-se difícil nos orgulharmos de nossa identidade — de quem somos e de como pensamos. Desse modo, perpetuamos a cultura do silêncio, mesmo quando falamos; pois, ao traduzirmos uma língua *mestiza*, impregnada de elementos culturais diversos, para uma língua "pura", branca e científica, reafirmamos relações de poder e dominação Acostumamo-nos a ser apenas aceitos — quando muito tolerados —, enquanto o respeito segue como algo excepcional. Além disso, quase sempre haverá uma adjetivação colada à nossa figura — uma marca que nos faz transitar, por vezes, entre o respeito e o espanto.

---

[2] Opta-se pelo uso do termo *amasamientos*, no original em espanhol, conforme empregado por Gloria Anzaldúa, em lugar de sua tradução literal para o português (*amassamentos*). *Amasamientos* deriva do verbo *amasar* e remete não apenas ao ato mecânico de amassar, mas a um processo contínuo, corporal e histórico de mistura, sovamento e composição — um fazer que envolve tempo, fricção e transformação. O termo carrega, assim, uma densidade simbólica e política que se perde na tradução direta, sendo central para a compreensão da *mestizaje* como processo vivo, situado e não pacificado.

Para Glória (2009), nós *mestizos* falamos em línguas selvagens. A resistência em aprender nossa língua acontece porque não há interesse em compreender uma língua *mestiza*, misturada e encorpada por culturas diversas. Por isso, nos dizem que escrever não é para nós (Anzaldúa, 2000), a não ser que façamos a tradução para eles. É esse processo de tradução que nos é compulsoriamente imposto como condição para sermos respeitados. Em suma, para caber no mundo deles, não podemos cultivar nossas cores, culturas e misturas.

Quando a elite intelectual determina a qualidade do trabalho de um/a autor/a pesquisador/a e defere o status de intelectual, essa condição pode ser adjetivada conforme sua escolha diante do modelo estabelecido pelo cânone científico hegemônico.

Glória (2017) ensina que, geralmente, quando essa elite adjetiva uma pessoa intelectual que passou por tal crivo de inteligibilidade — mesmo desobedecendo normas —, ela recebe, junto, uma marcação sobre seu trabalho. Ou seja: não é "apenas" um trabalho; é um trabalho específico e, portanto, menor, marginal e desqualificado.

Nesse sentido, Glória (2009) afirma que, quando dizem que ela é uma "escritora chicana lésbica", o fazem como forma de limitar, coagir, controlar e amedrontar. Entretanto, Glória repolitiza o uso da adjetivação e assume a rotulação como estratégia de afirmação — da identidade, da língua e de sua condição *mestiza*.

Na medida em que nos autonomeamos, fazemos isso para não apagar, omitir ou assassinar aqueles e aquelas com quem compartilhamos similaridades. O ato de nomeação é, portanto, uma maneira de nos fazermos conhecidos pelo que somos: é afirmar quem somos e nosso (re)conhecimento. Para Glória (2009) — e, também, para mim — nomear a si mesmo é uma tática de sobrevivência

O cartógrafo *mestizo* está preparado para buscar, em qualquer fonte, aquilo de que precisar para que a cartografia *mestiza* permita que o desejo se efetue. Ele não nega a procedência nem pede permissão. Ao contrário, subtrai da multiplicidade a singularidade necessária para que uma ponte de linguagem seja inventada e, assim, o desejo se efetive. Por sua condição *mestiza*, transita entre diversas línguas, culturas, saberes, artes e territórios, sempre na borda, perscrutando as estratégias de formação do desejo.

O adjetivo *mestizo (a)* demarca uma posição decolonial, isto é, uma posição de pensamento e de ação descoloniais. Nesse sentido, trata-se de uma postura desobediente, pois rejeita a geopolítica do conhecimento eurocentrada e desobedece à ordem da epistemologia moderna — eurocêntrica, cisheterossexual, racista e colonial-capitalista (Mignolo, 2008b). Assim, ser *mestizo* implica desafiar os universais e descobrir caminhos nas pluralidades; implica, portanto, afirmar uma identidade em política (Mignolo, 2008b), capaz de compreender

não apenas as relações de opressão, mas também de analisar sistemas de privilégios e processos de resistência.

É necessário, portanto, demarcar o adjetivo *mestizo* como marca de uma teimosia: a insistência em acreditar que há outras formas de produzir ciência, de modo que possamos admitir que a vida é plural, diversa e não cabe em significados fixos. Em vez disso, a vida é movimento de transmutação. *Mestizo*, assim, demarca não apenas uma condição existencial, mas também uma condição política e epistemológica orientada pela busca de justiça epistêmica.

3 CARTOGRAFIAS *MESTIZAS*: ABERTURA PARA DECOLONIALIDADE E OS SABERES FRONTEIRIÇOS

"Espíritos que habitam minhas margens,
guardem este corpo que nunca coube.
Abençoem minhas feridas —
que elas sigam sendo portas
para outros modos de existir.
Deem força ao meu nome *mestizo*,
feito de línguas cruzadas,
feito de histórias que tentaram calar,
feito de mundos que não morreram.
Guiai-me pelos caminhos onde a teoria
não é máquina de pureza,
mas braço estendido,
ponte viva,
animal que respira comigo.
Transformem em política o que foi dor,
para que nenhuma lembrança se perca
sem antes florescer rebeldia.
Que cada cicatriz seja um mapa,
que cada silêncio seja um feitiço,
que cada desvio abra um território novo.
Concedam coragem ao meu desejo de escapar,
porque fugir — eu aprendi —
também é criar.
E que eu encontre, no meio do desconhecido,
as rotas que só corpos fronteiriços enxergam.
Que minha caminhada siga,
mesmo trêmula,
mesmo torta,
mesmo incendiada,
iluminando passagens para os que virão.
Pois eu sou feito de travessia,
e é na beira do mundo
que aprendo a começar de novo".
"Narrar desde a ferida: dizeres de um *mestizo*" – Hugo Andrade

Em nosso itinerário, deparamo-nos com a especificidade do objeto de pesquisa. Para tanto, foi necessário expandir o repertório teórico-metodológico até alcançar a forma em que este trabalho hoje se apresenta. O adjetivo mestizo, aqui mobilizado, implica a recusa do pensamento moderno — binário, excludente, universal e "puro", ou "purificado" pela racionalidade moderna —, bem como a recusa de sistemas de pensamento que desconsideram a colonialidade do saber e do ser, base da hegemonia do pensamento eurocêntrico como sinônimo de verdade absoluta.

No início do percurso, por falta de conhecimento, ancoramo-nos mais em autores críticos, que poderiam ser compreendidos como “não modernos”. Aqui, “não modernos” designa a recusa de certos princípios que regem o ideal hegemônico de inteligibilidade. Contudo, no caminhar da pesquisa, o contato com as demandas do objeto fez transmutar muitos elementos do trabalho. Assim, o desenho final resulta de inúmeros outros desenhos cartografados que, ao serem desterritorializados, produziram mudanças e novos mapas/territórios ao longo desta travessia.

Nesta seção, serão apresentadas as autorias que sustentaram nossas cartografias e suas contribuições para o delineamento das estratégias teórico-metodológicas construídas. Partimos do princípio de desobediência epistêmica (Mignolo, 2008b), que implica reconhecer os privilégios dos pensamentos eurocêntricos e, conscientemente, considerar conhecimentos ditos “menores” ou “subalternos” em pé de igualdade com os autores do cânone hegemônico. Em outras palavras, trata-se de produzir justiça epistemológica. Desobediência epistêmica e identidade política (Mignolo, 2008b) acompanham-nos em todo o processo, sendo a identidade política a implicação consciente de desaprender para reaprender, em processualidades e transmutações que tensionam regimes de verdade hegemônicos.

Ao longo de nossos processos cartográficos, foram criados inúmeros diálogos. Nesta seção, portanto, apresentaremos as autorias que delimitam o relevo teórico-metodológico mobilizado no desenvolvimento da pesquisa. Como fios puxados de um emaranhado de linhas, trazemos os elementos que constituem nossa maneira de operacionalizar o estudo.

Esses diálogos não são apenas desejáveis: são necessários. Além disso, serão conduzidos sob a perspectiva que Ailton Krenak nos oferece por meio do conceito de “alianças afetivas” (Krenak, 2022, p. 82), segundo o qual tais alianças “pressupõem afetos entre mundos não iguais”. Trata-se de um movimento anti-igualdade, na medida em que reconhece “uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser” e, assim, “introduz uma desigualdade radical”. Desse modo, os diálogos adquirem outra cadência: é preciso se apresentar; e essa radicalidade exige “uma pausa antes de entrar” no mundo do outro — “tem que tirar as sandálias, não pode entrar calçado”.

3.1 CARTOGRAFIA: DESEJO, INCONSCIENTE E POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

Uma cartografia se configura como prática de acompanhamento de processualidades e de mapeamento das políticas de formação do desejo (Rolnik, 2016). Neste

texto, uso **real social** para nomear a realidade em sua totalidade — o plano coletivo e histórico de consistência do social em permanente produção. Já **mundo(s) psicossocial(is***)* designa(m) as configurações qualitativas e situadas desse real: arranjos provisórios de sentido, corpo e relação, nos quais certas formas de vida ganham contorno e intensidade. Nessa chave, o desejo é entendido como força motriz de caráter produtivo, capaz de ampliar conexões e composições, fazendo proliferar agenciamentos e variações no tecido relacional. Em termos sintéticos, trata-se de uma potência afirmativa: *"*o desejo é revolucionário, porque quer sempre mais conexões, mais agenciamentos" (Rolnik, 2016, p. 31). Assim, o desejo não é reduzido à falta; ao contrário, aparece como princípio de produção de mundos, expressividades e modos de existir, operando devires nos processos de subjetivação (Rolnik, 2016, p. 31).

Dessa forma, torna-se necessário compreender a cartografia como prática inscrita em um paradigma da imanência, no qual o que existe são planos, linhas e fluxos, e no qual toda forma — ou organização — se constitui no próprio plano. Não se trata, portanto, de separar um "mundo das formas" de um "mundo do devir", mas de reconhecer que diferentes linhas se entrecruzam e que, ao traçar novas linhas, produzem-se mudanças no relevo e no próprio plano. Nesse plano, o trabalho cartográfico não busca uma essência; antes, reconhece coordenadas, acompanha rotas e mapeia deslocamentos do desejo por meio dos agenciamentos que se produzem na criação de mundos psicossociais — ou seja, configurações qualitativas do vivido, em que se adensam certos arranjos de sentido, corpo e relação. Ao mesmo tempo, é pela composição desses mundos psicossociais que se produz e se reconfigura o real social, entendido aqui como a própria realidade em sua totalidade, em movimento (Rolnik, 2016).

Nessa perspectiva, o desejo pode ser descrito como "energia semiótica": um regime produtivo que, simultaneamente, move corpos, engendra sentidos e viabiliza passagens de afetos e devires (Rolnik, 2016, p. 37). Ao afirmar o desejo como fabricação de mundo, Rolnik (2016) desloca leituras patologizantes e o reposiciona como princípio de consistência do social, operando por produção e não por falta (Rolnik, 2016, p. 43). Em outras palavras, em vez de caos, trata-se de uma atividade produtiva contínua — uma "fabricação incansável de mundo" (Rolnik, 2016, p. 43) — na qual os movimentos do desejo sustentam a consistência e a variação do real social.

Além disso, ao sustentar que o real social se constitui por movimentos do desejo — visíveis e invisíveis —, enfatiza-se que desejar implica produzir realidade, e não apenas representá-la (Rolnik, 2016, p. 45). Assim, o desejo aparece como vetor de produção do social e, nesse sentido, como operador central para compreender as políticas de subjetivação: ele não

apenas atravessa os mundos psicossociais, como também os engendra e os transforma, reconfigurando qualidades da experiência e, por extensão, o próprio real (Rolnik, 2016, p. 45).

Ao tomar o inconsciente como uma fábrica de mundos, percebe-se que a maneira como esse conceito ganha contorno, sentido e significado interfere diretamente no modo como compreendemos as políticas de produção do desejo. Por isso, torna-se necessário deslocar o conceito, realocando-o em outra geopolítica e corpo-política do conhecimento. Do mesmo modo, desejo e inconsciente precisam incidir sobre realidades efetivamente produzidas pelos movimentos de criação de mundos possíveis, situadas em territórios existenciais que possuem geopolíticas e corpo-políticas singulares e, simultaneamente, coletivas, a depender do grupo e do contexto sociocultural em que se inscrevem.

Nesse horizonte, a prática cartográfica se configura como acompanhamento dessas processualidades que, movidas pelo desejo, produzem agenciamentos de devires, existências, territórios e subjetividades — isto é, produzem parcelas do real social que ganham consistência provisória em mundos psicossociais específicos. Ao cartógrafo, cabe compreender as políticas de produção de subjetividades articuladas pelo desejo, mapeando linhas de força, fluxos e formas que compõem o território existencial a ser cartografado. Por isso, a cartografia não dispõe de manuais, roteiros ou passos fixos: ela exige invenção de ferramentas e estratégias e, à medida que se mapeiam paisagens, constitui-se como teoria e prática de modo indissociável.

Na perspectiva esquizoanalítica, multiplicidade não equivale a totalidade. Trata-se, antes, de um funcionamento rizomático: um modo de composição sem origem fixa, cuja variação depende do que se passa entre os elementos e o meio em que se desenvolvem; por isso, não se organiza por centro/periferia, mas por conexões, deslocamentos e encontros (Rolnik, 2016). Os rizomas se produzem no encontro de devires que existem no plano de imanência e que podem se efetuar como linhas de força em movimento contínuo — friccionando, intercruzando, cortando e escoando —, em um fluxo constante de produção de territórios existenciais, subjetividades e vida. O rizoma não tem forma fixa: ele não cessa de se transmutar. Nessa dinâmica, a cartografia pode ser entendida como captura provisória de um mapa, realizada no momento em que um território existencial alcança certa estabilidade relativa e, assim, torna possível seu desenho (Rolnik, 2016).

Ao pensar o rizoma e a produção de territórios existenciais, Rolnik (2016) distingue três linhas que, em composição, conferem consistência aos territórios: (i) a linha dos afetos, invisível e inconsciente; (ii) a linha de simulação, inconsciente e ilimitada; e (iii) a linha de organização dos territórios, finita, visível e consciente. Entre elas, a linha dos afetos se apresenta como fluxo que nasce “entre” os corpos e que se modula por intensidades, direções e

velocidades — variando conforme os encontros que a atravessam. Nesse movimento, ela pode oscilar em ritmos contrastantes — *"*ora veloz, apressada, elétrica, ora lenta e lânguida*"* (Rolnik, 2016, p. 49) — e, por isso, não se deixa fixar em um padrão estável, pois sua modulação depende das forças que atravessam os corpos e do modo como estes se afetam mutuamente (Rolnik, 2016).

A linha dos afetos, portanto, é inestancável e incontrolável, uma vez que estar vivo implica fazer encontros com outros corpos — não apenas humanos — e com corpos que se tornam outros (Rolnik, 2016). Nesses encontros, afetos escapam e traçam linhas de fuga. E linhas de fuga não significam evasão do mundo; ao contrário, indicam processos nos quais o próprio mundo se desfaz e se reconfigura, abrindo devires do campo social — isto é, processos que se desencadeiam e reordenam formas de existência, alterando qualidades de mundos psicossociais e, com isso, deslocando o próprio real social (Rolnik, 2016).

A linha de simulação está sempre traçando um duplo movimento — inconsciente e ilimitado —, operando em dois sentidos complementares. De um lado, ela se articula aos processos de territorialização, pois conduz a passagem "da invisível e inconsciente produção de afetos" para "a visível e consciente composição de territórios"; trata-se, nesse sentido, de "puro movimento de territorialização" (Rolnik, 2016, p. 50). De modo inverso, ela também conduz o traçado que sustenta a desterritorialização, isto é, o movimento que "vem do visível, consciente, dos territórios, para o invisível, inconsciente, dos afetos escapando" (Rolnik, 2016, p. 50).

Por isso, a linha de simulação assume uma natureza bifacial: "uma face na intensidade (invisível, inconsciente e ilimitada) e outra na expressão (visível, consciente e finita)" (Rolnik, 2016, p. 50). É justamente na linha de simulação que se operam as negociações entre "o plano constituído pela primeira linha (a dos afetos que nascem entre os corpos, em sua atração e repulsa)" e "o plano traçado pela terceira linha (a dos territórios)" (Rolnik, 2016, p. 50). Por ser maleável, ela desenha um estado instável por meio de segmentações flexíveis, produzindo fissuras, microrrachaduras e deslocamentos em máscaras vigentes, ao mesmo tempo em que permite recomposições — "mutações secretas" — a partir de lascas de mundos desmanchados que podem se agenciar com partículas soltas de afeto (Rolnik, 2016, p. 51).

Já a terceira linha, aquela que organiza os territórios, é "finita, visível e consciente" (Rolnik, 2016, p. 51). A partir de seu traçado, constituem-se roteiros de circulação no mundo e "diretrizes de operacionalização para [a] consciência pilotar os afetos" (Rolnik, 2016, p. 51). Em outras palavras, trata-se de uma linha finita porque finita é a duração dos territórios e a funcionalidade de suas cartografias. Assim, à medida que a instabilidade da segunda linha faz

escapar territórios e afetos, “mais cedo ou mais tarde, decreta seu fim” (Rolnik, 2016, p. 51). É nesse movimento que se instauram os processos de desterritorialização e reterritorialização, próprios dos fluxos de forças e devires que constituem os rizomas.

A linha de composição/organização dos territórios possui, portanto, uma natureza mais dura, sustentando estados de estabilidade temporária. Ela traça um plano “enrijecido” e, com isso, forma constelações funcionais de máscaras e territórios bem discriminados, estabelecendo uma segmentação dura (Rolnik, 2016, p. 51–52). Por isso, sua evolução tende a ocorrer por cortes relativamente delimitáveis, de modo que as rupturas podem ser negociadas. É também a partir dessa linha que “os sujeitos (com sua classe, seu sexo, sua idade, sua profissão, sua raça, sua identidade...)”, assim como os objetos, são recortados do plano de organização: daí derivam sequências biográficas e a própria constituição de uma memória (Rolnik, 2016, p. 51).

Para Suely Rolnik, “toda e qualquer formação do desejo no campo social se dá através do exercício ativo dessas três linhas (dos afetos, de simulação, de organização de territórios) — emaranhadas, sempre imanentes umas às outras” (Rolnik, 2016, p. 52). É por meio desse entrelaçamento que as pessoas se expressam e se orientam na vida cotidiana. Assim, as políticas de produção de subjetividades dependem do modo como tais linhas se compõem e são agenciadas; por isso, é possível diferenciar composições que se aproximam de micropolíticas e macropolíticas do desejo no agenciamento de subjetividades (Rolnik, 2016).

Nesse sentido, para tornar essa diferenciação mais operatória no plano analítico, Rolnik (2016) propõe ainda a distinção entre fluxo e linhas, que orienta dois modos de apreensão das composições do desejo. Na composição dessas linhas, a autora distingue, de um lado, o fluxo, como dimensão das forças e dos afetos, e, de outro, as linhas, como dimensão das formas e dos extratos. A partir disso, descreve dois modos analíticos de apreensão dessa relação. No primeiro, contrapõe-se uma dimensão molecular (inconsciente, invisível e desestabilizadora), associada às partículas de afeto em seu nomadismo, a uma dimensão molar (consciente, visível e limitada), vinculada às segmentações que se estabilizam — tanto as flexíveis, traçadas pela simulação, quanto as duras, próprias dos territórios. No segundo, a oposição se reorganiza ao enfatizar, de um lado, a dimensão molecular (afetos e movimentos migratórios da simulação) e, de outro, a dimensão dura/sedentária dos territórios, destacando o modo como a territorialidade tende a condensar formas e fixar contornos (Rolnik, 2016).

Suely sugere, então, que se trata de uma linha-fluxo: “a linha-fluxo de simulação, pois ela é a própria passagem, a própria oscilação entre as outras duas” (Rolnik, 2016, p. 53). Isto é, o movimento que a segunda linha opera “é a própria formação do território da terceira,

com seu desenho visível", configurando o próprio processo de territorialização. Ao mesmo tempo, o movimento de "perda de sentido de certas matérias (movimento de desterritorialização)" constitui "a própria linha de fuga, o fluxo que desmancha seu desenho" (Rolnik, 2016, p. 53). Por isso, é na linha-fluxo de simulação que "se realiza a indissociabilidade das outras duas. Nela, as três são uma só" (Rolnik, 2016, p. 53). Desse modo, todas as pessoas se veem expostas a "viver as três linhas, em todas as suas dimensões", pois é por elas que nos expressamos e nos orientamos no mundo. É no exercício dessas linhas, portanto, que "se compõem e decompõem seus territórios, com seus modos de subjetivação, seus objetos e saberes" (Rolnik, 2016, p. 53).

Nessa perspectiva, o inconsciente se configura como "o próprio movimento de desterritorialização, produzindo devires inéditos, múltiplos e imprevisíveis; ele é a própria busca de matéria de expressão, substância a ser fabricada, maneiras de inventar o mundo", funcionando sempre em agenciamento (Rolnik, 2016, p. 53–54). Portanto, podemos afirmar que "o inconsciente não é nem só energético, nem representativo, nem estrutural. Ele é produtivo" (Rolnik, 2016, p. 53–54). Em síntese, o inconsciente é fábrica de mundos: inventividade pura e ilimitada.

Nos processos de produção de subjetividade, existem estratégias de entrelaçamento entre essas linhas. A diferença entre tais estratégias é definida "pela relação com a angústia gerada pela ambiguidade congênita da segunda linha (linha de simulação), sua oscilação permanente entre a terceira (linha de territorialização) e a primeira (linha de afetos), entre fazer sentido e perder sentido" (Rolnik, 2016, p. 53). Em outras palavras, trata-se do modo como cada existência atravessa — e negocia — os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Todavia, não há apenas uma estratégia, nem há garantia de que a mesma estratégia produza o mesmo modo de vida, uma vez que "universos singulares se criam com cada estratégia, quando adotada por uma existência ou outra (sejam essas as existências de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade)" (Rolnik, 2016, p. 55–56). Assim, é na pluralidade de destinos, tramas e territórios — na diversidade e multiplicidade do desejo — que reside "sua riqueza", uma vez que o desejo é sempre criação de mundo (Rolnik, 2016, p. 55–56).

No processo de agenciamento do desejo, "os mundos que se criam e se desmancham, nessa incessante atividade do desejo, englobam sua existência em todas as dimensões: pré-individual, individual, grupal e/ou de massa" (Rolnik, 2016, p. 57). Nesse

sentido, pode-se afirmar que o desejo é a própria produção do real social — e que é nesse plano que o real social se constitui e se torna inteligível.

Por fim, é possível agrupar e reduzir as três linhas em duas, por conveniência analítica: uma "flexível, molecular, inconsciente, das atrações e repulsas, dos afetos e de suas simulações", e outra "dura, sedentária, molar consciente dos territórios" (Rolnik, 2016, p. 59). Assim, como propõe Suely (2016), faremos a diferenciação entre as políticas agenciadas por essas dimensões em dois registros: micropolítica, relativa "à política das duas primeiras (o fluxo)", e macropolítica, relativa "à da terceira (a linha propriamente dita)" (Rolnik, 2016, p. 59). Contudo, a diferença não reside em grau, mas na natureza das linhas: "não se trata de uma diferença de tamanho, escala ou dimensão, mas de duas espécies radicalmente diferente[s] de lógica" (Rolnik, 2016, p. 59).

Se é na linha-fluxo de simulação que "se realiza a indissociabilidade das outras duas" e, "nela, as três são uma só" (Rolnik, 2016, p. 53), então não se trata de pensar essas linhas como compartimentos separados, mas como um mesmo campo em variação, no qual os territórios se compõem e se decompõem ao mesmo tempo em que os modos de subjetivação, os objetos e os saberes se rearranjam (Rolnik, 2016). É a partir desse entrelaçamento, portanto, que a distinção entre micropolítica e macropolítica ganha força metodológica: não como oposição entre dois "níveis" estanques, mas como dois regimes de leitura do mesmo processo — ora mais próximo do visível que se estabiliza em mapa, ora mais colado às intensidades que fazem o mapa tremer. Assim, quando passo a nomear macropolítica e micropolítica, não estou inaugurando outra discussão, mas mudando o ângulo: do que aparece pronto para aquilo que está em vias de se fazer, desfazer e refazer (Rolnik, 2016).

A macropolítica diz respeito "à política do plano concluído pela terceira linha, plano dos territórios: mapa" (Rolnik, 2016, p. 60). É nesse plano que o mundo se deixa reconhecer como uma paisagem "a priori", isto é, como uma imagem relativamente estável na qual os territórios parecem se encontrar e se organizar de modo previsível (Rolnik, 2016). Por isso, trata-se do plano em que o visível se impõe: é nele que a individuação tende a formar unidades e a multiplicidade é recodificada como totalização. Nesse registro, o pensamento opera por categorias e estruturas — como árvore enraizada — e o traçado se desenvolve "segundo um plano de organização previsível e controlável, um programa" (Rolnik, 2016, p. 60). O mapa, assim, oferece roteiro: permite circular, nomear, reconhecer; porém, ao fazer isso, também fixa contornos.

Em contraste, a micropolítica — articulada ao plano do fluxo — não começa na forma, mas na variação: intensidades, forças, oscilações que atravessam os corpos antes de se

estabilizarem em territórios. Aqui, o princípio de individuação se desloca, pois a unidade deixa de ser o ponto de partida: o que se acompanha são afetos e agenciamentos, inseparáveis das relações que um corpo compõe com o mundo (Rolnik, 2016). É nesse plano que Rolnik localiza uma outra lógica de enunciação: formas de dizer que não visam a fixar um sujeito, mas a tornar perceptíveis processualidades e operações do desejo na matéria ainda não formada das intensidades; por isso, trata-se de uma temporalidade que não coincide com a do sujeito, mas com a do devir (Rolnik, 2016).

É também nesse sentido que a multiplicidade, concebida como rizoma, não se reduz ao "todo" nem se organiza por centro, origem ou periferia: ela corporifica um plano imanente em variação permanente, composto por devires imprevisíveis e incontroláveis e, por isso, sempre passível de ser remanejado e recomposto por indivíduos e coletividades (Rolnik, 2016). Daí a diferença decisiva que interessa a esta tese: enquanto o mapa fixa um recorte de estabilidade relativa, a cartografia acompanha a transfiguração — muitas vezes silenciosa — que faz essa estabilidade existir por um tempo. Em outros termos, ela é "a inteligibilidade da paisagem em seus acidentes, suas mutações" (Rolnik, 2016, p. 62). O que está em jogo, portanto, não é escolher entre produto e processo como se fossem polos opostos, mas sustentar a atenção no movimento que transforma, pouco a pouco, o que parecia dado: deslocar o olhar do que já se vê para aquilo que está se fazendo ver (Rolnik, 2016).

Nesse ponto, o ofício do cartógrafo se esclarece: ele não trabalha como quem aplica um protocolo a um objeto, mas como quem se expõe à paisagem em formação e inventa linguagem junto com ela. Por isso, teoria e cartografia não se separam: a teoria se faz com as matérias do percurso, com as intensidades dos encontros, com aquilo que consegue dar língua ao desejo no instante em que ele pede passagem (Rolnik, 2016). Assim, não há uma origem segura nem uma entrada "correta": "todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas" (Rolnik, 2016). Entrar "pelo meio", no interstício, não é um capricho metodológico: é condição para acompanhar processos sem aprisioná-los em um começo estabilizado. Da mesma forma, entender não é fechar sentido, mas sustentar uma travessia: mergulhar na geografia dos afetos e inventar pontes de linguagem para que as intensidades possam se efetuar — de modo que a cartografia aconteça através do cartógrafo, e não como um ato exterior praticado por ele (Rolnik, 2016).

Retomando o que já foi delineado, a cartografia não se decide pelo par verdadeiro/falso nem pela oposição entre teórico e empírico; ela se orienta por um critério ético, ligado ao que é "vitalizante-ou-destrutivo, ativo-ou-reativo" (Rolnik, 2016, p. 66). Por isso, o desejo do cartógrafo não é o de simplesmente descrever territórios já dados, mas o de participar

— implicadamente — da constituição de territórios existenciais, isto é, do próprio real social. Nesse regime, os procedimentos não antecedem o encontro: inventam-se conforme o contexto pede, na tentativa de apreender a "tensão fecunda entre o fluxo e [a] representação" (Rolnik, 2016, p. 66–67). É justamente aí que a criação de sentido deixa de ser aplicação de método e passa a ser trabalho: invenção, mas também prudência.

É nesse horizonte que Suely afirma que o cartógrafo carrega consigo "um critério, um princípio, uma regra e um breve roteiro de preocupações — este o cartógrafo vai definindo para si constantemente" (Rolnik, 2016, p. 67–68). Ou seja, não há protocolo metodológico a priori que determine o cartografar; ao contrário, a cartografia se efetua entre as processualidades acompanhadas, ajustando-se aos ritmos, riscos e exigências de cada encontro.

Como critério, define-se "o grau de intimidade que cada um se permite, a cada momento, com o caráter de finito ilimitado que o desejo imprime na condição humana desejante e seus medos" (Rolnik, 2016, p. 68). Trata-se, portanto, de um critério de abertura: o quanto se tolera, em cada situação, deixar-se afetar, desorientar e — se possível — reorientar. Por isso, Rolnik sintetiza: o critério de quem se lança à cartografia "é, fundamentalmente, o grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento" (Rolnik, 2016, p. 68). E é precisamente desse critério que deriva o princípio do cartógrafo.

O princípio que o orienta é extramoral. Para ele, não importa defender uma forma estabilizada nem converter cartografia em mapa; importa sustentar "a expansão da vida" como parâmetro básico e exclusivo (Rolnik, 2016, p. 68). Por isso, a autora formula um aparente paradoxo: "seu princípio é um antiprincípio: um princípio que obriga a estar sempre mudando de princípios" (Rolnik, 2016, p. 68). A rigor, não se trata de relativismo metodológico, mas de vitalidade ética: tanto o critério quanto o princípio são vitais, e não morais (Rolnik, 2016, p. 68).

É aqui que entra a "regra de ouro", aquilo que dá elasticidade ao critério e ao princípio. O cartógrafo sabe que é sempre em nome da vida — e de sua defesa — que se inventam estratégias, por mais improváveis que pareçam (Rolnik, 2016). Justamente por isso, a prudência não é adorno: é condição de trabalho. Em cada encontro, existe um limite do quanto se suporta a experiência do "finito ilimitado" do desejo — limite de tolerância para a desorientação e a reorientação dos afetos, um "limiar de desterritorialização" (Rolnik, 2016). Assim, o olhar cartográfico se volta para uma avaliação concreta: "o quanto as defesas que estão sendo usadas servem ou não para proteger a vida" (Rolnik, 2016, p. 68).

Suely Rolnik (2016) nomeia esse dispositivo de avaliação como "limiar de desencantamento possível". Em termos diretos, "trata-se, aqui, de avaliar o quanto se suporta,

em cada situação, o desencantamento das máscaras que estão nos constituindo, sua perda de sentido, nossa desilusão" (Rolnik, 2016, p. 68). Sustentar esse desencantamento — até onde for possível — é o que permite que afetos recém-surgidos sejam liberados e investidos, abrindo passagem para a criação de novos territórios existenciais. Quando esse limiar é ultrapassado, ao contrário, a desorientação tende a se converter em bloqueio, e o encontro, em vez de produzir mundo, passa a impedir a emergência do novo (Rolnik, 2016).

Trata-se, portanto, de uma regra de prudência: o cartógrafo não esquece a existência desse limiar. É uma regra que "agiliza, mas não atenua seu princípio", pois permite discriminar graus de perigo e de potência, funcionando como alerta quando necessário (Rolnik, 2016, p. 69). Isso se faz decisivo porque, "a partir de um certo limite", "a reatividade das forças deixa de ser reconversível em atividade e começa a agir no sentido de pura destruição de si mesmo e/ou do outro" (Rolnik, 2016, p. 69). Nesses casos, a ética da vida exige uma decisão: "o cartógrafo, em nome da vida, pode e deve ser absolutamente impiedoso" (Rolnik, 2016, p. 69).

Tendo em vista o que foi estabelecido no trecho anterior — o critério como grau de abertura à vida, o princípio extramoral orientado pela expansão e a regra de prudência que mede o limiar de desencantamento possível — torna-se mais nítido que, na cartografia, o que está em jogo não é escolher um método "correto", mas sustentar uma posição ética diante do encontro. A prudência aqui não suaviza o risco; ao contrário, ela o nomeia e o dimensiona. É precisamente esse enquadramento — critério, princípio e regra — que impede que a prática cartográfica se converta em moralização do mundo ou em fetichização do procedimento. Assim, quando avançamos para a análise do desejo, não mudamos de plano: aprofundamos a mesma exigência, deslocando-a do "como fazer" para o "como viver" que cada prática de conhecimento inevitavelmente implica.

É nesse sentido que Rolnik afirma que a análise do desejo "diz respeito, em última instância, à escolha de como viver, à escolha dos critérios com os quais o social se inventa, ao real social" (Rolnik, 2016, p. 69). A cartografia, portanto, torna-se uma prática imediatamente política — não como adesão a um programa, mas como intervenção no modo como mundos se fabricam e se estabilizam. E é justamente por isso que o "princípio/antiprincípio" do cartógrafo tem função de salvaguarda: ele o protege da captura pela moral (Rolnik, 2016, p. 69). Em outras palavras, protege-o da tentação de tomar a análise como tribunal (do certo/errado), ou como catecismo (do que deve ser), quando o que está em jogo é sustentar passagens vitais — ou discernir, com rigor, quando elas se tornam inviáveis.

Delimitar o político, aqui, é decisivo para evitar mal-entendidos. Na cartografia, política não se reduz a relações de soberania, dominação ou disputa por governo; o político

opera no plano micropolítico do poder como técnica de subjetivação — como estratégia de produção de subjetividade —, dimensão que participa diretamente da produção e reprodução de um regime (Rolnik, 2016). Essa definição desloca a questão: em vez de perguntar "quem manda?", pergunta-se "como se produz sujeito?", "como se fabrica normalidade?", "como se institui o que pode desejar?" — e, por consequência, "como se torna uma vida desejável ou descartável?". Nesse plano, o desejo não comparece como essência a ser desocultada, tampouco como propriedade individual; ele é composição, artifício, "aglomerados de afeto-e-língua, indissociáveis, formando constelações existenciais singulares" (Rolnik, 2016, p. 70). Com isso, a cartografia se afasta tanto do moralismo quanto da fantasia de uma "libertação do desejo" como se o desejo fosse naturalmente bom e bastasse soltá-lo para que o mundo se tornasse justo (Rolnik, 2016, p. 70). O desejo cria mundos — e é precisamente por criar mundos que sua análise exige critério.

Dizer que a análise do desejo é política significa, então, que ela participa da potencialização do desejo em seu caráter processual de criador de mundos, desde que funcione como facilitadora de passagem para intensidades vividas nos encontros de uma existência (Rolnik, 2016). O ponto crucial é que essa política não se mede por "bons resultados" definidos por uma moral externa, mas pelo quanto uma vida consegue — ou não — permitir sua passagem. Por isso, na esquizoanálise, a análise do desejo se torna fundamentalmente uma ética: o cartógrafo não está comprometido com a aprovação moral dos mundos que emergem, mas com a possibilidade de sustentar o movimento pelo qual uma vida se expõe à escuta e encontra condições para existir sem ser imediatamente reconduzida à forma que a captura. Suely Rolnik articula essa virada com precisão: o cartógrafo "nada tem a ver com os mundos que se criam", enquanto questão moral; mas tem "e muito" a ver com "o quanto a vida que se expõe à sua escuta se permite sua passagem; com o quanto os mundos que essa vida cria têm como critério sua passagem" (Rolnik, 2016, p. 70).

É importante frisar: afastar-se da moral não implica neutralidade nem ausência de sustentação. Ao contrário, exige sustentação contínua. O cartógrafo deve sustentar "a vida em seu movimento de expansão, ser suporte disso" (Rolnik, 2016, p. 70). Daí decorre uma consequência metodológica forte: "a análise do desejo é, necessariamente, análise de suas linhas de fuga, linhas esquizo por onde se desmancham os territórios" (Rolnik, 2016, p. 71). Em vez de buscar apenas a coerência do já instituído, a cartografia acompanha o ponto em que o território perde sentido e, justamente por isso, abre a possibilidade de composição de outro. Nessa direção, reforça-se o que Rolnik (2016) chama de fundação do inconsciente sobre a

desterritorialização: não um inconsciente como depósito, mas como produção que se move, se desfaz, e cria matéria de expressão para novas consistências.

Chegamos, então, ao núcleo experiencial desse trabalho: a análise do desejo como exercício de aproximação do finito ilimitado. Trata-se de conquistar intimidade com esse paradoxo — sustentar rupturas de sentido e vácuos de território sem recorrer automaticamente aos "velhos vícios" de recobrir o vazio com formas prontas. Rolnik descreve esse gesto como a necessidade de vivenciar os vácuos e, de dentro deles, buscar matéria de expressão para administrar "as partículas de afeto enlouquecidas dando-lhes sentido", compondo um plano de consistência e, ao mesmo tempo, suportando-o (Rolnik, 2016, p. 75). Aqui, a repetição não é recaída: é exercício. Repetir, nesse caso, é insistir no trabalho de sustentar o limiar até que se possa "saber/sentir" que dá para conviver com o finito ilimitado (Rolnik, 2016, p. 75). A prudência retorna, portanto, como método incorporado: ela mede quanto se suporta desterritorializar sem colapsar em destruição, e quanto se consegue reorientar sem trair o vivido.

Por isso, a análise é ilimitada: ilimitado é o movimento de simulação. Não há porto de origem nem porto final, não há "terra natal" nem "terra prometida" (Rolnik, 2016, p. 75). Há invenção recorrente de línguas e territórios, transmutação contínua, atualização incessante de mundos. Ainda assim, a ilimitabilidade não dissolve o limite; ela o redefine. O limite da análise, na relação entre cartógrafo e fenômeno, está em aceitar que a análise é ilimitada porque o desejo produz universos ilimitadamente — universos que, no entanto, são sempre finitos (Rolnik, 2016). O que se captura, quando se captura, é um recorte provisório: um mapa, uma estabilização relativa, um enquadre que não se confunde com a vida do processo. É por isso que a prática cartográfica precisa manter, simultaneamente, a atenção ao movimento e a capacidade de produzir recortes sem absolutizá-los.

Nesse ponto, o diálogo com Laura Pozzana de Barros e Virgínia Kastrup ajuda a consolidar um vocabulário metodológico compatível com essa ética: cartografar é "investigar um processo de produção", recusando definições abstratas e trajetórias lineares orientadas a um fim; é acompanhar percursos, implicar-se em processos e conectar redes ou rizomas, de modo que a pesquisa se configure como trabalho de invenção (Barros; Kastrup, 2009, p. 8). Além disso, ao invés de isolar um objeto, a cartografia se dedica a "desenhar a rede de forças" à qual o fenômeno se conecta, acompanhando suas modulações e seu movimento permanente (Barros; Kastrup, 2009, p. 59). Daí a imagem do caminhar: passos que se sucedem sem se separar, em continuidade, carregando o anterior e prolongando-se no seguinte (Barros; Kastrup, 2009, p. 59). Essa formulação reforça algo crucial para o tom desta tese: a invenção não é um ato heroico

do pesquisador; ela é efeito do processo que atravessa o cartógrafo e o obriga a compor linguagem para o que se move.

Em suma, ao compreender a análise do desejo como escolha ética e política de critérios de vida — e não como aplicação de um método moralizante —, esta seção consolidou três pontos: (1) o político da cartografia opera no plano micropolítico das técnicas de subjetivação; (2) o desejo, como composição de afeto-e-língua, fabrica mundos e exige uma ética de sustentação da expansão da vida; e (3) a análise, ilimitada como o movimento de simulação, só se torna praticável pela prudência que mede limiares e permite recortes provisórios sem congelar o processo. Com esse chão firmado, avançaremos na discussão sobre a decolonialidade, deslocando a pergunta do "como o desejo fabrica mundos" para "em quais geopolíticas e corpo-políticas do conhecimento esses mundos são autorizados, interditados ou desumanizados", e como esse enquadre colonial atravessa as próprias condições de inteligibilidade do que pode existir e do que pode ser dito.

Por isso, deslocamos o foco: da micropolítica das técnicas de subjetivação para a análise das gramáticas históricas que organizam a inteligibilidade do humano — gramáticas que, nos próprios 'livros de História', aparecem como narrativa linear de progresso.

3.2 MODERNIDADE/COLONIALIDADE/DECOLONIALIDADE: MATRIZ COLONIAL DE PODER E A DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA COMO OPÇÃO DESCOLONIAL

Se, na seção anterior, a cartografia apareceu como prática de acompanhar processos e ler a produção do real social em suas mutações, aqui deslocamos o foco para o regime histórico-epistêmico que tornou certas formas de mundo não apenas "possíveis", mas inteligíveis e normativas. Trata-se de explicitar como a modernidade opera como narrativa e como tecnologia de classificação, de modo a compreender por que determinadas vidas, saberes e modos de existência foram convertidos em exterioridade — e, portanto, em objeto de administração, controle e descarte.

Nos livros escolares de História, a evolução das sociedades ocidentais costuma ser apresentada como uma sequência linear de períodos que desembocam na contemporaneidade. Nessa organização, a Pré-História é frequentemente descrita como estágio "primitivo" e "selvagem", ao passo que o presente figura como ápice do desenvolvimento tecno-social, atribuído aos avanços da modernidade. Essa gramática temporal, ao ordenar o passado como

deficiência e o presente como culminância, naturaliza uma ideia de progresso contínuo e orienta o olhar para a história como se houvesse uma direção inevitável dos acontecimentos.

Em continuidade, a modernidade aparece como marco de avanço decisivo: modernização, industrialização e consolidação das ciências modernas são narradas como prova de uma superioridade europeia que justificaria o domínio sobre riquezas materiais, simbólicas e culturais, em contraste com "periferias" representadas como atrasadas e subdesenvolvidas. Com isso, a Europa é instalada como centro civilizatório e a diferença é convertida em déficit: não se trata apenas de descrever trajetórias históricas distintas, mas de hierarquizá-las por um único critério de inteligibilidade (Mignolo, 2017).

Essa mesma lógica atravessa a apresentação dos chamados "descobrimentos" europeus, frequentemente narrados como início da história das Américas. Ao sugerir que, antes das colonizações, povos ameríndios viveriam num estágio próximo à pré-história, a história oficial transforma a conquista em missão e a violência em mediação necessária: como se a intervenção colonial fosse condição para "desenvolver" sociedades que, por si, estariam aquém da humanidade plena. Assim, a modernidade se afirma como promessa salvacionista — ora evangelizadora, ora civilizatória — e, ao fazê-lo, estabelece o que conta como humano, como racional, como verdadeiro (Mignolo, 2015; 2017).

Desse modo, a narrativa eurocentrada não apenas ocupa o centro do enredo, mas também institui o direito de interpretar: quem detém a "Verdade" se arroga o poder de explicar, classificar, traduzir e introduzir um modo de vida, ainda que isso implique dominação e extinção das diferenças. Nesse enquadramento, os povos colonizados aparecem como margem, ruído ou atraso; e tudo aquilo que confronta a ficção moderna tende a ser invisibilizado, rebaixado ou convertido em objeto. É justamente aqui que a crítica da colonialidade se torna decisiva: na retórica da modernidade, o que se oculta é a colonialidade — isto é, a lógica que sustentou e possibilitou a expansão imperial, a acumulação e a administração global de recursos e vidas (Mignolo, 2015; 2017). A linearidade histórica, repetida como se fosse ordem natural dos acontecimentos, opera também como tecnologia de hierarquização, instituindo binarismos que organizam o mundo e autorizam a violência: natureza/cultura, sujeito/objeto, humano/não humano. Em outras palavras, aquilo que se apresenta como "evolução" é, ao mesmo tempo, produção de hierarquias e regime de verdade.

Se a retórica da modernidade insiste em se narrar como destino natural — isto é, como progresso linear e universal —, o que ela costuma apagar é a lógica que a torna possível: a colonialidade. É nesse ponto que as formulações de Aníbal Quijano (1992, 2000) me ajudam a deslocar o foco: não se trata de afirmar que a modernidade "teve" colonialismo, mas de

reconhecer que modernidade e colonialidade nascem articuladas, constituindo um mesmo padrão histórico de poder. Em Quijano, esse padrão se funda numa operação de classificação social que reorganiza a vida coletiva por hierarquias naturalizadas. Afinal, "a raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial em posições, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade." (Quijano, 2000, p. 203, tradução nossa)[3].

Essa classificação não aparece como detalhe "cultural", mas como eixo material e político do mundo moderno-colonial: ela organiza trabalho, exploração e autoridade. Por isso, Quijano afirma que "a colonialidade do poder funda-se na articulação entre a ideia de raça e a divisão do trabalho" (Quijano, 2000, p. 203 tradução nossa)[4], isto é, a racialização não apenas **nomeia** diferenças: ela **administra** a economia e distribui posições sociais, convertendo desigualdade em "ordem". Nessa mesma direção, a colonialidade pode ser lida como um sistema abrangente, uma vez que implica "a imposição de uma classificação social universal da população do planeta" (Quijano, 2000, p. 204, tradução nossa)[5].

O alcance dessa classificação não se limita ao plano material. Ao instituir quais vidas contam e quais são descartáveis, ela instala também um regime de conhecimento que se torna parâmetro de inteligibilidade do mundo. Daí a formulação decisiva de Quijano: "o eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que se tornou hegemônica no mundo moderno" (Quijano, 2000, p. 218)[6]. Assim, a colonialidade não opera apenas por coerção externa; ela opera também por **interiorização** — produzindo sujeitos, valores, sensibilidades e critérios de verdade que passam a parecer "naturais".

É justamente ao tornar essa engrenagem mais visível que Walter Mignolo sistematiza a proposta quijaniana sob a forma de uma matriz analítica: a Matriz Colonial de Poder. Nessa sistematização, a colonialidade se expressa em domínios co-constitutivos, organizando simultaneamente economia, autoridade, gênero/sexualidade e conhecimento/subjetividade (Mignolo, 2017). O que em Quijano aparece como padrão histórico e classificatório é, assim, reconfigurado como ferramenta de leitura das operações simultâneas pelas quais a modernidade se sustenta.

Entretanto, é com María Lugones que o domínio "gênero/sexualidade" ganha densidade própria, deixando de figurar como simples derivação da raça. Ao discutir a

---

[3] "La raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad" (Quijano, 2000, p. 203).
[4] "La colonialidad del poder se funda en la articulación entre la idea de raza y la división del trabajo" (Quijano, 2000, p. 203).
[5] "la imposición de una clasificación social universal de la población del planeta" (Quijano, 2000, p. 204).
[6] "el eurocentrismo es la perspectiva de conocimiento que se hizo hegemónica en el mundo moderno" (Quijano, 2000, p. 218).

colonialidade, Lugones insiste que o gênero moderno não é um dado universal, mas uma tecnologia histórica produzida na colonização; por isso, "o sistema moderno-colonial de gênero não pode existir sem a colonialidade do poder" (Lugones, 2008, p. 93)[7]. Ao incorporar esse deslocamento, a matriz deixa de tratar gênero e sexualidade como "efeitos laterais" e passa a reconhecê-los como eixo constitutivo do próprio padrão moderno-colonial.

Embora a Matriz Colonial de Poder tenha se globalizado, como observa Walter Mignolo, os povos colonizados — assim como as formações semicoloniais — evidenciam que esse processo não se resumiu a uma redução passiva diante dos colonizadores (Mignolo, 2008b). Ao contrário, como mostram autores como Frantz Fanon (1961) e María Lugones (2014), a colonização foi continuamente confrontada por resistências diversas, inscritas em múltiplos contextos coloniais e em diferentes registros de luta — políticos, culturais, simbólicos e existenciais. No Brasil, Antônio Bispo (2015) evidencia, de modo contundente, que a colonização não foi um processo pacífico e que povos afro-indígenas mantiveram culturas e modos de vida por meio de estratégias coletivas de continuidade — seja na experiência dos quilombos, seja em formas de aldeamento e reorganização territorial que seguem enfrentando a colonialidade até a atualidade. Em outras palavras, a memória ancestral preservada por povos colonizados sustentou múltiplos movimentos de resistência e, com isso, diferentes projetos descoloniais ao longo do tempo.

Nesses termos, o que sustenta as esferas da colonialidade — isto é, os quatro âmbitos inter-relacionados de administração e controle — é um regime de enunciação ancorado em fundamentos racializantes e cisheteropatriarcais do conhecimento, que funcionam como suporte de legitimação da ordem mundial. A classificação entre humanos e não humanos, nesse horizonte, tem sua gênese na teologia. Contudo, ainda que a ciência moderna tenha se apresentado, em certos momentos, como força opositora ao regime teológico, a epistemologia moderna foi elaborada por agentes que incorporaram a teopolítica do conhecimento em sua egopolítica do conhecimento; afinal, a corpo-política e a geopolítica da filosofia secular permanecem vinculadas à construção de uma cosmovisão cristã monoteísta europeia colonial/imperial (Mignolo, 2017).

Assim, se a teologia marcou o racismo "no sangue", distinguindo cristãos, mouros e judeus, a ciência moderna — sobretudo a partir do século XVIII — desloca essa marca para a pele: transmuta-se a teopolítica em egopolítica, implementando-se e justificando-se o racismo científico (Mignolo, 2017). Ainda assim, a aparente disputa em torno da legitimidade do

[7] "el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder" (Lugones, 2008, p. 93).

conhecimento se revela, aqui, um falso problema, porque, em ambos os casos, a geopolítica e a corpo-política da configuração do conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas; com isso, a ênfase desloca-se para a mente em relação a Deus e, depois, para a mente em relação à razão (Mignolo, 2017).

Desse modo, tanto a estrutura de enunciação da epistemologia ocidental quanto o regime de enunciação que opera a Matriz Colonial de Poder assentam-se em fundamentos correlatos. Por isso, ainda que a colonização tenha encontrado um término formal em processos históricos de descolonização, a colonialidade segue operando na manutenção do regime capitalista colonial — agora em sua fase corporativa e globalizada (Mignolo, 2017).

Nesse cenário, a ontologia eurocêntrica organiza-se em torno da figura do Homem — branco, proprietário, cristão, racional, adulto, cisgênero e heterossexual (Andrade, 2020; Mignolo, 2017). Como argumenta Sylvia Wynter (2003), esse "Homem" não corresponde ao humano em si, mas a um gênero específico de humano historicamente produzido e sobre-representado como se fosse universal, convertendo todas as outras existências em desvios ontológicos em relação a essa norma.

Trata-se do sujeito delimitado pela epistemologia eurocentrada e legitimado pelo regime de enunciação operado pela Matriz Colonial de Poder, isto é, aquele que passa a ocupar o lugar autorizado para dizer o mundo e prescrever as formas verdadeiras, morais e corretas de nele existir. Em outras palavras, o modelo eurocêntrico de humano sustenta esse regime ao produzir exterioridades: inventa-se o "Outro" para afirmar a existência de um "Eu" (Mignolo, 2008a; 2015; 2017). É essa cisão — sujeito/objeto, natureza/cultura, humano/não humano — que instaura a diferença colonial e produz a ferida colonial no encontro entre culturas de colonizadores e colonizados.

Por isso, torna-se necessário compreender o eurocentrismo para além da geografia, inserindo-o nos campos histórico-epistêmicos de controle do conhecimento e da subjetividade — isto é, nas dimensões da colonialidade do saber e do ser. Nessa chave, a Matriz Colonial de Poder não opera como simples relação estrutural, mas por meio de inter-relações complexas entre seus âmbitos. Assim, a invenção de "América Latina" tem como horizonte imperial o controle da economia e da autoridade, do conhecimento, da subjetividade dos sujeitos coloniais e do gênero e da sexualidade, inclusive pela introdução normativa e compulsória de um modelo cristão-colonial, latifundiário e burguês de família e de normatividade sexual — em suma, um ideal de sujeito e sociedade colonial-capitalista cisheteropatriarcal (Mignolo, 2008a).

Nessa perspectiva, a colonialidade — face obscurecida da modernidade — oculta elementos constitutivos de sua corpo-política, permitindo que narrativas hegemônicas

apresentem a modernidade europeia como universal, neutra e superior, enquanto subjugam e apagam da história tanto processos de opressão quanto resistências de povos colonizados, frequentemente tratados como fora da humanidade plena: ora por não serem cristãos, ora por não serem considerados racionais. Esse apagamento, ao produzir uma aparência de "naturalidade" do curso histórico eurocentrado, marginaliza a história de povos que funcionaram como capital humano, material e simbólico do desenvolvimento da Europa colonial-capitalista e de sua expansão global.

Do mesmo modo, a ficção da modernidade oculta os elementos que compõem a geopolítica e a corpo-política das epistemes eurocentradas, na medida em que nega a colonialidade como constituinte. Afinal, tanto na economia quanto no conhecimento, a produção da dispensabilidade da vida humana foi um fator constitutivo — ainda que sistematicamente ocultado — da modernidade. É nesse sentido que Walter afirma: ocultadas pela retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas consideradas naturalmente descartáveis (Mignolo, 2017). Desse regime deriva aquilo que Françoise Vergès (2020) denomina política da vida como lixo: um dispositivo assentado no esgotamento de corpos marcados pela diferença colonial e atravessados pela ferida colonial — corpos racializados, gendrados e situados em determinadas posições de classe, convertidos no oposto do ideal eurocêntrico de sujeito.

Por fim, é preciso reconhecer que os termos modernidade/colonialidade são conceitos descoloniais precisamente porque respondem a uma história atravessada por projetos descoloniais desde o início das colonizações: resistências ativas, contranarrativas e práticas de desobediência epistêmica que persistem no tempo. Assim, compreender modernidade/colonialidade como par conceitual implica lê-lo como resposta às colonizações e à globalização do capitalismo e do pensamento linear; resposta que emerge das experiências históricas e das sensibilidades situadas na América do Sul e no Caribe (Mignolo, 2017). Trata-se, portanto, de um projeto que não se pretende universal, mas que se insere em circuitos plurais de propostas descoloniais ao redor do mundo — respostas pluriversais a processos coloniais universalizantes, lineares e planificados.

Se, até aqui, a discussão evidenciou como a Matriz Colonial de Poder organiza classificações e hierarquias que tornam certas vidas inteligíveis e outras descartáveis, o passo seguinte é explicitar o que pode significar desvincular-se dessa lógica sem supor um exterior puro à colonialidade. É nesse ponto que a decolonialidade emerge não como promessa de saída total, mas como prática situada de disputa: um trabalho de reorientação do olhar, do vocabulário

e do lugar de enunciação, capaz de tensionar os nós que sustentam a reprodução do mundo moderno/colonial.

A decolonialidade — entendida como pensamento e exercício descolonial — apresenta-se como uma dentre muitas formas de desvinculação da Matriz Colonial de Poder. Contudo, Walter Mignolo insiste que não há um "fora" disponível a partir do qual essa desvinculação pudesse ocorrer de modo absoluto: estamos inseridos na matriz, ligados pelo fio da colonialidade, e é desde esse interior que se torna necessário disputar, argumentar e produzir deslocamentos descoloniais (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017).

Uma vez assumida a modernidade como constituída pela colonialidade, a analítica da colonialidade pode então descrever, com maior precisão, como a Matriz Colonial de Poder opera e se atualiza. Nessa direção, a opção descolonial aparece como uma via — entre outras — para compreender e enfrentar a lógica colonial que sustenta regimes de administração e controle, historicamente articulados à transformação da economia atlântica e à reorganização do conhecimento na trajetória europeia e em seus mundos coloniais (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017). Em outros termos, trata-se menos de "abandonar" a matriz e mais de produzir reorientações capazes de interromper sua naturalização.

Para compreender a operação da Matriz Colonial de Poder, Mignolo (2017) mobiliza a formulação quijaniana de "nós histórico-estruturais", definidos como "um estado em que qualquer par de itens é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes" (Mignolo, 2017, p. 6). Ao aproximar esse conceito da noção de heterarquia, ele não a utiliza no sentido comum de "ausência de hierarquia"; ao contrário, enfatiza que as diferenças coloniais e imperiais modulam a produção, a redistribuição e a persistência das hierarquias. Assim, no exercício descolonial, torna-se decisivo reconhecer que os nós histórico-estruturais se conectam por uma lógica que "gera, reproduz, modifica e mantém hierarquias interconectadas" (Mignolo, 2017, p. 6).

Nesses termos, a Matriz Colonial de Poder "opera sobre uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos, ligados pela '/' (barra) que divide e une" (Mignolo, 2017, p. 10). Isso significa que não se trata de distinguir camadas hierárquicas fixas (como supra e infraestrutura), mas de analisar articulações relacionais que se refazem continuamente entre modernidade/colonialidade, leis imperiais/regras coloniais e centro/periferias — efeitos do pensamento linear global que sustenta o mundo moderno/colonial. Desse modo, os nós devem ser lidos como interrelacionais: nenhum deles funciona como instância universal isolada, mas como resultado de negociações permanentes atravessadas pela diferença colonial e imperial (Mignolo, 2017).

É nesse quadro que Mignolo (2017) apresenta doze nós histórico-estruturais heterogêneos, operacionalizados pela Matriz Colonial de Poder ao longo dos últimos 500 anos para assegurar a continuidade e a expansão do regime capitalista colonial (hoje global e financeirizado). Ainda que ele os exponha em ordem crescente, esses elementos são "cambiáveis", pois as diferenças coloniais e imperiais reordenam suas hierarquias; contudo, todos permanecem interdependentes (Mignolo, 2017).

De forma sintética, esses nós podem ser descritos como:

1. princípio classificatório racial global: a distinção fundante entre europeus e "outros povos", que inaugura o regime diferencial de humanidade;
2. classe global: coexistência de formas de trabalho que organizam capital e mais-valia;
3. divisão internacional do trabalho entre centro e periferia, com coerção e autoridade na organização do trabalho periférico;
4. sistema interestatal político-militar, comandado por homens euro-americanos e institucionalizado em administrações coloniais;
5. efeito institucional da racialização: hierarquia racial/étnica global que distribui valor, legitimidade e acesso a direitos, privilegiando pessoas europeias em detrimento de pessoas não europeias;
6. hierarquia sexual global, com imposição de categorias e relações eurocentradas de sexo/gênero e da norma cisheterossexual;
7. invenção de "homossexual/heterossexual" e reconfiguração das opressões de gênero e sexualidade;
8. hierarquia espiritual e religiosa, com normatização do cristianismo monoteísta e tradução de outras práticas como "religião" em oposição ao cristianismo europeu;
9. hierarquia estética, em que instituições artísticas administram sensibilidades e normas do belo e do sublime;
10. hierarquia epistêmica, que subalterniza cosmovisões não eurocêntricas e institucionaliza a egopolítica eurocentrada (universidades, editoras e meios digitais);
11. hierarquia linguística, que privilegia línguas europeias e subalterniza outras línguas e suas produções ético-estético-políticas;
12. sujeito moderno, produzido no Renascimento europeu e convertido em modelo de humano e humanidade, sustentando a continuidade do racismo global (Mignolo, 2017, p. 11–12).

Nessas condições, a analítica do pensamento decolonial — e, com ela, ações e projetos descoloniais — concentra-se na enunciação, considerando o alcance da colonização do conhecimento e o domínio epistêmico exercido desde a invenção da modernidade. Como opção desobediente diante do cânone eurocentrado, esse gesto constitui "um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade" (Mignolo, 2017, p. 6). Afinal, quando categorias eurocentradas se impõem como universais, colonizam língua, sentidos e culturas por meio de nomeações exógenas que produzem o "Outro" e a "exterioridade", assegurando o centro e o privilégio epistêmico do sujeito egopolítico instituído pela epistemologia moderna (Mignolo, 2008a; 2017).

A desobediência epistêmica, como opção descolonial, emerge de um desencantamento diante dos cânones epistêmicos e se afirma no horizonte ético decolonial, isto é, na busca de desvinculação da Matriz Colonial de Poder. Ao reconhecer a modernidade/colonialidade como dimensão constitutiva da colonização do conhecimento, torna-se possível explicitar os limites das categorias modernas e pós-modernas e, a partir deles, compreender por que a decolonialidade (pensamento e ação descoloniais) se coloca como necessidade histórica: descolonizar subjetividades, reorientando os modos de enunciação e os critérios do que conta como verdade, saber e humanidade. Para isso, é decisivo exercer a identidade em política, em vez de permanecer restrito às políticas de identidades (Mignolo, 2008b).

Nesse sentido, Walter Mignolo (2008b) argumenta que as políticas de identidades são produzidas no interior da própria colonialidade epistêmica, pois se organizam a partir de identidades ficcionais atribuídas por regimes classificatórios coloniais. Em outras palavras, antes das colonizações, as identidades sociais não se apresentavam como essências inerentes aos corpos colonizados e marginalizados; por isso, não se "nasce" índio, negro, mulher, dissidente sexual etc. Nessa chave, a política de identidade "permeia (...) todo o espectro das identidades sociais (...)", ao ponto de o "controle da política de identidade" residir, sobretudo, na construção de uma identidade que não aparece como identidade, mas como a aparência "natural" do mundo. Assim, "ser branco, heterossexual e do sexo masculino" constitui o núcleo de uma política de identidade que marca outras identidades como essencialistas e fundamentalistas; entretanto, essa política identitária hegemônica raramente se apresenta como tal, operando, antes, por meio de universais abstratos como ciência, filosofia, cristianismo, liberalismo, marxismo etc. (Mignolo, 2008b, p. 289).

É nesse ponto que o autor explicita como "as identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (...) e patriarcais", de modo que a identidade em

política se torna uma via central para pensar descolonialmente. Isso implica reconhecer que conceitos e projetos descoloniais não são neutros: demandam uma tomada de posição frente à razão imperial. Por essa via, Walter Mignolo sustenta que formas não descoloniais de pensar e agir tendem a permanecer no interior da lógica imperial, isto é, dentro das políticas imperiais de identidades (Mignolo, 2008b, p. 289–290).

A decolonialidade, enquanto pensamento e ação descoloniais, é, em suma, epistêmica, pois busca a desvinculação "dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento" (Mignolo, 2008b, p. 280). Contudo, desvincular-se não equivale a abandonar ou ignorar o que foi produzido e institucionalizado como cânone nas universidades ao redor do planeta. Trata-se, antes, de deslocar a "geo- e a política de Estado de conhecimento", desvinculando-a "de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos", em direção a uma geo- e política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades etc., que foram racializadas — isto é, cuja humanidade foi negada (Mignolo, 2008b, p. 280).

Por isso, não se trata de compreender o Ocidente apenas como categoria geográfica, mas como geopolítica do conhecimento que instituiu um crivo de inteligibilidade sobre modos de ser, pensar, sentir e agir, universalizando padrões eurocentrados de existência. Nesses termos, a "opção descolonial", isto é, a desobediência epistêmica, "significa, entre outras coisas, aprender a desaprender (...), já que nossos (...) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial" (Mignolo, 2008b, p. 290). Daí também a insistência de Walter Mignolo em lembrar que o pensamento ocidental e a razão imperial/colonial se consolidaram sobre fundamentos linguísticos específicos — grego, latim e línguas imperiais europeias — e não sobre línguas como árabe, mandarim, aymara ou bengali, por exemplo (Mignolo, 2008b, p. 290). A decolonialidade, nesse enquadramento, recusa a divisão binária moderna, pois se enraíza em epistemes de fronteira e em projetos pluriversais que emergem do choque histórico-cultural entre colonizadores e povos colonizados.

Nessa direção, Walter Mignolo (2008b) afirma que "uma das realizações da razão imperial" foi afirmar-se como identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero) e expulsá-los para fora da esfera normativa do "real". O resultado prático dessa operação é a fabricação de exterioridades: um "exterior" produzido a partir do interior para "limpar" e manter o espaço imperial (Mignolo, 2008b, p. 291). É precisamente dessas bordas, margens, periferias e exterioridades pluriversais que a decolonialidade e a identidade em política emergem.

Desse modo, “as opções descoloniais e o pensamento descolonial” possuem genealogias que não se fundam no grego e no latim, mas nas línguas e práticas dos povos submetidos às colonizações, muitas vezes agrupadas sob a “língua imperial da religião”, e que reemergem em formas de pensamento e fazer descoloniais: candomblés, santería, vudú, rastafarianismo, capoeira etc. (Mignolo, 2008b, p. 291). Assim, projetos descoloniais ocupam a casa produzida pela colonialidade — as exterioridades — e reivindicam seu direito epistêmico em direção ao centro, desestabilizando o monopólio imperial da enunciação.

Por fim, o horizonte ético descolonial é a reprodução da vida. Contudo, Walter Mignolo adverte que há uma diferença radical entre compreender “reprodução da vida” em chave ocidental — por exemplo, em certas leituras vitalistas associadas a Henri Bergson e Gilles Deleuze — e compreendê-la desde uma perspectiva fanoniana, que emerge dos “condenados” (Mignolo, 2008b). Nessa segunda via, reprodução da vida não é abstração ontológica: é conceito atravessado por violência, exploração e dispensabilidade, pois nasce da experiência histórica de quem teve a dignidade humilhada e o corpo capturado como força de trabalho na formação do capitalismo. É nessa direção que o autor formula:

> da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista (Mignolo, 2008b, p. 291).

No âmbito da opção descolonial, Walter Mignolo (2008b) afirma que “descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis a hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”. Isso implica pensar em línguas, modos de ser, de pensar e de agir que não são incluídos pelos cânones eurocêntricos hegemônicos (Mignolo, 2008b, p. 305). Nessa direção, torna-se necessário “desatar o nó, aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo” (Mignolo, 2008b, p. 305). Por isso, na opção descolonial, “o ponto é a clareza do projeto e a necessidade de torná-lo explícito desde o seu início, desde a primeira sentença do prólogo” (Mignolo, 2008b, p. 306). Desse modo, o conceito-chave desloca-se de “ser” para “estar”, pois o que está em jogo é uma posição situada de enunciação — e não uma essência universal de sujeito.

Nessa mesma linha, a desobediência epistêmica visa expor as raízes cisheteropatriarcais e raciais que formaram e sustentaram a matriz de enunciação eurocêntrica — raízes que, a cada dia, tendem a se tornar menos visíveis "devido à perda de pontos de vista holísticos, promovida pela ênfase moderna na especialização e na divisão e subdivisão do conhecimento e do trabalho científico" (Mignolo, 2015, p. 47, tradução nossa)[8]. Em termos analíticos, a opção descolonial opera, aqui, uma dupla tarefa: "de nos distanciarmos (por exemplo, com a negação das afirmações da matriz colonial e da narrativa da modernidade) para afirmar o que a modernidade nega através da violência da colonialidade" (Mignolo, 2015, p. 47, tradução nossa)[9]. A possibilidade de afirmar na negação diz, portanto, do desprendimento da colonialidade do ego e da construção de um horizonte de decolonialidade que não toma o sujeito moderno como medida do mundo (Mignolo, 2015).

Ainda assim, Walter Mignolo (2015) adverte que a tarefa de desprender-se da colonialidade é intrinsecamente coletiva, pois não existe uma identidade-mestra ou um modelo universal do sujeito de conhecimento. Nesse sentido, é preciso compreender que o "pensamento decolonial tem como razão de ser e objetivo a decolonialidade do poder (isto é, da matriz colonial do poder)" (Mignolo, 2015, p. 261, tradução nossa)[10]. Desloca-se, assim, para um horizonte pluriversal, no qual as opções descoloniais são múltiplas, justamente porque "o que define os novos campos são os lugares de enunciação e não as configurações do enunciado" (Mignolo, 2015, p. 147, tradução nossa)[11]. Trata-se, então, de explicitar a geo-política e a corpo-política do conhecimento para sustentar uma coexistência orientada pela universalidade da diferença como norma pluriversal. É nesse ponto que essa discussão também se articula à sua proposta de estabelecer "alianças afetivas" (Ailton Krenak, 2022), isto é, alianças que reconhecem uma desigualdade radical entre existências, modos de vida e modos de pensar e agir no mundo — sem converter essa diferença em déficit.

Importa frisar que a modernidade/colonialidade não opera apenas como narrativa sobre o passado, mas como regime de inteligibilidade do presente: uma maquinaria que classifica, hierarquiza e administra vidas, saberes e sensibilidades, convertendo diferenças em exterioridade e, com isso, legitimando a continuidade da Matriz Colonial de Poder em sua fase

---

[8] "debido a la pérdida de puntos de vista holísticos, promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y del trabajo científico" (Mignolo, 2015, p. 47)

[9] tarea de desprendernos (p.ej. con la negación de las afirmaciones de la matriz colonial y del relato de la modernidad) para afirmar lo que la modernidad niega a través de la violencia de la colonialidad (Mignolo, 2015, p. 47)

[10] El pensamiento descolonial tiene como razón de ser y objetivo la descolonialidade del poder (es decir, de la matriz colonial de poder) (Mignolo, 2015, p. 261).

[11] Lo que define los nuevos campos son los locus de enunciación antes que las configuraciones de lo enunciado (Mignolo, 2015, p. 147).

corporativa e globalizada (Mignolo, 2008a; 2015; 2017). Nesse quadro, a opção descolonial e a desobediência epistêmica não se configuram como "negação" abstrata do Ocidente, mas como gesto situado de disputa: um esforço analítico e ético-político de desatar nós histórico-estruturais, explicitar a geo- e a corpo-política do conhecimento e reorientar os critérios de verdade, humanidade e existência para além do crivo eurocentrado (Mignolo, 2008b; 2015; 2017). Se a colonialidade se reproduz pela naturalização de seus universais, o movimento descolonial, por sua vez, exige tornar explícito o projeto desde a enunciação, assumindo o "estar" como posição situada e relacional, e não o "ser" como essência universal (Mignolo, 2008b; 2015). É por isso que, ao final deste percurso, a decolonialidade aparece como prática necessariamente coletiva e pluriversal: não há uma única saída nem um único sujeito autorizado a falar por todas as bordas; o que há são múltiplas genealogias, linguagens e mundos em disputa, articuláveis por alianças que reconhecem alteridades radicais sem traduzi-las em subalternidade (Mignolo, 2015; Ailton Krenak, 2022).

3.3 DIFERENÇA COLONIAL E *LA CONCIENCIA MESTIZA*: HABITAR FRONTEIRAS E INVENTAR NOVOS MUNDOS

O empreendimento colonial-capitalista criou uma fronteira no planeta, cindindo-o em dois mundos: de um lado, o Ocidente como centro; de outro, o restante do mundo como periferia/margem/borda. Institui-se, assim, a gramática Norte/centro e Sul/periferia (Mignolo, 2015). Esse processo produz o que Mignolo denomina de diferença colonial. Para o autor, "a diferença colonial atua convertendo as diferenças em valores e estabelecendo uma hierarquia dos seres humanos, ontológica e epistemologicamente" (Mignolo, 2015, p. 41, tradução nossa)[12].

Partindo de afirmações kantianas e da egopolítica moderna, Mignolo (2015) assinala que "ontologicamente, assume-se que existem seres humanos inferiores; epistemologicamente, os seres humanos inferiores são considerados deficientes tanto racional quanto esteticamente" (Mignolo, 2015, p. 42, tradução nossa)[13]. Desse modo, a vida torna-se passível de descarte e passa a operar como princípio de governo, isto é, como lógica estruturante de gestão e ordenamento das populações.

---

[12] La diferencia colonial actúa convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y epistémicamente. (Mignolo, 2015, p. 41)

[13] Ontológicamente, se presupone que hay seres humanos inferiores; epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente. (Mignolo, 2015, p. 41)

Essa articulação — simultaneamente ontológica e epistemológica — foi fundamental para a constituição filosófica e jurídica da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, é preciso compreender tais elementos como a base para que o "princípio da razão" perdure "ao longo dos séculos, mudando a terminologia de bárbaros para primitivos, de primitivos para comunistas, de comunistas para terroristas" (Mignolo, 2015, p. 41, tradução nossa)[14]. Em outros termos, é esse fundamento que converte diferenças em valores por meio da fabricação de identidades essenciais e exógenas aos sujeitos colonizados. Com o fortalecimento de políticas identitárias, instaura-se uma hierarquia de vidas e consolidam-se desigualdades sociais que, sob a lógica da colonialidade, oferecem as condições de possibilidade para governar territórios e sujeitos pela economia do descarte (Mignolo, 2015).

Nessa direção, a linha de demarcação produzida pela colonização estabelece critérios de inteligibilidade da vida ao criar, concomitantemente, um "lugar de exterioridade" — onde se forja o externo, o outro/diferente — e um "lugar de interioridade", que protege e estabiliza o espaço do eu/semelhante (Mignolo, 2015). Com isso, delimita-se o familiar/estranho, o normal/anormal, o civilizado/selvagem, o falante/infante, isto é, um conjunto de divisões hierárquicas de corte imperial/colonial. Trata-se, portanto, de uma produção territorial e simbólica que organiza tempo e espaço sob o signo da colonialidade, reafirmando desigualdades e atualizando preconceitos contra aqueles considerados dissidentes do modelo ideal eurocentrado (Mignolo, 2015; 2017).

Para Glória Anzaldúa (2016), as fronteiras são desenhadas, isto é, produzidas, para que possamos definir "os lugares que são seguros e os que não são, para distinguir o nós (*us*) do deles (*them*)" (Anzaldúa, 2016, p. 46, tradução nossa)[15]. As fronteiras instauradas no processo colonial se atualizam continuamente, uma vez que a ferida colonial não foi tratada: trata-se de uma ferida aberta que não cessa de sangrar e que, sempre que começa a cicatrizar, é reaberta, repondo em cena a violência colonial (Anzaldúa, 2016).

Walter Mignolo (2015) aproxima-se do pensamento de Anzaldúa (2016) ao afirmar que a ferida colonial se manifesta como desumanização e racismo, isto é, como um sentimento persistente de não pertencimento ao mundo "moderno": uma ausência generalizada que atravessa linguagem, práticas e costumes (Mignolo, 2015). Em outras palavras, a ferida colonial produz uma espécie de esvaziamento de sentidos na vida. Nesses termos, Mignolo (2015; 2017)

---

[14] "lo largo de los siglos, cambiando la terminología de *bárbaros* a *primitivos*, de *primitivos* a *comunistas*, de *comunistas* a *terroristas*" (Mignolo, 2015, p. 41, grifos do autor).

[15] "Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos)" (Anzaldúa, 2016, p. 46, destaques da autora).

sustenta que ela atravessa múltiplos níveis das práticas humanas, incidindo com particular intensidade nos âmbitos do conhecimento e dos valores. Tal ferida engendra, assim, efeitos de inferiorização — expressão simbólica da Matriz Colonial de Poder — enraizados num regime de poder colonial-capitalista, racista e cisheteropatriarcal, historicamente atravessado por uma matriz cristã monoteísta (Mignolo, 2015; 2017).

Na medida em que se instituem fronteiras, instituem-se também bordas e limites — territoriais, materiais e simbólicos — e, com eles, territórios fronteiriços: o "entre", o entrelugar. Em diálogo com Anzaldúa (2016), pode-se afirmar que "uma fronteira é uma linha divisória, um traço fino ao longo de uma borda íngreme". Essa linha, artificialmente traçada, produz "um território fronteiriço", configurado como "um lugar vago e indefinido criado pelo resíduo emocional de um limite antinatural. Está em constante estado de transição. Seus habitantes são os proibidos e os banidos" (Anzaldúa, 2016, p. 42, tradução nossa)[16]. Tanto Anzaldúa (2016) quanto Mignolo (2015) indicam que é nesse território que habitam os corpos dissidentes do modelo eurocentrado: sempre em trânsito entre mundos, numa espécie de presença nas ausências, habitando o inabitável — aquilo que Françoise Vergès (2020) nomeia como política da vida como lixo (Anzaldúa, 2016; Mignolo, 2015; 2017; Vergès, 2020).

A ferida colonial torna visível a operação da modernidade/colonialidade. Nesse sentido, o que se propõe é um deslocamento no modo de compreender a produção de conhecimento: não mais a partir do lugar que se pretende universal, mas a partir de outro lugar de enunciação — isto é, desde outra geo-política do conhecimento, situada na exterioridade da Matriz Colonial de Poder, reivindicando o direito epistêmico de falar **rumo ao centro**. Nessa direção, Walter Mignolo (2015; 2017) sugere que uma via de "cura" possível para a ferida colonial passa pela opção descolonial — a desobediência epistêmica — como estratégia de deslocar a geo-política e a corpo-política do conhecimento eurocentrado, produzidas pela mesma humanidade que se autorizou a colonizar o mundo, em direção a uma geo-política e a uma corpo-política do conhecimento do Sul: conhecimento produzido por existências negadas e por vidas tornadas descartáveis pela modernidade/colonialidade desde as colonizações até o presente.

Nessa mesma chave, Walter Mignolo (2015) argumenta que o pensamento fronteiriço emerge das assimetrias de poder produzidas pela relação imperial/colonial, incidindo diretamente nos modos históricos de constituição das subjetividades e nas diferentes

---

[16] "Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*.". (Anzaldúa, 2016, p. 42, destaque da autora).

formas de operação da Matriz Colonial de Poder. Trata-se, portanto, de um pensamento que não se origina do interior da ordem imperial, mas que se forja a partir das experiências daqueles e daquelas que habitam a exterioridade produzida pela ferida colonial, isto é, sujeitos constituídos na desumanização e na negação sistemática de pertencimento ao mundo moderno. Em formulação convergente, Glória Anzaldúa (2016) sustenta que o pertencimento simultâneo a múltiplas culturas — resultado do choque cultural e étnico imposto pela colonização e pela diferença colonial — constitui o terreno a partir do qual pode emergir a conciencia mestiza como ferramenta de enfrentamento à colonialidade. Habitar a fronteira, nesse sentido, implica permanecer em contato contínuo com a ferida aberta pela classificação colonial das vidas, que distribui graus de humanidade entre aquelas consideradas descartáveis e aquelas reconhecidas como valiosas e legítimas. Tal operação se articula ao que Sylvia Wynter (2003) descreve como a sobre-representação de um gênero específico do humano — o "Homem" moderno — elevado à condição de medida universal da humanidade, produzindo, como efeito, a exclusão ontológica de outras existências, entre elas as racializadas, feminizadas, infantis e dissidentes.

Nessa direção, Mignolo (2008b) assinala que autores europeus como Immanuel Kant e Michel Foucault não podem sentir a ferida colonial — podem, no máximo, conhecê-la. Por isso, nenhuma perspectiva singular pode se colocar como universal. Quando Walter Mignolo (2008b) afirma que autores europeus como Immanuel Kant e Michel Foucault não podem sentir a ferida colonial, ele não os aproxima como se integrassem uma mesma escola ou compartilhassem a mesma episteme. O ponto é o lugar de enunciação: ambos são constituídos na geo-política e na corpo-política da Europa moderna — centro que já gozava, estruturalmente, dos frutos da colonialidade. Por isso, podem conhecer e analisar a colonialidade como objeto, mas não vivê-la como marca corporificada da exterioridade colonial, isto é, como experiência histórica de desumanização e não pertencimento.

O pensamento descolonial emerge, antes, do encontro conflitivo entre múltiplas culturas no território do Sul, produzido como exterioridade pela própria lógica colonial, em diferentes pontos nos quais se recusa a ficção da modernidade ao compreendê-la como constituída pela colonialidade. Com a globalização do regime colonial-capitalista racista e cisheteropatriarcal, a Matriz Colonial de Poder segue produzindo a diferença colonial — e, com ela, reatualiza a ferida colonial — ao fabricar subjetividades "inferiorizadas" (nos termos eurocêntricos), expandindo seu domínio e reiterando sua lógica de administração e controle sob o mesmo princípio: a dispensabilidade da vida humana (Mignolo, 2008b; 2015; 2017).

Esse sentimento de inferioridade — isto é, a produção de uma subjetividade "inferiorizada" em contraste com o modelo hegemônico — provém da ferida colonial e se

reinscreve por meio de dois pilares centrais da egopolítica moderna, enraizados no racismo e na cisheteronormatividade, esta última sustentada pela hegemonia do patriarcado cristão e pela normatização da família nuclear moderna. O poder colonial emerge e se mantém por esses pilares, que seguem sendo atualizados na contemporaneidade: reforçam a superioridade do sujeito cisheteropatriarcal/masculino, branco/cristão, racional/urbano, ao mesmo tempo que negam o direito epistêmico das pessoas situadas na exterioridade colonial — aquelas que habitam fronteiras e entrelugares produzidos pela colonialidade na manutenção de um regime hegemônico (Mignolo, 2015).

Walter Mignolo (2015) afirma que:

> (...) a ferida colonial, ou seja, a desumanização e o racismo; a "sensação" de que não pertencemos propriamente ao mundo "moderno"; que nos falta algo, na língua, na religião, nos costumes, nas nossas formas de sentir e viver. Em suma, temos em comum "a ferida colonial" infligida na expansão imperial do Ocidente em todos os níveis, mas sobretudo ao nível do conhecimento e dos valores (Mignolo, 2015, p. 302, destaques do altor)[17].

Nesse horizonte, a diferença colonial produz territórios fronteiriços nos quais se constituem — pela *mestizaje*, fruto do choque cultural produzido à força pelas colonizações — modos de existência que se organizam em trânsito. Assim, quem habita esses territórios vive a passagem constante entre culturas e códigos, sem fixação definitiva em qualquer deles. É nesse deslocamento contínuo que a *la conciencia mestiza* ganha consistência existencial: ela se forma no entrecruzamento de línguas, valores e pertencimentos, operando como uma consciência cambiante, nômade e transeunte (Anzaldúa, 2016; Mignolo, 2015; 2017).

Habitar a fronteira, portanto, implica sentir — e não apenas conhecer — a ferida colonial. No encontro com a produção da diferença colonial, transita-se de uma consciência a outra, de modo que uma terceira se engendra: *mestiza*, instável, atravessada por contradições que não se resolvem por síntese pacificadora, mas por invenção de passagem (Anzaldúa, 2016; Mignolo, 2015; 2017).

Assumir essa dor, validar a conciencia mestiza e sustentar esse lugar de trânsito pode ser lido como uma escolha — uma escolha decolonial que se inscreve como identidade em política. Trata-se de uma prática desobediente (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017):

---

17 "(...) la herida colonial, esto es, la deshumanización y el racismo; el «sentir» que no pertenecemos exactamente al mundo «moderno»; que nos falta algo, en la lengua, en la religión, en las costumbres, en nuestras formas de sentir y de vivir. En fin, tenemos en común «la herida colonial» infringida en la expansión imperial de Occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores" (Mignolo, 2015, p. 302, destaques do altor).

transitar entre mundos, culturas e territórios existenciais e, ao fazê-lo, emergir como um terceiro elemento, maior do que a soma de suas partes. Nessa direção, a "*conciencia mestiza*" aparece como possibilidade de recompor as partes separadas e contraditórias que nos constituem e, "embora seja uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento contínuo de criação que rompe constantemente o aspecto unitário de cada novo paradigma" (Anzaldúa, 2016, p. 146, tradução nossa)[18]. Assim, o movimento de sentir a ferida colonial se articula ao gesto de deslocar-se desde a margem/fronteira em direção ao centro: habita-se a exterioridade colonial para reafirmar um direito epistêmico historicamente negado e, com isso, disputar o interior/centro, tensionando a Matriz Colonial de Poder desde suas bordas.

Importa frisar, contudo, que habitar as fronteiras não é confortável. Trata-se de um lugar de conflito, pois "nós nos tornamos a representação mental daquilo com que o sujeito branco não quer se parecer" (Kilomba, 2019, p. 38). Ainda assim, a operação não é unilateral: como aponta Kilomba (2019), "grupos subalternos — colonizados — não têm sido vítimas nem tampouco cúmplices voluntários da dominação" (Kilomba, 2019, p. 49). Em chave convergente, Lugones (2014) assinala que a invenção colonial dos "colonizados", mediante a redução a seres primitivos, não se deu de forma pacífica; por isso, é necessário compreender, de maneira indissociável, os processos de opressão e as formas de resistência que se produzem a partir da diferença colonial (Lugones, 2014).

Sentir a ferida colonial permite, assim, assumir uma identidade em política. Escolher desobedecer aos cânones eurocentrados é uma ação corpo-política e geopolítica em direção ao diálogo Sul–Sul, isto é, à produção de alianças e inteligibilidades que não dependam do crivo epistêmico do Norte global. Glória Anzaldúa adverte que "no entanto, a luta de identidades continua, a luta pelas fronteiras continua a ser a nossa realidade. Um dia a luta interna cessará e a verdadeira integração acontecerá. Enquanto isso, temos que lutar" (Anzaldúa, 2016, p. 117, tradução nossa)[19]. Trata-se de uma luta contínua e cotidiana — uma luta de fronteira — porque nós, *mestizos*, transitamos entre culturas, permanecendo, muitas vezes, atravessados por várias delas ao mesmo tempo. Com a consciência fervilhando em meio ao contraditório, somos guiados por vozes simultâneas que disputam, em nós, sentidos e pertenças (Anzaldúa, 2016).

---

[18] "aunque es una fuente de dolor intenso, su energía procede de un movimiento continuo de creación que rompe constantemente el aspecto unitario de cada nuevo paradigma" (Anzaldúa, 2016, p. 146).

[19] "sin embargo, la lucha de identidades continúa, la lucha de las fronteras sigue siendo nuestra realidad. Algún día cesará la lucha interna y tendra lugar uma verdadera integración. Mientras tanto, tenemos que hacer la lucha" (Anzaldúa, 2016, p. 117).

Esse sentir também explicita a condição de estar "ancorada em uma cultura, presa entre duas culturas, a cavalo sobre três culturas com seus respectivos sistemas de valores; a *mestiza* sofre uma luta pela carne, uma luta por fronteiras, uma luta interna" (Anzaldúa, 2016, p. 134, tradução nossa)[20]. Em convergência, Mignolo (2008a; 2008b; 2015; 2017) sustenta que o pensamento fronteiriço não deve ser tomado como teoria no sentido moderno, mas como compreensão situada e, sobretudo, como escolha descolonial: uma orientação que atua contra a Matriz Colonial de Poder. Trata-se de transitar entre mundos e territórios e, nesse trânsito, produzir corpo-políticas e geopolíticas localizadas — marcadas por gênero, raça, classe e língua — desde as bordas do pensamento, em vez de reproduzir o centro como destino cognitivo (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017).

Assim, é importante ter em mente que o pensamento descolonial possui uma genealogia distinta da genealogia do pensamento moderno. Para Mignolo, "a genealogia do pensamento descolonial estrutura-se no espaço planetário da expansão colonial/imperial", enquanto a "genealogia da modernidade europeia (...) se estrutura na linha do tempo de um espaço reduzido, da Grécia à Roma, Europa Ocidental e Estados Unidos" (Mignolo, 2015, p. 283, tradução nossa)[21]. Nesse sentido, a genealogia do pensamento descolonial se inscreve no paradigma da pluriversalidade, recusando a universalidade abstrata da egopolítica moderna.

O pensamento descolonial — pluriversal e comprometido com uma identidade em política — produz nós em sua genealogia: "em que cada nó da rede dessa genealogia é um ponto de decolagem e abertura que reintroduz linguagens, memórias, economias, organizações sociais e subjetividades" (Mignolo, 2015, p. 284, tradução nossa)[22], gerando um duplo efeito: fazer ver para negar "o esplendor e as misérias dos legados imperiais" e, ao mesmo tempo, evidenciar "o traço indelével daquilo que existia transformada em ferida colonial, na degradação da humanidade, na inferioridade dos pagãos, dos primitivos, dos subdesenvolvidos, dos não democráticos" (Mignolo, 2015, p. 284, tradução nossa)[23].

O pensamento descolonial, pluriversal e compromissado em uma identidade em política, produz nós em sua genealogia, "em que cada nó da rede dessa genealogia é um ponto

---

[20] "Acuanda en una cultura, atrapada entre dos culturas, a caballo de las tres culturas, con sus respectivos sistemas de valores, la *mestiza* sufre una lucha de carne, una lucha de fronteras, una lucha interior" (Anzaldúa, 2016, 134 destaque da autora).

[21] "(…) a genealogía del pensamiento descolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial" (…) "la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa Occidental y a Estados Unidos" (Mignolo, 2015, p. 283).

[22] Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales y subjetividades (Mignolo, 2015, p. 283).

[23] "(…) el esplendor y las misérias de los legados imperiales (…) y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial, en la degradación de la humanidad, en la inferioridade de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no democráticos (Mignolo, 2015, p. 283).

de decolagem e abertura que reintroduz linguagens, memórias, economias, organizações sociais e subjetividades", produzindo um duplo efeito de "fazer ver" para negar "o esplendor e as misérias dos legados imperiais, e o traço indelével daquilo que existia transformada em ferida colonial, na degradação da humanidade, na inferioridade dos pagãos, dos primitivos, dos subdesenvolvidos, dos não democráticos" (Mignolo, 2015, p. 284, tradução nossa) [24].

Em vistas do contexto é importante nos atentarmos nas urgências enunciadas por Walter (2015) "a atualidade pede, reclama, um pensamento descolonial que articule genealogias dispersas pelo planeta e ofereça modalidades econômicas, políticas, sociais e subjetivas "outras".[25] (Mignolo, 2015, p. 284, destaque do autor, tradução nossa) e, de Grada (2019), "considerando que o conhecimento é colonizado (...) não é somente uma imensa, mas urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento" (Kilomba, 2019, p. 53). Isso nos leva a reiterar que a "opção descolonial não visa ser a *única* opção", caso contrário seria apenas um fundamentalismo não moderno, é "apenas uma opção que, além de se afirmar como tal, esclarece que todas as outras também são opções, e não simplesmente a verdade irrevogável da história que precisa ser imposta pela força" (Mignolo, 2017, p. 13, destaque do autor).

O pensamento descolonial, pluriversal e compromissado com uma identidade em política, produz nós em sua genealogia, "em que cada nó da rede dessa genealogia é um ponto de decolagem e abertura que reintroduz linguagens, memórias, economias, organizações sociais e subjetividades", produzindo um duplo efeito: de um lado, **fazer ver**; de outro, negar "o esplendor e as misérias dos legados imperiais, e o traço indelével daquilo que existia transformada em ferida colonial, na degradação da humanidade, na inferioridade dos pagãos, dos primitivos, dos subdesenvolvidos, dos não democráticos" (Mignolo, 2015, p. 284, tradução nossa)[26].

Diante desse cenário, importa atentarmo-nos para as urgências enunciadas por Mignolo (2015), quando afirma que "a atualidade pede, reclama, um pensamento descolonial que articule genealogias dispersas pelo planeta e ofereça modalidades econômicas, políticas,

---

24 "Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales y subjetividades, y que es al menos doble: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial, en la degradación de la humanidad, en la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no democráticos" (Mignolo, 2015, p. 284).

25 La actualidad pide, reclama, un pensamiento descolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas «otras». (Mignolo, 2015, p. 284).

26 "Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales y subjetividades, y que es al menos doble: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial, en la degradación de la humanidad, en la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no democráticos" (Mignolo, 2015, p. 284).

sociais e subjetivas ‘outras’” (Mignolo, 2015, p. 284, tradução nossa)[27], e também por Kilomba (2019), ao sustentar que, “considerando que o conhecimento é colonizado (...) não é somente uma imensa, mas urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento” (Kilomba, 2019, p. 53). Nesse horizonte, a opção descolonial se afirma como uma entre outras possibilidades, recusando qualquer pretensão de verdade única a ser imposta pela força (Mignolo, 2017, p. 13).

É nesse ponto que o pensamento fronteiriço se torna decisivo: ele emerge da exterioridade, isto é, da fronteira — e essa fronteira é assimétrica, pois “os dois lados não estão em igualdade de condições”. Por isso, é a partir da diferença epistêmica e ontológica colonial que se reivindicam direitos epistêmicos (e não privilégios) por parte daqueles que foram deixados fora do jogo e das decisões (Mignolo, 2008a, p. 246).

Quem se aproxima do pensamento e do agir descolonial? Mignolo (2008a) indica, em geral, aqueles e aquelas atravessados pela experiência da ferida colonial — a percepção de terem sido classificados como inferiores —, ainda que essa experiência assuma formas plurais e situadas, variando conforme línguas, religiões, gêneros, sexualidades e histórias locais não ocidentais (Mignolo, 2008a, p. 246). A questão, portanto, não é filiação a uma escola, mas a localização do sujeito na trama colonial que produz exterioridades e, com elas, a demanda por reorientações do saber e da vida.

Nessa direção, “o trabalho da *la conciencia mestiza* consiste em romper a dualidade entre sujeito e objeto que a mantém prisioneira e mostrar, em carne e osso e por meio das imagens em sua obra, como se transcende essa dualidade” (Anzaldúa, 2016, p. 137, tradução nossa)[28]. Trata-se de um esforço contínuo, pois “um enorme deslocamento do pensamento dualista na consciência individual ou coletiva é o início de uma longa luta, mas trata-se de uma luta que poderia, segundo nossas melhores esperanças, conduzir-nos ao fim da violação, da violência, da guerra” (Anzaldúa, 2016, p. 137, tradução nossa)[29].

Assim, a margem — a borda que as fronteiras coloniais/imperiais impõem — configura-se simultaneamente como lugar de opressão e como lugar de resistência e nutrição da capacidade de resistir, transformando e imaginando mundos alternativos por meio de outras

---

[27] La actualidad pide, reclama, un pensamiento descolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas «otras». (Mignolo, 2015, p. 284).

[28] “El trabajo de la consciencia mestiza consiste en romper la dualidad entre sujeto y objeto que la mantiene prisionera y mostra en carne y huesto y por medio de las imágenes en su obra cómo se transciende esa dualidade” (Anzaldúa, 2016, p. 137).

[29] “Un desplazamiento enorme del pensamiento dualista en la conciencia individual o colectiva es el principio de una larga lucha, pero se trata de una lucha que podería, según nuestras mejores esperanzas, conducirnos al fin la violación, de la violencia, de la guerra” (Anzaldúa, 2016, p. 137).

narrativas. Na margem, coexistem repressão e resistência, pois "onde há opressão, há resistência". Em outras palavras, "a opressão forma as condições de resistência" (Kilomba, 2019, p. 68–69).

Glória (1993) descreve a fronteira como "o lócus da resistência, da ruptura, da implosão e da explosão, e de juntar os fragmentos e criar um novo agenciamento". Habitantes da fronteira "alteram o ponto de referência. Ao perturbar as separações nítidas entre as culturas, criam um mix de culturas, uma mescla em suas obras". Cada habitante "se coloca nessa fronteira 'lugar', dilacerando e reconstituindo o próprio 'lugar'" (Anzaldúa, 1993, p. 177, tradução nossa)[30].

Chegamos a um ponto em que a modernidade deixa de ser apenas "tema" e passa a ser atmosfera: uma maneira de ordenar o tempo, distribuir a inteligibilidade e decidir — quase sempre em silêncio — quem pode aparecer como sujeito de conhecimento. A ferida colonial, quando se abre no corpo e na linguagem, não apenas denuncia a violência; ela desestabiliza a confiança nos próprios instrumentos com que descrevemos o mundo. Algo do método vacila.

E é justamente aí que a opção descolonial se impõe menos como tese e mais como gesto: um deslocamento de enunciação. Não se trata de abandonar o que se sabe, mas de perceber de onde se sabe, com que léxico se nomeia, e que tipos de vida se tornam "legíveis" quando certas gramáticas governam a verdade. A fronteira, então, deixa de ser metáfora confortável: vira condição. Lugar de atrito, de tradução que trai, de língua que insiste, de pertencimento sempre poroso.

Dessa borda, a pergunta muda de escala: não apenas **o que** a colonialidade fez, mas **como** ela continua operando nos modos de pesquisar, escrever, justificar, convencer. É nesse entre — onde o pensamento não se separa da travessia — que a cartografia *mestiza* começa a ganhar necessidade: como prática de acompanhar processos sem prometer neutralidade, como tentativa de sustentar alianças afetivas e, no limite, autorizar a própria voz como campo de conhecimento.

É com esse pano de fundo que a próxima seção se abre: não para anunciar respostas, mas para deixar as perguntas trabalharem — o que significa desobedecer na esquizoanálise, que corpo essa desobediência convoca, e que tipo de saber nasce quando a autohistória não é adorno, mas método.

---

[30] "The border is the locus of resistance, of rupture, implosion and explosion, and of putting together the fragments and creating a new assemblage". (…) cambian el punto de referencia. By disrupting the neat separations between cultures, they create a culture mix, una mezcla in their artworks" (…) "Each artist locates her/him self in this border "lugar," and tears apart and rebuilds the "place" itself" (Anzaldúa, 1993, p. 177).

3.4 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E CARTOGRAFIA *MESTIZA*: ALIANÇAS AFETIVAS E AUTOHISTÓRIA NA PRODUÇÃO DE SABERES DESOBEDIENTES

A partir do exposto, em que a ferida colonial e a *conciencia mestiza* apareceram como chão existencial do pensamento fronteiriço, o problema agora se desloca: não basta nomear a colonialidade — é preciso perguntar como ela atravessa nossos modos de conhecer e o que fazemos, metodologicamente, quando decidimos escrever/pesquisar desde a borda. É nesse ponto que "desobediência" deixa de ser apenas diagnóstico e se torna tarefa: uma ética de enunciação e um modo de fazer pesquisa.

É, portanto, no encadeamento entre opção descolonial e cartografia que esta seção se abre: se a modernidade/colonialidade colonizou também o estatuto do "conhecimento", então descolonizar a esquizoanálise e *mestizar* a cartografia implica recolocar o método em disputa — não para inventar um novo universal, mas para sustentar, com prudência, um fazer situado, pluriversal e implicado.

Quais implicações residem numa proposta de descolonizar a esquizoanálise? Ou, dito de outro modo: que argumentos sustentam a necessidade de descolonização da prática esquizoanalítica? O que significa desobedecer no interior da esquizoanálise? Como se configura uma pesquisa cartográfica desobediente? O que, afinal, nomeamos quando falamos em saberes desobedientes? Perguntas como essas emergem quando assumimos a opção descolonial, isto é, a implicação numa identidade em política na produção de conhecimento, sobretudo porque "conhecimento" foi convertido, pela colonialidade, em mercadoria eurocêntrica: um produto exportável que pretende ditar a forma verdadeira e universal de conhecer, aprender, apreender, traduzir, explicar e interpretar (Mignolo, 2008b).

Quando se tensionam formas normalizadas pela egopolítica moderna, reaparece — quase como ritual — a exigência de justificativas. Afinal, dir-se-á, já existem maneiras "críticas" de produzir conhecimento: pós-modernas, pós-estruturalistas, pós-coloniais. Por isso, parece sempre necessário explicar ao habitante do centro da Matriz Colonial de Poder porque alguém desejaria desvincular-se dela.

Todavia, essa própria exigência — imposta pelo cânone epistêmico colonial/imperial — funciona como indício e, ao mesmo tempo, como argumento da escolha descolonial. Pois, ao enunciarmos desde a exterioridade colonial/imperial, tornamos visíveis as tramas que sustentam a colonialidade do poder e do ser: isto é, os modos de perpetuação do

regime colonial-capitalista cisheteronormativo que se atualiza, desde as colonizações, por meio do privilégio epistêmico eurocentrado (Mignolo, 2008b).

Desobedecer à esquizoanálise, nesse horizonte, implica reconhecer outras línguas e outras memórias de pensamento, capazes de oferecer à prática esquizoanalítica uma territorialidade situada nas periferias coloniais/imperiais. Implica, sobretudo, sentir a ferida colonial e, no trânsito entre sistemas de pensamento radicalmente heterogêneos, escutar vozes plurais que enunciam saberes diversos, sem reduzir o fenômeno cartografado aos limites do que a razão colonial/imperial — ainda que "crítica" — consegue ver. Em outras palavras, trata-se de perceber que certos instrumentos, mesmo sofisticados, podem permanecer insuficientes quando o que se pretende acompanhar está enraizado em territórios produzidos como borda pela colonialidade/modernidade.

Os saberes desobedientes, assim, são aqueles que recusam ocultar as tramas da colonialidade sob a ficção da modernidade. São saberes pluriversais: cambiáveis, transmutáveis, transeuntes, que não reivindicam estabilidade definitiva e se assumem relativos aos encontros, aos acontecimentos e aos agenciamentos que reconfiguram o campo pesquisado. Nessa perspectiva, não se trata de "chegar" ao produto como se houvesse um fim assegurado: não há fim no fazer descolonial — como também não há fim no trabalho esquizoanalítico —, porque a luta daqueles e daquelas que habitam a fronteira e despertam a *conciencia mestiza* é cotidiana e contínua, na mesma medida em que contínua é a disputa pela desvinculação da Matriz Colonial de Poder.

Por isso, não parece plausível falar em "método" ou "metodologia" esquizoanalítica/cartográfica como manual. Não há roteiro prescritivo para mapear territórios existenciais; não há previsibilidade do que se encontra no percurso, porque cartografar é acompanhar processos e ler as estratégias de formação do desejo em suas variações (Rolnik, 2016). Ainda assim, algo pode — e deve — ser dito sobre a prática cartográfica: não como protocolo, mas como preparo.

Aqui, preparo não significa antecipar o caminho; significa sustentar a implicação necessária para tornar-se passagem das expressividades sem se perder no contato com as forças que agenciam os territórios. Prudência orienta esse preparo; ética diz respeito ao compromisso descolonial de identidade em política; e o (anti)princípio é a mutabilidade, isto é, a possibilidade constante de insurgirem forças, transmutações e variações no relevo do que se acompanha. Desse modo, as ferramentas do cartógrafo não são escolhidas antes do encontro: elas se inventam no encontro, conforme a demanda que o próprio fenômeno impõe (Rolnik, 2016).

Pode-se falar, no máximo, de um roteiro de estabilidade relativa — tal como Rolnik descreve quando aborda as estratificações no plano de consistência —, mas sempre condicionado à abertura ao acontecimento. O encontro entre devires múltiplos pode exigir mudar a rota, rasgar o roteiro e inventar outro, porque, na prática cartográfica, cada entrada pelo meio multiplica saídas possíveis (Rolnik, 2016). Daí que um roteiro rígido, linear e permanente se torna, além de improvável, conceitualmente incompatível com o próprio gesto cartográfico.

É nesse ponto que se torna decisivo atentarmos ao caráter fronteiriço e permanentemente cambiável de uma cartografia *mestiza*. Em outras palavras, há sempre espaço para misturar vozes e compor ferramentas heterogêneas, desde que o diálogo se faça por alianças afetivas — isto é, por encontros entre mundos não iguais, sem apagamento da alteridade (Krenak, 2022). A cartografia *mestiza* não soma referências para "equilibrar" bibliografia: ela convoca diferenças para sustentar inteligibilidades outras.

O que guia esse roteiro — sempre relativo — atravessa todo o desenrolar das cartografias: um passo que se sucede sem se separar do anterior, prolongando-se no seguinte, como caminhar que inventa o caminho ao caminhar (Barros; Kastrup, 2009). No acompanhamento dos processos, somam-se vozes tantas quantas forem necessárias para responder à demanda que o fenômeno cartografado impõe, sempre no limiar fronteiriço entre tempos, espaços e regimes de enunciação situados.

Na busca por uma política de escrita e uma escrita política, depois da revisão bibliográfica, o passo seguinte foi mapear lacunas, ocultamentos e/ou esquecimentos — por vezes naturalizados — no campo das infâncias e das dissidências sexuais e de gênero. Nesse sentido, diante do cenário ultraconservador em ascensão no Brasil, nos colocamos na rota de construir modos de compreender os processos de subjetivação de gênero e sexualidade na vida cotidiana de crianças dissidentes e, portanto, pessoas LGBTI+: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexuais, agêneros, não binárias, gênero-fluídas, e também aquelas que recusam a binaridade sexo/gênero imputada pela colonialidade/modernidade.

No diálogo com Glória Anzaldúa (1993), tornou-se possível vislumbrar uma saída — entre outras — para um impasse recorrente quando se entrecruzam infâncias, gêneros e sexualidades no campo de produção de saberes, especialmente na Psicologia. Isso porque, de modo hegemônico, são sobretudo o paradigma desenvolvimentista e o paradigma psicossexual que organizam os "poderes e saberes" sobre os fenômenos das infâncias e das sexualidades infantis. Em geral, ambos operam a partir de uma perspectiva maturacionista, evolucionista e estruturalista, na qual a sexualidade é territorializada como atributo da vida adulta; quando

aparece na infância, tende a ser lida como índice de risco, objeto de regulação ou correção de "desvios", raramente como dimensão positivada da constituição da criança em seu processo de desenvolvimento (Andrade, 2020).

Ao abordar as artes visuais de fronteira (*mestiza*s), Anzaldúa propõe o conceito de autohistórias em contraponto às noções de autorretrato ou autobiografia. Para a autora (1993), as autohistórias produzidas nas artes fronteiriças não se limitam a uma representação pitoresca da realidade. Ao contrário, por excederem a estética eurocêntrica, elas articulam o pessoal, o comunitário e o cultural em uma narrativa visual na qual se expressa, simultaneamente, a "alma" do artista e do povo ao qual pertence. Trata-se de composições que, por imagens, falam de estética e de afirmação identitária — do povo/comunidade e do território —, deslocando a representação para o campo ético-político da enunciação (Anzaldúa, 1993).

A proposta das autohistórias emerge, assim, de um contexto em que Anzaldúa (1993) aprofunda a condição subjetiva — ou, mais precisamente, multissubjetiva — dos habitantes da fronteira. Nesse registro, suas análises mostram como certas tecnoproduções[31] fronteiriças tentam dar conta de uma representação do "'mundo real'" da gente vivendo suas vidas cotidianas" (Anzaldúa, 1993, p. 179, tradução nossa)[32]. Essa partilha de elementos nas produções ocorre porque, em algum nível, torna-se possível conectar-se "a esse reservatório inconsciente de significado", que, por sua vez, se vincula ao estado *nepantla*, entendido como transição entre períodos e como fronteira entre culturas (Anzaldúa, 1993, p. 180, tradução nossa)[33].

As tecnoproduções se cruzam "em espaço liminar onde os povos da fronteira, especialmente os artistas, vivem em um estado de '*nepantla*'" (Anzaldúa, 1993, p. 180). A palavra *nepantla* de origem *nahuatl* (língua falada pelos povos astecas do México Central), significa um estado intermediário, "aquele terreno incerto que se atravessa ao se mover de um lugar para outro, ao mudar de uma classe, raça ou posição sexual para outra, ao viajar da identidade atual para uma nova identidade" (Anzaldúa, 1993, p. 180, tradução nossa) [34]. Isto é,

---

[31] Tomei a liberdade de adaptar a expressão "arte fronteiriça", entendo que toda produção técnica partindo das fronteiras partilham das mesmas características, assim, tanto arte visual, quanto as narrativas, quanto as músicas, danças e teatros, podem serem lidas como autohistórias.

[32] "'real world' de la gente going about their daily lives" (Anzaldúa, 1993, p. 179).

[33] "on some level still connects to that unconscious reservoir of meaning, connects to that nepantla state of transition between time periods, and the border between cultures" (Anzaldúa, 1993, p. 180).

34 "(...) a liminal space where border people, especially artists, live in a state of"nepantla. Nepantla is the Nahuatl word for an in-between state, that uncertain terrain one crosses when moving from one place to another, when changing from one class, race, or sexual position to another, when traveling from the present identity into a new identity" (Anzaldúa, 1993, p. 180).

um estado no qual o que reside é a incerteza do cruzamento entre fronteiras. É o momento em que sem saber o que fazer, ou como fazer, se é impelido a agir e cruzar determinada fronteira.

Gloria (1993) vai além, descreve a terras fronteiriças como o "único ponto da Terra que contém todos os outros lugares dentro dele". As pessoas em tais territórios, nativos ou imigrantes, ou qualquer par que separa difere as pessoas por suas identidades, que estão deste ou daquele lado da fronteira, são pessoas "*del* lugar, pessoas locais – todos os quais se relacionam com a fronteira e com o estado *nepantla* de maneiras diferentes" (Anzaldúa, 1993, p. 180, tradução nossa) [35].

Gloria (1993) resgata o pensamento de Edward Hall (1987), no qual o autor de "*Os sons do silêncio*", afirma que desde cedo estamos nos relacionando com os espaços físicos internalizando-os. Uma espécie de orientação da pessoa ligada à sua sobrevivência e sanidade. Para este autor, estar desorientado no espaço é estar em um estado psicótico, conforme resgata Gloria (1993).

Glória (1993), tomando esta passagem como paisagem, questiona tal afirmação, na medida que para ela "estar desorientado no espaço é a maneira 'normal' de ser para nós, *mestizos*, que vivemos nas terras fronteiriças". Somente assim com sensatez é possível "lidar com o ritmo acelerado deste planeta complexo, interdependente e multicultural". A desorientação proposta por Glória (1993) é justamente "estar em *nepantla*" (Anzaldúa, 1993, p. 180–181, destaque da autora, tradução nossa)[36].

Nestes termos, estar em *nepantla*, significa estar desorientado no espaço, ou seja, é estar vivenciando "crises de dissociação de identidade, colapsos de identidade e acúmulos". Glória (1993) afirma que a própria fronteira "está em um estado *nepantla* constante e é um análogo ao planeta" (Anzaldúa, 1993, p. 181, tradução nossa)[37]. Sem romantizar a miscigenação, pessoas *mestizas* escritoras/artistas, investem no potencial ficcional que geralmente se atribui as obras fronteiriças. Para Glória (1993) é neste ponto, ou melhor, através das obras fronteiriças que se torna possível cruzar as fronteiras, "por meio de nossas obras,

35 "the one spot on earth which contains all other places within it. All people in it, whether natives or immigrants, colored orwhite, queers or heterosexuals, from this side of the border or del otro lado are personas del lugar, local people-all of whom relate to the border and to the nepantla states in different ways". (Anzaldúa, 1993, p. 180).
36 "to be disoriented in space is the 'normal' way of being for us mestizas living in the borderlands" "of coping with the accelerated pace of this complex, interdependent, and multicultural planet. To be disoriented in space is to be en nepantla" (Anzaldúa, 1993, p. 180–181, destaque da autora).
37 "To be disoriented in space is to experience bouts of dissociation of identity, identity breakdowns and buildups. The border is in a constant nepantla state and it is an analog of the planet" (Anzaldúa, 1993, p. 181).

atravessemos a fronteira rumo a outros níveis subjetivos de consciência, deslocando-nos para terrenos diferentes e novos de *mestizaje*" (Anzaldúa, 1993, p. 182, tradução nossa) [38].

Em um exercício de reflexão existencial, Gloria (1993) escreve: "Eu me pergunto quem eu costumava ser, eu me pergunto quem eu sou". Tal reflexão se torna fruto da constante reinvenção dos habitantes da fronteira. É através de sua produção que o habitante se torna capaz de "de reler, reinterpretar, reimaginar e reconstruir o presente e o passado de sua cultura" (Anzaldúa, 1993, p. 182–192, tradução nossa) [39]. É neste sentido que as autohistórias extrapolam outras formas de oralidades como as histórias narrativas, narrativas de vida ou histórias de vida.

As autohistórias não se limitam a mera descrição ou relato, ao invés disso, incluem tanto a história pessoal como a história comunitária do artista, refletindo assim não apenas pessoal, como também a experiência coletiva e cultural de sua comunidade e cidade. A exemplo destas narrativas, Glória (1993) se remete aos altares montados em sua cultura representam muito além de elementos visuais, elas expressam os valores, tradições e identidade cultural do povo chicano. Em outras palavras, as autohistórias são uma ferramenta de expressão poderosa, que extrapola a representação abstrata, ultrapassando o pitoresco, integrando a história pessoal e cultural do artista, ao mesmo tempo que atua como veículo de preservação e afirmação da identidade cultural. Neste sentido, Gloria (1993) apresenta uma compreensão da história como um movimento sinuoso, remetendo-se ao movimento das serpentes, negando assim a compreensão da história enquanto linear progressiva e evolutiva, em superação de etapas defasadas (Anzaldúa, 1993)

Apesar de Glória (1993), neste momento, abordar as artes visuais, em sua obra a estética "fronteiriça" das autohistórias aparece também mediante suas narrativas literárias. Nesse sentido, é possível afirmar que o conceito excede as artes visuais e se estende a toda linguagem e modo de expressão a partir de uma *conciencia mestiza*, em estado *nepantla*, desorientada no espaço e imersa no reservatório inconsciente de significados, atravessando fronteiras e produzindo passagem para as forças nos processos de produção de subjetividades.

Mediante as autohistórias, símbolos e metáforas de um determinado grupo — que habita as fronteiras — permanecem impregnados na vida das pessoas como impactos de uma forma de existir situada em determinado território geográfico, o qual carrega em si uma

38 "Through our artworks we cross the border into other subjective levels of awareness, shift into different and new terrains of mestizaje" (Anzaldúa, 1993, p. 182).
39 "I wonder who I used to be, I wonder who I am"; "(...) Through art s/he is able to re-read, reinterpret, re-envision, and reconstruct her/his culture's present as well as its past" (Anzaldúa, 1993, p. 182–183).

dimensão simbólica própria, ancorada em antigas formas culturais e costumes. Há, portanto, um reflexo constante de imagens revitalizadas e modernizadas, que reaparecem nas maneiras pelas quais as pessoas se relacionam com diversas expressividades, seja nas artes visuais, seja nas artes literárias.

Em paralelo, se pensarmos que a constante negação de legitimidade imposta às formas pelas quais crianças dissidentes se relacionam com seus processos de subjetivação de gêneros e sexualidades — uma vez que o paradigma hegemônico se baseia na cisheteronormatividade e no racismo colonial —, poderíamos dizer que formas de representação desses processos que lhes neguem legitimidade epistêmica reatualizam a colonização, deslocando a agência das crianças dissidentes para o campo da fantasia e/ou de representações patologizantes.

As infâncias dissidentes foram despojadas de suas histórias, língua, identidade e orgulho; isto é, vivendo em estado *nepantla*, desorientadas no espaço cisheteronormativo, o que emerge repetidamente é uma tentativa de reencontro com o que foi perdido: mergulha-se no campo da memória, no reservatório simbólico do inconsciente, explorando-se pela imaginação, a partir de lastros culturais, e criando-se narrativas a partir dessas descobertas. Há um senso de conexão entre histórias vividas em segredo e que, ao emergirem do silêncio, nos contam sobre vidas — existências — que puderam fazer a travessia entre o tempo da infância e o tempo da adultez sem perder o elo com a história vivida nas fronteiras da inteligibilidade hegemônica.

Assim, deslocando o pensamento e a proposta de Glória (1993; 2016) para a prática cartográfica, uma cartografia *mestiza* se faz com autohistórias, com uma política de escrita orgânica — visceral (sangue, suor e pus) (Anzaldúa, 2000) —, desobediente às normas eurocêntricas, implicada em uma Identidade em Política, pautada na decolonialidade (pensamento e ação descoloniais) enquanto opção descolonial na produção do conhecimento (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017), partindo de uma genealogia fronteiriça do pensamento, na qual o que se exprime em "mapas" revela tanto a biografia dos que falam quanto a comunidade e a cultura a que pertencem. Ou seja, desvincula-se da Matriz Colonial de Poder para reinscrever-se como prática de libertação da colonialidade/modernidade, afirmando seu direito epistêmico (Mignolo, 2008a; 2008b).

A partir da produção das autohistórias, é possível visualizar episódios de LGBTIfobia que atravessam a vida de crianças LGBTI+, produzindo agenciamentos e subjetividades. Mediante o diálogo com o conceito de autohistória em Glória Anzaldúa (1993), acionamos também as estratégias de Grada Kilomba, em que a autora trabalha com a "entrevista não diretiva autobiográfica" e com análises episódicas (Kilomba, 2019). Nesse ponto, a

cartografia *mestiza* extrapola o escopo metodológico e se alastra para as análises, explorando diversas criações e afirmando a potência da diversidade sem reduzir as experiências a uma classificação por níveis de opressão.

A entrevista não diretiva autobiográfica, por sua natureza menos rígida, permite que a pessoa fale livremente acerca dos assuntos propostos, com poucos direcionamentos, e, assim, torna possível que defina sua própria realidade subjetiva ao narrar o que lhe é relevante em sua história (Kilomba, 2019). O território da entrevista permite a passagem das autohistórias para um plano de consistência, ainda que de modo relativo (Rolnik, 2016). É, então, nesse momento que entrevistador e entrevistados dão as mãos e adentram o estado *nepantla*: desorientados nos espaços da memória, criam juntos as lembranças na produção das autohistórias.

Seguindo as propostas de Grada (2019), a entrevista não diretiva autobiográfica deve ser guiada por um roteiro — uma "estrutura global de entrevista mínima" (Kilomba, 2019, p. 86). Em nossos encontros com as pessoas que participaram da pesquisa, o seguinte roteiro serviu de suporte mínimo para as entrevistas e para a produção das autohistórias:

- percepções de identidade, gêneros e sexualidades na infância;
- percepções gerais da LGBTIfobia e a relação com as famílias;
- percepções gerais da LGBTIfobia e a relação com a igreja;
- percepções gerais da LGBTIfobia e a relação com a escola;
- experiências pessoais acerca da LGBTIfobia em contextos comunitários;
- percepções de si em relação às outras crianças LGBTI+;
- percepções sobre a infância e as relações com gêneros e sexualidades;
- percepções sobre a violência autorizada aos corpos LGBTI+;
- percepções sobre a infância e as relações com brincadeiras gendradas;
- experiências de resistência e de enfrentamento à violência LGBTIfóbica.

Os encontros, gravados em formato audiovisual, foram transcritos. Após as transcrições, das autohistórias produzidas foram selecionados episódios em que a LGBTIfobia aparece de maneira ininterrupta na vida de crianças LGBTI+, bem como as estratégias de resistência operacionalizadas pelas crianças em suas infâncias no interior do Estado de Mato Grosso, na década de 1990.

A partir das autohistórias, torna-se possível acompanhar como os sujeitos atuaram como agentes em suas realidades, mobilizando estratégias situadas de enfrentamento, negociação e invenção de si em contextos atravessados por relações assimétricas de poder. As análises desenvolvidas neste trabalho se orientam, portanto, por um horizonte

ético-estético-político que reconhece a produção das subjetividades como inseparável do entrecruzamento de marcadores de raça, gênero, sexualidade, classe e território, tal como formulado pelas contribuições da interseccionalidade (Crenshaw, 1991; Collins, 2000). Nessa direção, assume-se a interseccionalidade não como mera soma de opressões, mas como chave analítica capaz de evidenciar a co-constituição entre sistemas de dominação e regimes de subjetivação, em diálogo com a noção de colonialidade de gênero (Lugones, 2008). Tal perspectiva articula-se à Identidade em Política e à desobediência epistêmica como gestos metodológicos e analíticos que recusam a neutralidade do conhecimento e afirmam a produção de saberes situados, implicados e comprometidos com a vida, especialmente a partir das exterioridades produzidas pela Matriz Colonial de Poder (Francke, 1990; Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017).

As pessoas que participaram da composição destas cartografias foram escolhidas por fazerem parte de minha própria autohistória, isto é, por terem vivido parte de suas infâncias em Jauru/MT, na década de 1990, assim como eu. São pessoas dissidentes sexuais e de gênero (LGBTI+), adultas e publicamente assumidas, que viveram em um mesmo contexto histórico e geopolítico, atravessadas por redes históricas de opressão e, frequentemente, por silenciamentos. Assim, as autohistórias produzidas por meio da memória narrada nos relatos nos permitem compreender as diversas maneiras pelas quais dispositivos se articulam nos processos de produção de subjetividades — pessoais, comunitários e culturais. Torna-se possível, então, evidenciar políticas de produção de subjetividades em um contexto localizado.

A partir de episódios situados em diferentes contextos, é possível mapear linhas, fluxos, formas e forças agenciadas por determinadas políticas de produção do desejo. É possível, igualmente, mapear elementos macropolíticos e micropolíticos mobilizados no vivido, tal como é relembrado. Trata-se de políticas reativas ou ativas — a diferença depende do agenciamento produzido pelo desejo (Rolnik, 2016; 2021). São, também, manifestações reiteradas da LGBTIfobia na vida de crianças dissidentes.

Assim, são mapeadas cartografias do cotidiano nas quais se torna possível acompanhar políticas de produção do desejo de cada pessoa participante, evidenciando processos de opressão e resistência desenhados no relevo das cartografias. Selecionamos episódios das autohistórias sem perder de vista o contexto em que a experiência foi vivida, de modo a explicitar que toda produção pessoal é, também, política, coletiva e cultural.

Dessa maneira, por meio das autohistórias — memórias narradas por pessoas adultas LGBTI+ que viveram suas infâncias nesse contexto localizado, parcial e interseccional — interessou-nos mapear e acompanhar a relação de forças entre opressões e resistências

vividas por crianças LGBTI+. Trata-se de experiências que, com frequência, são apagadas dos estudos sobre a "infância" quando a Matriz Colonial de Poder é tomada como neutralidade e quando se desconsideram as opressões intercruzadas nos processos de subjetivação de crianças LGBTI+ brasileiras.

Tendo em perspectiva nosso objetivo geral, buscamos mapear processos de subjetivação de gêneros e sexualidades em crianças LGBTI+ que viveram suas infâncias na cidade de Jauru/MT, na década de 1990 — um período histórica e geograficamente localizado, engendrado no contexto brasileiro de uma espécie de colonização tardia do interior do país, no século XX. Evidenciamos tensões entre políticas de infância e violências coloniais/imperiais que permeiam a formação sócio-histórica do país e, por consequência, a própria cidade, problematizando a categoria normativa "infância" a partir de memórias de infâncias LGBTI+ vividas em Jauru/MT. Nesse movimento, buscamos evidenciar a articulação de agenciamentos e relações de opressão e normalização, sem apagar processos de resistência à sujeição e desobediência à norma.

Elegemos como objetivos específicos: (1) mapear micropolíticas de gêneros e sexualidades em narrativas de infâncias dissidentes; (2) analisar como a violência LGBTIfóbica se apresenta em diferentes contextos — família, escola, igreja e cidade; (3) identificar experiências de resistência, acolhimento e formação de redes afetivas de suporte.

A escolha pela minha cidade natal como lócus se deu tanto pela estética das autohistórias quanto pelo contexto de violência LGBTIfóbica no Estado de Mato Grosso, que, na atualidade, vem se intensificando. Segundo dados do relatório relativo ao ano de 2023, a macrorregião Centro-Oeste aparece como a mais violenta na série considerada (DOSSIÊ DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+ NO BRASIL 2023, 2024).

Nos anos de 2018 e 2020, Mato Grosso ocupou o terceiro lugar no ranking de estados mais violentos para pessoas LGBTI+, conforme relatórios disponíveis na série (MORTES VIOLENTAS DE LGBT+ NO BRASIL: RELATÓRIO 2021, 2022). Tal contexto se relaciona a movimentos de neocolonização ocorridos a partir dos anos 1950, intensificados por incentivos governamentais voltados à ocupação do estado por famílias do Sul e Sudeste e, na atualidade, pela expansão do agronegócio em direção aos limites da Amazônia. Nesse cenário, atualizam-se dinâmicas de violência colonial articuladas às monoculturas e à pecuária extensiva (Peripolli, 2002; DOSSIÊ DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+ NO BRASIL 2023, 2024).

Uma constante nos relatórios são as formas das mortes e o perfil das vítimas. Entre 2018 e 2023, observa-se recorrência de um perfil: maioria de pessoas gays, travestis e

transexuais; e, embora o perfil etário seja heterogêneo, a presença de vítimas menores de 18 anos aparece como dado relevante, com registro de vítima de 13 anos. Esse dado importa porque: (1) indica iniciações e exposições precoces à vulnerabilidade em contextos de violência; (2) em parte dos casos, as vítimas são adolescentes travestis ou transexuais que, atravessadas por desigualdades, podem ser empurradas para circuitos de exploração, como o trabalho sexual (Mott, 2025).

Vale ressaltar que, desde o início da série, o perfil racial das vítimas é subnotificado: em parcela significativa dos registros, não há identificação de raça/cor. Diante dessa lacuna, os dados remanescentes podem sugerir maior frequência de vítimas brancas; entretanto, quando se realiza recorte por identidade de gênero, travestis pardas e pretas aparecem como alvos recorrentes, sinalizando a articulação entre transfobia e racismo estrutural (Mott, 2025).

Conforme os dados da série, torna-se necessário destacar que crianças e adolescentes LGBTI+ integram as estatísticas, o que reafirma a permanência de dinâmicas de violência que atravessam o curso da vida. Na leitura do Grupo Gay da Bahia, o Brasil figura recorrentemente como o país com maior número de mortes violentas registradas de pessoas LGBT+ (Mott, 2025).

Jauru é uma cidade que nasce no bojo de uma colonização tardia: essa neocolonização se inicia a partir dos anos 1950 e se intensifica nos anos 1970 com programas de incentivo fiscal ao povoamento do estado (Peripolli, 2002). Atualmente, disputas territoriais e o conservadorismo predominante tornam a região ainda mais perigosa para pessoas LGBTI+. Jauru ainda se organiza de maneira semelhante ao período colonial, com divisões internas que operam por fronteiras raciais, econômicas e culturais. Há também uma forte tradição cristã, dividida entre a Igreja Católica Apostólica Romana — com protagonismos locais específicos — e diversas igrejas evangélicas, desde as tradicionais Batista e Presbiteriana até neopentecostais como Assembleia de Deus e Igreja Universal, entre outras.

A divisão religiosa também se reflete na divisão política. Há uma tradição forte de alinhamento entre políticos de direita/extrema direita e a Igreja Católica, bem como parte das igrejas evangélicas mais tradicionais. Já políticos alinhados a partidos identificados localmente como “de esquerda” são frequentemente classificados como tal, embora não se observe representatividade de partidos declaradamente de esquerda vinculados a agendas marxistas e/ou progressistas. A expressão mais recorrente desse campo se concentra no Partido dos Trabalhadores (PT), que, em contexto municipal, já apresentou candidatura coligada ao Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

4 DESCOLONIZANDO A INFÂNCIA: UM BREVE HISTÓRICO DA INFÂNCIA E NOVAS MANEIRAS DE PENSAR A INFÂNCIA

"**Nasci do encontro entre ferida e palavra**.
Carrego no corpo as marcas que o mundo tentou apagar,
e é da ferida que brota minha política —
um feitiço antigo, aprendido na carne:
violência em linguagem,
medo em caminho.
A teoria me encontrou como um espírito inquieto:
sussurrou nas minhas margens,
atravessou minhas noites,
misturou-se à minha língua *mestiza*
até que eu mesmo
me fizesse território.
Sou feito de várias línguas
— algumas vivas, outras sobreviventes —
que dançam entre mundos,
na beira onde o visível
e o indizível se tocam.
Desejo escapar não para longe,
mas para dentro do que ainda não existe.
É ali, no intervalo entre o que sou
e o que ouso me tornar,
que pressinto o novo.
E quando caminho, guiado pelas memórias que me moldaram,
abro passagem para outras existências possíveis.
Pois aprendi que existir, para quem é fronteira,
é sempre um ato de magia:
invocar mundos
no instante mesmo em que se foge deles.
Eu sou quem atravessa e é atravessado,
desobedece para criar
e, na escuridão,
acende novas rotas".
Línguas *mestiza*s: o dialeto dos sobreviventes, a gramática que sobra. – Hugo Andrade.

Após explicitar como modernidade/colonialidade organizam o "humano" e produzem exterioridades, o passo seguinte é olhar para uma das categorias mais naturalizadas desse regime: a infância. Se a colonialidade institui quem pode falar, conhecer e existir com legitimidade, então a criança aparece como uma figura estratégica: ora promessa de futuro, ora corpo a ser administrado, ora vida "em preparação". Descolonizar a infância, neste capítulo, significa deslocar esse enquadramento — lendo a infância não como déficit, mas como campo de disputa ontológica e epistêmica, onde se decide, desde cedo, o que conta como pessoa, experiência e mundo.

A infância é entendida hegemonicamente desde um lugar de falta e preparo para vida adulta. É o tempo de adquirir capacidades e habilidades para tornar-se "sujeito" adulto. Neste panorama, a condição da criança estará sempre subordinada ao adulto, sendo a primeira um ser em desenvolvimento e o segundo um ser desenvolvido. Isto é, as crianças figuram um estado menos desenvolvido que os adultos, e assim, a lógica colonial-capitalista transforma as crianças em humanos em potencial, uma promessa de futuro adulto (Ariès, 2006).

Em contraponto a esta visão moderna da infância, na qual a criança não possui direito epistêmico de dizer de si, pois não é considerada uma pessoa, existem inúmeras formas de pensar a infância desde outros lugares, ontológicos e epistemológicos, que admitem a condição de pessoa para as crianças, assumindo assim outros contornos ontológicos e epistêmicos para a infância (Ariès, 2006; Gélis, 2009).

Nesta seção, nos importa contar uma breve história sobre a infância, desde uma perspectiva decolonial, ou seja, a partir da exterioridade rumo ao centro na tentativa de buscar direitos epistêmicos para a infância. Assim, apresentamos uma retomada histórica decolonial da infância, apresentando em seguida outras formas de pensar a infância que anunciam diferentes formas de agir e pensar a infância (Mignolo, 2008b, 2015).

Na busca pela descolonização da infância e emancipação epistêmica das crianças, nosso exercício neste momento é o de trazer uma breve história da categoria infância e mapear os núcleos de articulações de poderes e saberes que permanecem ocultados no ideal de infância moderna — ideal este que mantém-se fortemente vinculado à implementação e ao desenvolvimento do sistema colonial-capitalista, que tem as suas bases no racismo e no cisheterossexismo, desde as inscrições da diferença que marca corpos humanos e não humanos na cultura eurocêntrica (Mignolo, 2015, 2017; Quijano, 1992, 2000). Nesse sentido, precisamos aprender a desaprender o que nos foi ensinado como universal, linear e homogêneo, tal qual sugere a ideia planificada de história criada no Ocidente (Mignolo, 2008b, 2015).

Desde o resgate de autorias localizadas numa corpo-política e geo-política eurocêntrica, o primeiro passo é traçar as rotas seguidas, as articulações e negociações de poder, as ficções que engendram a história em uma narrativa binária de evolução e superação. São autorias que nos permitem tecer uma teia complexa cuja articulação de núcleos de saber/poder agencia a produção da realidade, desde um deslocamento dessas autorias num resgate decolonial, ou seja, na fronteira limítrofe entre o pensamento crítico eurocêntrico e sua insuficiência para se relacionar com a diferença colonial experimentada na casa externa criada pela colonialidade (Foucault, 1988, 2011; Mignolo, 2008b, 2015).

Delinear essas rotas — seus nexos, silêncios e disputas — não tem como objetivo substituir uma narrativa por outra, mas evidenciar o regime de inteligibilidade que sustenta a ficção moderna de progresso, neutralidade e universalidade. Ao revisitar autorias localizadas na corpo-política e na geo-política eurocêntrica, torna-se possível compreender como determinados conceitos foram naturalizados como evidência histórica, ao mesmo tempo em que ocultaram a colonialidade como condição constitutiva de sua emergência. É nesse ponto que o gesto de deslocamento se impõe: não se trata de abandonar tais autorias, mas de reinscrevê-las na fronteira — isto é, de lê-las desde sua insuficiência para dar conta da diferença colonial vivida nas exterioridades que a própria modernidade produziu.

Esse movimento de leitura desde a borda permite tensionar categorias aparentemente estáveis e universais, abrindo espaço para perguntar não apenas *o que* se disse sobre determinados fenômenos, mas **a partir de onde**, **para quem e com quais efeitos**. Entre essas categorias, a infância ocupa um lugar estratégico. Longe de constituir um dado natural da experiência humana, ela emerge como dispositivo histórico articulado à produção de subjetividades ajustadas ao projeto colonial-capitalista, operando pela cisão entre mundos — o da preparação e o da competência, o da promessa e o da realização.

É a partir desse enquadramento que o texto agora se debruça sobre os gêneros e as sexualidades na infância, não como atributos individuais ou etapas do desenvolvimento, mas como tecnologias centrais na administração colonial da vida. Ao acompanhar uma breve trajetória decolonial da infância desde suas fronteiras e bordas, busca-se evidenciar como os dispositivos de gênero e sexualidade participam da produção diferencial de humanidade, instaurando regimes de normalização, silenciamento e violência que incidem precocemente sobre os corpos infantis — sobretudo aqueles que escapam à norma.

4.1 OS GÊNEROS E AS SEXUALIDADES: UMA BREVE TRAJETÓRIA DECOLONIAL DA INFÂNCIA DESDE AS FRONTEIRAS E BORDAS DA COLONIALIDADE

Entre as disputas que atravessam o campo de produção de saberes, poucas são tão naturalizadas quanto a própria ideia de infância. Quando “infância” aparece como evidência, convém suspeitar: há aí um regime de enunciação que define o que a criança pode ser, saber e dizer — e, sobretudo, o que deve vir a ser.

A infância é entendida hegemonicamente desde um lugar de falta e preparo para a vida adulta. É o tempo de adquirir capacidades e habilidades para tornar-se “sujeito” adulto. Neste panorama, a condição da criança estará sempre subordinada ao adulto, sendo a primeira

um ser em desenvolvimento e o segundo um ser desenvolvido. Isto é, as crianças figuram um estado menos desenvolvido que os adultos e, assim, a lógica colonial-capitalista transforma as crianças em humanos em potencial, uma promessa de futuro adulto.

Em contraponto a esta visão moderna da infância, na qual a criança não possui direito epistêmico de dizer de si — pois não é considerada uma pessoa — existem inúmeras formas de pensar a infância desde outros lugares, ontológicos e epistemológicos, que admitem a condição de pessoa para as crianças, assumindo assim outros contornos ontológicos e epistêmicos para a infância.

Nesta seção, nos importa contar uma breve história sobre a infância, desde uma perspectiva decolonial, ou seja, a partir da exterioridade rumo ao centro, na tentativa de buscar direitos epistêmicos para a infância. Assim, apresentamos uma retomada histórica decolonial da infância, e, em seguida, outras formas de pensar a infância que anunciam diferentes maneiras de agir e pensar a infância.

Na busca pela descolonização da infância e emancipação epistêmica das crianças, nosso exercício neste momento é o de trazer uma breve história da categoria infância, mapear os núcleos de articulações de poderes e saberes que permanecem ocultados no ideal de infância moderna a partir da Matriz Colonial de Poder; ideal este que mantém-se fortemente vinculado à implementação e ao desenvolvimento do sistema colonial-capitalista, que tem as suas bases no racismo e no cisheterossexismo, desde a inscrição da diferença que marca corpos humanos e não humanos na cultura eurocêntrica. Precisamos aprender a desaprender o que nos foi ensinado como universal, linear e homogêneo, tal qual sugere a ideia planificada de história criada no Ocidente.

Se a infância moderna se apresenta como evidência, é precisamente aí que convém desconfiar: seguir suas dobras, suas margens e seus silêncios, onde a história oficial não costuma pousar.

Desde o resgate de autorias localizadas numa corpo-política e geo-política eurocêntrica, o primeiro passo é traçar as rotas seguidas, as articulações e negociações de poder, as ficções que engendram a história em uma narrativa binária de evolução e superação. São autorias que nos permitem tecer uma teia complexa cuja articulação de núcleos de saber/poder agencia a produção da realidade, desde um deslocamento de tais autorias num resgate decolonial, ou seja, na fronteira limítrofe entre o pensamento crítico eurocêntrico e sua insuficiência para se relacionar com a diferença colonial experimentada na casa externa criada pela colonialidade (Mignolo, 2008b; 2015).

Ao se observar os estudos clássicos sobre a infância — sejam eles hegemônicos ou críticos —, identifica-se um relativo consenso no campo de que a categoria "infância" emerge tal como hoje é compreendida a partir de sua invenção na modernidade. Esse consenso, contudo, tende a naturalizar tal invenção, deixando em segundo plano a problematização da corpo-política e da geo-política que sustentam essa tese, bem como seus desdobramentos históricos, epistemológicos e ontológicos. Nesse sentido, a modernidade, no interior desses estudos, é frequentemente assumida como horizonte explicativo universal, operando por meio de uma narrativa hegemônica que oculta a colonialidade como elemento constitutivo do próprio conhecimento que produz (Ariès, 2006; Foucault, 1988; Mignolo, 2008b, 2017).

Um dos marcos que consolidam, no campo historiográfico ocidental, a narrativa da infância moderna como invenção é a obra de Philippe Ariès (2006). Em vez de afirmar simplesmente a "inexistência" de infância em épocas anteriores, Ariès formula a hipótese de que, na sociedade medieval, não haveria ainda um "sentimento de infância" — isto é, uma sensibilidade social capaz de distinguir a criança como categoria específica, separada do mundo adulto — e que tal sentimento se torna mais nítido na modernidade (Ariès, 2006).

Todavia, o ponto decisivo aqui não é tomar Ariès como origem do fenômeno, mas compreender como sua tese, frequentemente tratada como referência estruturante da "história da infância", tende a universalizar um recorte europeu (sobretudo francês, urbano e atravessado por transformações familiares e escolares) e, com isso, pode obscurecer as redes históricas que tornam esse "sentimento" possível — inclusive as redes coloniais e as políticas de raça, gênero e sexualidade que atravessam a produção moderna das categorias (Flandrin, 1988; Mignolo, 2017).

Nessa direção, ao discutir Ariès, Jean-Louis Flandrin (1998) permite evidenciar zonas de apagamento, sobretudo quando a genealogia da infância é narrada com pouca atenção às políticas de gênero e sexualidade que atravessam a formação da família e a regulação dos corpos (Flandrin, 1998). Assim, a "ficção" da infância moderna, aqui, nomeia menos um erro de Ariès e mais um efeito de hegemonia: quando uma narrativa situada se apresenta como história geral, ela participa do mesmo gesto moderno de produzir universais e normatizações — gesto que a analítica modernidade/colonialidade torna visível (Mignolo, 2017). Nesse sentido, o próprio Ariès — tal como lido e problematizado por Flandrin — assinala que, durante a Idade Média, a terminologia relacionada a esse estágio da vida permanecia vaga e se ligava mais à dependência em relação ao desenvolvimento biológico do que a uma categoria social claramente delimitada (Flandrin, 1998).

Na iconografia medieval, as crianças eram raras e, até o século XII, sua representação visual assemelhava-se à dos adultos, diferenciando-se apenas pela estatura. A vestimenta não era um fator distintivo até o século XIV. Na vida cotidiana, as crianças compartilhavam uma existência adulta: brincavam os mesmos jogos e, pelo menos até o século XVII, seguiam carreiras profissionais por meio da aprendizagem. A escola, voltada para os clérigos, não fazia distinção de idade, misturando escolares de dez anos com adultos. Assim, até o século XVII, as crianças participavam de conversas, brincadeiras e espetáculos sem restrições. A diferenciação entre crianças e adultos, entre os séculos XI e XVII, torna-se eixo central nas leituras que tomam Ariès como referência, sobretudo quando se observa como a modernidade estabiliza categorias e normatividades sobre os corpos (Flandrin, 1998; Andrade; Peres; Souza, 2023).

Outro ponto fundamental é compreender a imagem social que a infância moderna cria para a própria infância. É curioso, ao menos, encontrar similitudes entre a invenção da "Idade Média" e outras invenções da modernidade atuando juntas para ficcionar uma narrativa em que se evidencie a vitória eurocêntrica frente ao resto do planeta. Ao inventar a Idade Média, a modernidade coloniza o tempo e se inscreve como ápice civilizatório (Mignolo, 2017).

O "sentimento de infância" descrito por Philippe Ariès (2006) emerge, portanto, em meio a uma teia complexa de redes disciplinares de saber/poder operadas pela Matriz Colonial de Poder. Nesse horizonte, a pretensa universalidade que a tese assume parte das noções de sujeito da egopolítica moderna e, portanto, tende a desconsiderar a colonialidade da vida em suas análises, fazendo com que a invenção da infância moderna se apresente como narrativa universal, homogênea e, acima de tudo, como promessa de futuro.

Assim, a infância moderna passa a operar como um operador regulatório da feitura dos corpos das crianças, assegurando um destino desejado: um adulto capaz de se integrar na sociedade civil, segundo as normas imputadas pela Matriz Colonial de Poder. Em torno desse operador, compõe-se uma constelação de outros arranjos normativos que emergem na modernidade e atuam na organização sociopolítica das sociedades eurocêntricas: a família — nuclear, burguesa e cristã — e a sexualidade, como eixo de regulação e ordenação das famílias urbanas modernas. Em torno do modelo idealizado de infância, reúnem-se elementos e características heterogêneas que articulam uma organização sociopolítica centrada no corpo infantil, fazendo dele um artefato biopolítico de garantia e continuidade do sistema colonial-capitalista (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025).

A articulação exercida por tais arranjos incide sobre o corpo das crianças como política de organização social. Mediante interesses políticos e econômicos, ao final do século

XVIII, as sociedades eurocêntricas modernas passam a entender o casamento como um ato sagrado, base da família cristã, reconhecendo, agora, a fragilidade e a vulnerabilidade da infância frente à sua pureza (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025).

Nesse momento, há uma incidência de discursos e ficções que atrelam a vulnerabilidade das crianças ao cuidado da mãe, apresentado como instinto naturalmente feminino; e, por meio de uma pedagogia segregacionista, separa-se o planeta em dois polos binários, criando o mundo adulto e o mundo infantil, este último romantizando a existência infantil, que encarna o sagrado através da figura do menino Jesus, puro e angelical (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025).

A invenção da infância moderna ocorre simultaneamente com a privatização dos corpos das crianças (Gélis, 2009). A infância circunscreve a fronteira entre normal/patológico, ausência/presença de direitos, bem como civilizado/selvagem. A partir do binarismo eurocêntrico, esses mecanismos se articulam de maneira a agenciar compulsoriamente o modelo ideal de infância inventado pela modernidade. Como produto, o conhecimento produzido sobre essa infância idealizada é exportado junto com o eurocentrismo no pacote da colonialidade epistêmica.

É preciso, então, compreender que os sentidos e significados que a categoria infância, tal como modernamente instituída, enuncia, partem de uma determinada corpo-política e geo-política eurocêntricas. Nesse sentido, trata-se de um artefato da colonialidade e, portanto, carrega enunciados normativos que vão produzir corpos compreendidos como quase humanos e corpos desprovidos desse potencial. Para os primeiros, essa infância idealizada pela modernidade funciona como garantia de uma possibilidade de futuro. Para os outros corpos, o destino é a dispensabilidade da vida (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025).

Assim sendo, a invenção da infância pela ciência moderna se articula ao processo de colonização do tempo/espaço, na medida em que define quais corpos poderão ser vistos como portadores de um potencial de humanidade a ser preparado para inserção no mundo e quais corpos serão marginalizados, jogados no território da abjeção — política na qual a vida se torna lixo (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025).

Acontece que as sociedades eurocêntricas não passam a investir intensamente na vida das crianças por uma súbita conversão humanitária, mas quando a infância se torna estratégica para efetivar um projeto de dominação, apropriação e exploração da vida em múltiplos âmbitos. Nesse quadro, a infância inventada na modernidade funciona como eixo de dispositivos regulatórios que compõem a biopolítica, tal como teorizada por Michel Foucault

(1988). Como demonstra Foucault (1988), a modernidade desloca o governo do corpo para a governabilidade da espécie, à medida que suas tecnologias de poder avançam.

Contudo, como adverte Walter Mignolo (2008a), ainda que a fronteira criada pelas colonizações tenha ultrapassado limites geopolíticos — tornando a ferida colonial legível também no interior do mundo moderno — Foucault pode conhecê-la, mas não senti-la. É por isso que, ao insistir na necessidade de desatar os nós produzidos pela modernidade que mantêm a colonialidade encoberta (Mignolo, 2008a, 2008b), o autor desloca a leitura do governo da vida: nessa chave, a colonialidade aparece como a outra face — sistematicamente ocultada na retórica da modernidade — daquilo que Foucault nomeou como biopolítica (Foucault, 1999).

A partir da articulação entre os dispositivos infância, família nuclear burguesa-cristã e sexualidade — atravessados por uma racionalidade cisheteropatriarcal e colonial/imperial — instaura-se um regime de administração e controle que incide sobre âmbitos materiais, simbólicos e culturais da existência. Esse regime naturaliza a dispensabilidade da vida para alguns corpos, ao mesmo tempo em que assegura a proteção de outros, delimitando seu "potencial de humanidade" e legitimando-o pela egopolítica moderna (Mignolo, 2017). Nesse arranjo, a infância idealizada na modernidade se apresenta como ponto inaugural de uma humanidade prometida: seu destino é o futuro do desenvolvimento e do progresso, que se realizaria na vida adulta conforme as normas da egopolítica moderna.

Embora a invenção da infância moderna se consolide no final do século XVIII, ela se articula a uma operação mais ampla: a colonização do tempo e a instauração de uma cronologia linear, na qual o passado é lido como atraso, o presente como etapa incompleta e o futuro como conquista inevitável. Essa gramática temporal — com suas etapas e escalas — integra o projeto moderno-colonial e o imaginário evolucionista da história (Mignolo, 2017). A egopolítica moderna, ao transliterar esse curso histórico para o curso da vida, compartimenta a existência em categorias idealizadas e agenciadas por disciplinas e saberes especializados, orientando a feitura dos corpos segundo modelos legitimados pela Matriz Colonial de Poder.

A egopolítica moderna translitera esse curso histórico para o curso da vida e, com o suporte de disciplinas e saberes especializados, compartimenta a existência em categorias idealizadas, agenciando a feitura dos corpos segundo modelos legitimados pela Matriz Colonial de Poder. Assim, a vida passa a ser narrada como sequência de etapas sucessivas "a superar", em que a criança ocupa o lugar de maior desvantagem e o adulto concentra o privilégio epistêmico — e, portanto, o domínio da relação.

A partir da articulação entre os dispositivos infância, família nuclear burguesa-cristã e sexualidade — atravessados por uma racionalidade cisheteropatriarcal e colonial/imperial —

instaura-se um regime de administração e controle que incide sobre âmbitos materiais, simbólicos e culturais da existência. Esse regime naturaliza a dispensabilidade da vida para alguns corpos, ao mesmo tempo em que assegura a proteção de outros, delimitando seu "potencial de humanidade" e legitimando-o pela egopolítica moderna (Mignolo, 2017). Nesse arranjo, a infância idealizada na modernidade se apresenta como ponto inaugural de uma humanidade prometida: seu destino é o futuro do desenvolvimento e do progresso, realizado na vida adulta conforme as normas da egopolítica moderna.

Nesse movimento, a criança tende a ser situada no lugar da falta: um quase-sujeito em formação, cuja existência é definida pelo que "ainda não é", enquanto o adulto concentra o privilégio epistêmico e o domínio da relação. Essa assimetria — fortemente adultocentrada — é precisamente o que a Sociologia/Estudos Sociais da Infância tensionam ao reivindicar a infância como categoria social e histórica, recusando reduzi-la a mero estágio preparatório da adultez. Essa virada é amplamente reconhecida tais estudos (James; Prout, 1990; Qvortrup, 1994; Corsaro, 1997; Sarmento, 2003; Burman, 2008), que deslocam a criança do lugar de 'vir a ser' para o de sujeito social pleno.

Mesmo quando o léxico dos direitos se consolida e a criança passa a figurar como "sujeito de direitos", permanece recorrente a tendência de estudar a infância pela chave da ausência: interpreta-se comportamento, "dá-se voz", argumenta-se — mas a criança continua sendo frequentemente colocada na posição daquilo que ainda falta para ser sujeito (Marchi, 2011). Daí a pergunta: quem pode falar — e a partir de qual regime de enunciação — quando o próprio "conhecimento" é engendrado nas tramas da Matriz Colonial de Poder?

Como mostram Rose (1999) e Walkerdine (1998), a infância torna-se um dos principais alvos da governamentalidade moderna, articulando psicologia, pedagogia e medicina na produção de corpos governáveis. Nessa engrenagem, os dispositivos da infância, da sexualidade e da família operam como tecnologias regulatórias que produzem normatividade, instituem regimes de verdade e organizam a vida privada como território estratégico de governo, disciplinamento e produção de sujeitos (Foucault, 1988; Donzelot, 1980; Rose, 1999). A família nuclear eurocristã e o próprio dispositivo "infância" tornam-se peças centrais para a manutenção do regime colonial-capitalista cisheteronormativo, naturalizando-o como norma desejável e universal.

No encontro entre infância e sexualidade, produz-se, com frequência, uma cisão: "infância" aparece como território a proteger e "sexualidade" como risco a conter, o que sustenta a disciplina dos corpos e o governo das populações, inclusive pela gestão dos "desvios" (Foucault, 1988; Preciado, 2021). Como mostram Stockton (2009) e Angelides (2004), essa

cisão é constitutiva da modernidade, que produz a criança como figura da pureza e a sexualidade como risco a ser contido.

Quando os estudos da infância desconsideram as intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade — dimensões constitutivas da colonialidade do poder e, de modo decisivo, da colonialidade de gênero — tende a ocorrer o apagamento da realidade vivida por crianças produzidas como desvio ao modelo hegemônico (Lugones, 2008). Assim, enquanto alguns corpos infantis são reconhecidos como portadores de um "potencial" a ser protegido, outros, atravessados por marcas da diferença que os afastam do ideal, são situados fora do horizonte de cuidado e direitos, tornando-se mais expostos a violências e expropriações.

A partir de uma perspectiva crítica, Erica Burman (2008) problematiza o desenvolvimento infantil como um constructo normativo, historicamente situado, que não descreve simplesmente processos naturais de crescimento, mas institui modelos de desenvolvimento desejáveis e socialmente valorizados. Para a autora, a psicologia do desenvolvimento opera como tecnologia de regulação ao produzir trajetórias consideradas "adequadas" ou "normais", frequentemente ancoradas em valores eurocêntricos, brancos, de classe média e heteronormativos, convertendo diferenças culturais, sociais e subjetivas em déficits ou desvios (Burman, 2008).

Desse modo, o dispositivo "infância" opera um duplo efeito: de um lado, protege e legitima certas infâncias como "quase-humanas"; de outro, produz e captura infâncias dissidentes como vidas menos valiosas — ou mesmo como vidas descartáveis. Essa noção ecoa o que Wynter (2003) descreve como ficção colonial do humano, que distribui graus de humanidade segundo critérios raciais, sexuais e civilizatórios. Qualquer corpo que evidencie "desvio" do modelo tido como normal e natural pode ser empurrado para a condição de não humano e convertido em matéria explorável pelo sistema (Vergès, 2020).

Nesse sentido, a infância moderna/colonial não se distribui de forma equitativa: enquanto algumas crianças são reconhecidas como sujeitos a proteger, outras sequer são plenamente reconhecidas como crianças. Estas últimas são mais facilmente expostas à exploração, à violência, à mercantilização e à desumanização, processos historicamente vinculados à colonialidade do poder (Wynter, 2003; Lugones, 2014; Mignolo, 2017; Preciado, 2021). Como demonstra Sofia Favero (2020), essa lógica opera de modo particularmente incisivo sobre crianças trans, cujas existências são capturadas por um regime cisheteropatriarcal que converte sua própria possibilidade de vida em objeto de suspeita, vigilância e correção.

É justamente nesse ponto que as infâncias trans tornam visível a operação do dispositivo "infância" como tecnologia de governo. Ao mesmo tempo em que esse dispositivo

aciona discursos de proteção e reconhecimento de direitos, ele condiciona o acesso ao cuidado à inscrição da diferença em gramáticas normativas — frequentemente clínicas e institucionais — que exigem que a experiência trans seja tornada inteligível como "caso", "desvio" ou "risco" (Favero, 2020). A seletividade da infância moderna/colonial revela-se, assim, não como exceção, mas como princípio de funcionamento: o direito à infância como promessa de futuro é garantido apenas àqueles corpos que se mantêm suficientemente próximos do ideal normativo.

O apagamento histórico das raízes coloniais, racistas, cisheteropatriarcais e adultocentradas que sustentam esse dispositivo contribui para que ele siga operando no cotidiano de forma naturalizada. Desse modo, normalizam-se corpos, administram-se existências e reafirma-se, simultaneamente, a economia moral e política do sistema colonial-capitalista. Nessa chave, a patologização dita "bem-intencionada" — sobretudo das transgeneridades — pode funcionar como porta de entrada para políticas de assistência, mas também como mecanismo de captura: é pela delimitação da anormalidade no corpo da criança trans que se reafirma, por contraste, o próprio limiar do que passa a contar como normalidade (Favero, 2020).

A produção diferencial de vidas infantis — algumas reconhecidas como humanas em potencial, outras relegadas à condição de desvio — não se limita ao campo discursivo ou às práticas biomédicas. Como evidencia Favero (2020), essa lógica se materializa nas formas institucionais de cuidado, proteção e vigilância que estruturam o cotidiano das crianças no Brasil. A cisnormatividade que organiza o dispositivo infância opera em estreita articulação com arranjos familiares, políticas públicas e tecnologias de governo que, sob o discurso da proteção, reforçam a centralidade da família nuclear burguesa-cristã como mediadora legítima da vida infantil. É nesse ponto que o debate sobre familismo se torna fundamental para compreender como o Estado brasileiro, especialmente a partir da redemocratização, reinscreve e atualiza os mesmos critérios coloniais de humanidade que definem quais infâncias merecem proteção e quais permanecem expostas à violência estrutural.

Ao problematizarem a vinculação do familismo ao processo de estatização do cuidado e da proteção social, Patrícia Moraes et al. (2020) demonstram a persistência histórica do protagonismo da família nuclear, tanto na configuração social brasileira quanto na formulação e implementação de políticas públicas de proteção social vinculadas ao modelo normativo de família tradicional-burguesa, colonial/imperial. Tal modelo torna-se central e hegemônico na formulação de políticas públicas como estratégia de proteção social durante a década de 1990, período de redemocratização do país no pós-golpe militar de 1964 (Moraes et al., 2020).

A década de 1990 traz à vista como a reestruturação do país no pós-ditadura produziu efeitos diversos sobre a vida das crianças. A partir do familismo, das políticas de infância e da promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o efeito do dispositivo "infância" é o de agenciar limites e possibilidades para os corpos infantis. Desde o ideal hegemônico de "infância", naturalizam-se, como se fossem evidentes, tanto os corpos de crianças que poderão ser reconhecidos como portadores de uma "pré-humanidade" — e, portanto, como passíveis de cuidado e proteção — quanto aqueles que serão invisibilizados ou tratados como desvio do modelo, por serem lidos como desprovidos desse potencial de humanidade.

Os avanços produzidos até aqui em prol das crianças, mesmo sob o espectro da colonialidade, não podem ser desqualificados — e não é esse o ponto que nos interessa. As conquistas do período de retomada democrática no Brasil representam um marco no campo dos direitos humanos, especialmente para populações em maior vulnerabilidade. Nesse cenário, a criação do ECA inaugura uma nova agenda para os direitos de crianças e adolescentes no início da década de 1990; contudo, o dispositivo legal não realiza automaticamente os direitos que enuncia — e essa distância entre norma e efetivação é precisamente onde se intensificam disputas, seleções e hierarquizações do cuidado.

O movimento impulsionado por estudos feministas a partir do final da década de 1990, no contexto Brasil, culmina em crescente interesse na categoria "infância". Todavia, conforme já apresentado, parte importante desses estudos pioneiros carrega raízes de colonialidade: permanecem vinculados à Matriz Colonial de Poder, naturalizando hierarquizações da vida e reiterando dicotomias que preservam o lugar de enunciação privilegiado do homem eurocristão cisheterossexual, como se fosse um ponto de vista universal. Nessa chave, a Matriz Colonial de Poder sustenta e reproduz o sistema de exploração imperial/capitalista, operando uma seleção estratégica: define quais corpos serão reconhecidos como dignos de proteção, cuidado e participação na vida social, e quais serão produzidos como matéria-prima explorável — e, depois, descartável.

Essa política, intensificada na contemporaneidade, agencia simultaneamente dois movimentos: de um lado, a produção de crianças visíveis, tuteláveis e protegidas por dispositivos médico-legais; de outro, a produção de crianças invisibilizadas e objetificadas, tratadas como desvio e anormalidade — espelhos funcionais para demarcar, por contraste, os limites e as possibilidades do que é reconhecido como "normal". É nesse contexto que, no desenrolar da primeira década do século XXI, ganham consistência movimentos acadêmicos inspirados na sociologia da infância e nos estudos de gênero e sexualidade, em perspectivas

críticas e plurais. Neles, as autorias passam a produzir saberes sobre as "infâncias", no plural, negando a universalidade imputada à categoria moderna "infância" como etapa normativa, progressiva, linear e natural da vida.

Nesse campo, é possível encontrar estudos que problematizam a relação das crianças com o espaço urbano, evidenciando singularidades existenciais de cada território vivido e abrindo possibilidades de leitura entre urbanização e experiências de infâncias múltiplas, conforme os territórios cartografados (Lansky; Gouvêa; Gomes, 2014). Também a partir de análise genealógica, Tassiana Quagliatto e João Luiz Paravidini demonstram como políticas públicas para "infância" no Brasil foram produzidas desde a promulgação do ECA, evidenciando avanços em termos de proteção social, sem ignorar efeitos de marginalização de existências produzidos pelo próprio dispositivo legal; nesse registro, nomeiam como "infância marginal" parte das crianças lançadas ao lugar do desvio e da anormalidade (Quagliatto; Paravidini, 2018).

No mesmo sentido de crítica à universalidade da categoria "infância", João Paulo de Lorena Silva e Marlucy Paraíso, ao proporem o conceito de "infâncias queer", apresentam a multiplicidade constitutiva das possibilidades de existência de crianças que habitam o território do "estranho", do monstruoso e do desvio, frequentemente delegado às vidas LGBTI+. Sua pesquisa evidencia como cada criança traça estratégias singulares e coletivas de resistência, enfatizando a capacidade de enfrentar processos de normatização e de produzir modos de existir, mesmo sob opressões interseccionais (Silva; Paraíso, 2019). Em diálogo, também é possível aproximar esses debates de leituras que conectam "infâncias queer" à crítica da ordem colonial-capitalista e à subversão da cisheteronormatividade como padrão de normalidade (Paul B. Preciado, 2020).

Entre os estudos que interessam diretamente à composição desta pesquisa — por incidirem sobre dissidências da norma de sexo/gênero imposta pelo pensamento moderno eurocristão colonial —, destacam-se: Cíntia de Carvalho et al. (2012), Raquel Salgado e Leonardo de Souza (2018) e Sofia Favero (2020). No trabalho "Direitos sexuais de crianças e adolescentes: avanços e entraves", Carvalho et al. (2012) discutem dificuldades institucionais na garantia de direitos sexuais (crianças e adolescentes) e reprodutivos (adolescentes), indicando como o amadurecimento biológico se mantém como parâmetro de inteligibilidade da sexualidade; nesse enquadramento, a sexualidade ganha visibilidade sobretudo quando alinhada à reprodução da ordem cisheteropatriarcal — ou quando essa ordem parece "ameaçada" pelos chamados desvios (Carvalho et al., 2012).

Já em “Criança trans: infâncias possíveis”, Favero (2020) debate o processo de normalização identitária e a produção de subjetividades adequadas ao modelo da cisgeneridade, evidenciando uma “patologização bem-intencionada” que, ao prometer proteção e acesso a direitos por meio da articulação de dispositivos jurídicos, médicos e pedagógicos, acaba por circunscrever os limites entre normalidade e patologia, produzindo as infâncias trans como anormalidade e desvio antinatural (Favero, 2020). Em chave convergente, Salgado e Souza (2018), em “Gêneros, sexualidades e infâncias: cenas de crianças na contramão da inocência”, dão visibilidade à disciplina e ao controle do sistema sexo/gênero cisheteronormativo sobre corpos infantis, mostrando como se produzem infâncias normativas ao mesmo tempo em que se autoriza violência contra infâncias dissidentes, frequentemente justificadas por um ideal desenvolvimentista atravessado pela cisheteronormatividade (Salgado; Souza, 2018).

Por fim, no plano das políticas públicas e da proteção social, Patrícia Moraes et al. (2020) mostram que o familismo estrutura a organização familiar, política, social e cultural no Brasil e que o dispositivo “família” se posiciona estrategicamente como garantidor da continuidade do Estado-nação e da feitura de corpos aptos a sustentar o sistema capitalista, reforçando a ordem cisheteronormativa. Nessa perspectiva, evidencia-se a inseparabilidade entre dispositivos jurídicos e médicos na constituição da organização familiar e na elaboração de políticas públicas de proteção social (Moraes et al., 2020), panorama que se intensifica com políticas de “infância” após a instituição legal do ECA (Quagliatto; Paravidini, 2018). Assim, embora o ECA represente marco decisivo de proteção, os estudos aqui mobilizados permitem interpretar que o acesso efetivo à tutela e ao cuidado tende a operar de forma seletiva, aproximando-se das infâncias mais ajustadas ao ideal hegemônico (brancas, cisheterossexuais, de classes abastadas, urbanas), enquanto outras permanecem no campo da suspeita, do desvio e da dispensabilidade.

Ao que tudo indica, violências perpetuadas pela colonialidade ecoam até o presente, triturando subjetividades e introduzindo crianças a um mundo pré-concebido no qual o horizonte é, muitas vezes, o assujeitamento às normas eurocêntricas da infância moderna/colonial — ou a vida sob o signo do medo, na medida que se desobedecem aos limites do “normal” e se atravessa o limiar da dispensabilidade. O que se põe em jogo é a própria possibilidade de sonhar com um futuro: na lógica colonial, futuro se apresenta como um vir-a-ser que se adia indefinidamente, promessa condicionada à submissão às normas de (in)elegibilidade da egopolítica moderna/colonial (Krenak, 2022). Por isso, sem desobedecer, torna-se inviável construir uma agenda de garantia de direitos epistêmicos das crianças: trata-se de implicar uma identidade em política, desaprender para reaprender desde outra corpo-

política e geopolítica — localizada, não universalizante —, desvinculando-se dos universais eurocêntricos e inscrevendo o conhecimento desde a exterioridade, afirmando o direito epistêmico negado pela narrativa salvacionista reiterada pela retórica da modernidade (Walter Mignolo, 2008b, 2015, 2017).

Se, até aqui, foi possível acompanhar como a "infância" moderna se constitui em aliança com dispositivos como família, sexualidade e Estado — definindo regimes de visibilidade, tutela e exclusão —, então o passo seguinte não é apenas reiterar a crítica, mas deslocar o próprio regime de enunciação que sustenta a infância como falta e como promessa de futuro. É nessa dobra que a genealogia abre uma exigência ética: pensar o que *pode* a infância quando se recusa a naturalização de seus limites e quando se recoloca, no centro do problema, o direito epistêmico das crianças de dizer de si e do mundo.

4.2 OUTROS MODOS DE PENSAR A INFÂNCIA: POR UMA POLÍTICA DECOLONIAL DAS INFÂNCIAS

Pensar a infância a partir de um modelo adulto, universal e normativo de humanidade tem sido, historicamente, uma forma de correção. O deslocamento que orienta este trabalho parte da recusa dessa lógica e da atenção aos efeitos que ela produz: mesmo quando mobilizam a linguagem da proteção e dos direitos, as formas hegemônicas de pesquisar, narrar e cuidar da infância podem reproduzir a colonialidade como princípio de normalização e hierarquização das vidas infantis. Interessa-nos, assim, abrir espaço para outros modos de pensar a infância — situados, plurais e atentos às bordas — capazes de sustentar uma política decolonial das infâncias e de tensionar as armadilhas acadêmicas que, muitas vezes, nos empurram a falar como o centro para sermos reconhecidos.

Na busca por legitimidade para o conhecimento que produzimos, por vezes caímos nas armadilhas modernas. É natural que isso aconteça: como nos ensinam Walter Mignolo (2008a) e Gloria Anzaldúa (2000), a academia nos formata para pensar com as categorias dos que ocupam o poder, contribuindo para a reprodução do sistema — e isso infiltra a própria forma como pensamos. Negar o que nos constitui não o fará desaparecer; o desafio, antes, é tornar visível a gramática que nos atravessa, para poder deslocá-la por dentro, desde a exterioridade que o cânone tenta manter como "fora".

Os estudos sobre a "infância" ganharam certa evidência na contemporaneidade, mas, em muitos casos, partem de um lugar epistêmico e ontológico racionalista, binário, adultocentrado e excludente, no qual o sujeito ideal moderno eurocêntrico é posto como

naturalmente normal e desejável (Andrade, 2020; Castro, 2013). Há, imbricada na trama desse interesse, uma sutil intencionalidade de conferir à "infância" algo que supostamente lhe falta — ou que ainda não estaria preparado/maduro — como qualidade/adjetivo significante da humanidade (Andrade, 2020). Nesse enquadramento, a infância vira um "vir-a-ser": promessa e preparação, menos vida presente do que futuro administrável. Há também o que se deseja desse "vir-a-ser", o que Burman (2008) demoninha de desenvolvimento desejável. Trata-se de uma operação geracional que produz hierarquia: a criança aparece como "quase-humana" não por uma descrição neutra do tempo da vida, mas porque a modernidade organiza o humano segundo um padrão de completude e utilidade que distribui valor e inteligibilidade (Castro, 2013; Marchi, 2011). Mesmo com mudanças paradigmáticas na psicologia, na pedagogia e na sociologia, ocorridas entre o final do século XX e o início do século XXI, o sentido salvacionista prevalece, evidenciando algo impregnado na teia discursiva que circunscreve e delimita o conceito hegemônico de "infância": a falta de "algo" que tornaria as crianças plenamente humanas no futuro, em sua "idade adulta" (Castro, 2013).

Na medida em que o dispositivo da sexualidade opera regulando a vida reprodutiva da espécie por meio da vida sexual do casal, ele passa também a inscrever sobre a "infância" tramas discursivas que delimitam o efeito de agência dos dispositivos na feitura dos corpos das crianças. Assim, para a garantia da continuidade da espécie, a reprodução sexual deve estar assegurada e, portanto, intensificam-se formas de controle e governança sobre os corpos infantis para que o sistema continue se autorreproduzindo (Souza; Gonçalves; Andrade, 2025). Aqui, o corpo da criança se torna ponto de passagem de políticas "protetivas" e tecnologias de normalização: vigia-se, corrige-se e, antecipa-se a vida sob a justificativa de cuidado — mas é precisamente nessa dobra que a norma se instala como destino. Autorias fora do cânone eurocentrado ajudam a ver esse regime com nitidez: a sexualidade não aparece apenas como tema moral, mas como máquina de legibilidade, que decide quais existências podem ser reconhecidas como vida "vivível" e quais serão empurradas ao campo do desvio (Lugones, 2014, Preciado, 2021; Vergès, 2020).

"Infância", nesse registro, não designa uma etapa da vida, mas uma posição produzida como sem voz. Esse "sem voz" não opera como metáfora: trata-se de um regime colonial de enunciação que define quem pode falar, quem pode ser ouvido e quem será permanentemente falado. A questão não é o que a criança é, mas quem pode enunciá-la e sob quais condições de inteligibilidade. É nesse sentido que a infância se constitui como exterioridade epistêmica, operando de modo análogo ao que Gayatri Chakravorty Spivak (1988) nomeia como subalternidade. Quando a autora afirma que "não há um lugar a partir do

qual o sujeito subalterno possa falar"[40], não se trata da ausência de voz, mas da inexistência de um espaço legítimo de enunciação. Essa operação é aprofundada pelo sistema moderno/colonial de gênero, cuja lógica heterossexual e dimórfica, como demonstra María Lugones (2007), produz corpos inteligíveis e corpos impossíveis. No caso das infâncias LGBTI+, essa matriz opera de forma particularmente violenta: sua existência desestabiliza a ficção colonial de um gênero natural e binário e, por isso, sua fala é lida como fantasia, risco ou desvio. Assim, a criança LGBTI+ só se torna enunciável quando capturada por dispositivos de correção, tutela ou patologização, reafirmando sua posição como corpo falado — mas não reconhecido como sujeito de enunciação.

A aproximação entre infância e subalternidade não opera por analogia moral, mas pela identificação de um mesmo mecanismo colonial de silenciamento. Em diálogo com Spivak (1988), Butler (2019) e Lugones (2008; 2007), parte-se do pressuposto de que o estatuto de sujeito epistêmico não é universal, mas normativamente distribuído no interior do regime moderno/colonial. Em chave butleriana, o sujeito não é ponto de partida, mas efeito do poder: só se torna sujeito quem consegue se assujeitar às normas que regulam a inteligibilidade da existência (Butler, 2019b). Como indica Spivak, o subalterno não é aquele que não fala, mas aquele cuja fala não encontra um espaço legítimo de enunciação; isso implica reconhecer que nem toda pessoa alcança a condição de sujeito, uma vez que a subjetivação depende de regimes de inteligibilidade que autorizam determinadas existências e interditam outras. À luz da colonialidade de gênero, compreende-se que mulheres, crianças e sujeitos racializados e feminizados são historicamente produzidos fora do horizonte do humano pleno, sendo autorizados a existir apenas sob mediação. No caso das infâncias LGBTI+, essa subalternização se intensifica pela imposição colonial de um sistema de gênero heterossexual, dimórfico e hierárquico, que produz tais existências como ilegíveis desde a infância. É nesse terreno que os saberes psicológicos modernos se constituem e operam, não como instâncias neutras de compreensão da infância, mas como dispositivos centrais na administração, correção e normalização dessas existências.

Embora boa parte da ciência psicológica tenha partido da infância para fundamentar suas teses, estudos e hipóteses, a infância raramente foi, de fato, seu objeto de preocupação. Como observa Castro (2013, p. 45), "a criança aparece como etapa, não como sujeito", o que evidencia a permanência de um paradigma moderno racionalista que organiza a vida infantil em etapas progressivas e lineares. Essa lógica não se restringe às teorias desenvolvimentistas:

[40] "the subaltern cannot speak" (Spivak, 1988, p. 104).

quando a psicanálise se volta à sexualidade infantil, muitas vezes o faz não para compreender as crianças, mas para explicar o sofrimento adulto. Andrade (2020, p. 62) sintetiza esse movimento ao afirmar que "a infância funciona como arquivo do adulto, lugar onde se busca a origem de suas patologias". Assim, a criança é tratada como depósito etiológico das desordens do adulto "anormal", e não como pessoa dotada de direito epistêmico de dizer de si. Nesse registro, a infância é menos um campo de existência e mais um instrumento para a manutenção de um modelo normativo de subjetividade.

Correntes feministas da década de 1990 introduziram uma nova perspectiva; contudo, a questão central permanecia tensionada entre gênero e categoria geracional (Marchi, 2011). Há também os estudos da sociologia da infância, que se propuseram a entender a "infância" como categoria social, mobilizando noções de competências sociais e de agência política (Castro, 2013). Todavia, persistem resquícios das heranças modernas: das teorias do desenvolvimento às formulações mais recentes sobre competências, a colonialidade ainda prende a criança à condição de "quase humana". Em uma escala evolutiva, a infância permanece como ponto de partida, enquanto a adultez idealizada figura como ponto de chegada (Andrade, 2020).

A repetição da colonialidade fica, por vezes, ofuscada, porque há sempre um recorte que encobre as teias de poder que a compõem, perdendo-se de vista a dimensão interseccional que atravessa a relação entre sistemas de privilégios e opressões de raça, classe, gênero, sexualidade, origem etc. Nesse ponto, a interseccionalidade não entra como "variável adicional", mas como chave de inteligibilidade: ela mostra que a infância não é uma só, e que a própria possibilidade de ser reconhecido como criança é distribuída de modo desigual (Francke, 1990 Crenshaw, 1991; Collins, 2000; Lugones, 2008). Ao articular colonialidade e gênero, Lugones (2008) permite ver que a colonialidade do gênero não pode ser pensada separadamente da colonialidade do poder, uma vez que raça, gênero e sexualidade se constituem mutuamente na organização moderna/colonial da vida social (Lugones, 2008). Trata-se de engrenagens constitutivas do próprio regime que decide quem é legível como humano — e, aqui, quem é legível como criança.

Descolonizar a infância exige, portanto, um reposicionamento dos sentidos que o conceito evoca, para que uma mudança epistêmica possa agenciar também uma mudança no diagrama de forças que opera na produção dos corpos das crianças. Em termos decoloniais, isso implica disputar o próprio "humano" que sustenta a infância moderna, pois, como adverte Sylvia Wynter (2003, p. 260 tradução nossa), "o Homem não é o humano, mas um gênero de

humano que foi tornado universal”[41]. Assim, descolonizar a infância é também descolonizar o humano que a modernidade tomou como medida — para que a infância deixe de ser promessa tutelada e volte a ser vida em ato, com direito epistêmico, ontológico e político.

4.3 DESCOLONIZANDO A INFÂNCIA: PORTADORAS DE BOAS NOVAS, RECÉM-CHEGADAS, FÁBRICA DE INVENTAR MUNDOS

Desde outro lugar, Ailton Krenak (2020a, 2020b, 2020c, 2022) fala das infâncias a partir de sua cultura, tensionando o modo como a modernidade fabrica moldes a serem aplicados em pessoas recém-chegadas. Nesse regime, a criança — potência criadora — é submetida a um sistema-mundo já codificado, sustentado por articulações racistas, patriarcais, adultocentradas e cisheterossexuais que operam a produção de subjetividades. Em termos próximos às pedagogias decoloniais, trata-se da captura do sensível e do inventivo por aparatos institucionais que naturalizam o “formar” como destino e a norma como horizonte, convertendo a educação em técnica de ajuste, e não em prática de acompanhamento da vida (Walsh, 2009; 2013).

Ailton Krenak (2022) situa as crianças como “portadoras de boas novas”, repletas de inventividade; todavia, essa potência tende a ser capturada pelos modelos de mundo estabelecidos pela modernidade e atravessados pelo sistema colonial-capitalista. Em diálogo com outras pessoas, o autor observa que, já nos primeiros anos de vida, são acionados diversos aparatos pedagógicos voltados à modelagem da pessoa. Tal deslocamento permite retirar a infância do lugar de “matéria a ser formada” e reinscrevê-la como chegada e criação, em sintonia com perspectivas que compreendem as crianças como agentes sociais em si mesmas, e não como projetos de adultez — especialmente no contexto do Sul global (Liebel, 2012; 2020).

Em contrapartida, Krenak (2022) retoma um ritual do povo Guarani, no qual o pajé conduz o rito até o momento em que a própria criança anuncia seu nome. A nomeação, nesse contexto, não antecede a pessoa: ela acontece como gesto de chegada. Parte-se do pressuposto de que chegamos ao mundo como pessoas, como existências que não precisam ser moldadas para existir; é a criança quem informa que chegou. Longe de operar como ilustração etnográfica, essa cena desloca o regime de enunciação da infância, abrindo uma ontologia da chegada e uma política da escuta.

---

41 *“Man is not the human but a genre of the human that has been made universal”* (Wynter, 2003, p. 260).

Esse exemplo se articula ao que Krenak (2022) denomina práticas ligadas à produção da pessoa: práticas que assumem que, ao chegarmos ao mundo, já somos, e que a existência não se constitui por fabricação, mas por camadas que se acrescentam ao longo do viver. Não se trata de preencher uma embalagem vazia, mas de acompanhar uma vida em processo. O conceito é confortável, segundo o autor, "pois não entra em choque com a experiência de existir" (Krenak, 2022, p. 94).

Nesse sentido, quando um processo incide sobre o "design original" de uma existência — humana ou não humana — buscando utilidade ou formatação funcional do ser, o que se produz é uma violência contra o percurso que essa existência está habilitada a percorrer (Krenak, 2022, p. 95). Práticas de modelagem e ajuste operam, assim, como formas de poda da singularidade, na medida em que recusam a inventividade como princípio.

Ao situar o futuro como imaginação nossa, Krenak (2022) aponta sua natureza fictícia e normativa. No imaginário moderno, o motor da inserção no mundo torna-se a competitividade: desde cedo, as crianças são confrontadas com uma lógica neoliberal que organiza a vida por vencedores e perdedores. Essa crítica encontra ressonância em leituras decoloniais do tempo, que mostram como a promessa de modernidade e progresso se sustenta na colonialidade, convertendo diferença em atraso e experiência em falta (Rivera Cusicanqui, 2010; 2018).

Krenak (2022) apresenta ainda duas narrativas sobre a primeira infância: uma oriunda da antroposofia e outra de cosmologias de povos originários. Em ambas, afirma-se que, nesse período inicial da vida, não se deveria submeter a criança a processos de moldagem (Krenak, 2022). Aplicar, nesse momento, práticas de formatação constitui, para o autor, uma violência profunda, pois implica podar potências que poderiam trazer novidade para o mundo (Krenak, 2022).

Em contraponto à ideia de que as crianças são "o futuro", Krenak propõe um deslocamento ético: em vez de produzir futuros, trata-se de recepcionar a inventividade que chega com as novas pessoas (Krenak, 2022). Admitir a condição de pessoa das crianças permite reposicionar sua agência não como promessa, mas como força ativa na invenção do real.

Assim, ao invés de tomar a infância como embalagem vazia, Krenak (2022) propõe concebê-la como campo de criatividade capaz de inventar outros mundos. As crianças chegam preparadas para experimentar a vida em fricção com o mundo, criando rotas e territórios. "Esses primeiros anos de existência fazem uma cartografia do mundo e fornecem uma espécie de mapa para a experiência adulta" (Krenak, 2022, p. 100).

Essa fricção com a vida constitui um campo de subjetividade que prepara a pessoa para qualquer tarefa. Em vez de formatar alguém para ser alguma coisa, seria necessário proporcionar experiências capazes de acompanhar existências em camadas, e não de fabricar sujeitos adequados às normas (Krenak, 2022).

Em ressonância com esse pensamento, Lucía Castro (2013) compreende a criança como pessoa recém-chegada ao mundo, situando a infância como tempo de experimentação e de primeira vez. Inspirada em Hannah Arendt, a autora mobiliza a metáfora da chegada como economia afetiva e memorial, capaz de sustentar o assombro diante do novo (Castro, 2013). A noção de primeira vez aproxima-se do estado de *nepantla*, entendido como espaço de travessia e desorientação, no qual a transformação se inicia (Anzaldúa, 1993).

Na infância, a primeira vez torna-se modo de ser: um estado de assombro que convoca a ação antes do preparo. Quando se está assombrado, agir torna-se necessário mesmo sem saber para onde ir (Castro, 2013). A invenção não emerge como competência prévia, mas sobrevém no encontro com o estranho, permitindo criar outras maneiras de caminhar e fazer.

Escrever sobre a infância, portanto, é escrever com a infância dentro de si (Castro, 2013). Krenak (2022) e Castro (2013), em diálogo, oferecem um deslocamento ontológico e epistemológico da infância: não regressão, mas reabertura do lugar onde a vida inventa mundo.

Afirmar a infância como potência inventiva e como condição de criação de mundos não basta para compreender sua recorrente captura. Se a infância pode inventar, é porque algo trabalha incessantemente para conter essa invenção. Torna-se, então, incontornável perguntar como essa potência é modulada, desviada e normalizada desde muito cedo, antes mesmo de poder se afirmar como diferença

É um imperativo partir dessa exigência crítica para examinar o regime de inconsciente que sustenta o sistema colonial-capitalista: um regime que não apenas organiza instituições e normas, mas opera diretamente sobre o desejo, o sensível e o pensamento, produzindo subjetividades ajustadas à reprodução do mundo existente. Ao adentrar esse campo, busca-se compreender como as infâncias são atravessadas por políticas que transformam a vida em algo a ser corrigido, gerido ou descartado.

5 O REGIME DE INCONSCIENTE COLONIAL-CAPITALÍSTICO E AS INFÂNCIAS: POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

Que despertem os que arderam antes de mim.
Convoco as forças que o silêncio não matou.
Chamo as vozes enterradas vivas na história —
que atravessem meu corpo.
Eu me ergo com minhas cicatrizes à mostra,
não como vítima,
mas como arma.
Cada ferida, um dente afiado,
cada humilhação, um território tomado de volta.
Que minha língua *mestiza* avance como lâmina,
rasgando a pureza dos que mandam calar.
Que a teoria, antes jaula, agora seja munição.
Que meu corpo — esse corpo rejeitado —
se torne estopim.
Não peço permissão.
Não nego a fúria.
Não abaixo a cabeça.
Que caia o que precisa cair.
Que rompa o que precisa romper.
Que doa o que precisa doer.
Eu não vim suplicar espaço.
Vim tomar.
E que toda vez que tentarem me domesticar,
eu volte mais selvagem,
mais preciso,
mais perigoso.
Porque eu sou o levante das margens,
o retorno do que tentaram destruir,
a chama que insiste enquanto tudo desaba.
Eu sou a fissura.
Dela, faço mundo.
Da fissura faço mundo – Hugo Andrade.

Se, no capítulo anterior, a infância foi afirmada como potência inventiva e como condição de criação de mundos, torna-se agora necessário deslocar o olhar para as forças que operam na captura, na modulação e na normalização dessa potência. Isso implica adentrar o campo do inconsciente não como dimensão privada ou exclusivamente psíquica, mas como um território político no qual se fabricam mundos, subjetividades e modos de existência. É nesse sentido que o inconsciente passa a ser compreendido como uma fábrica de mundos, atravessada por relações de poder, colonialidade e capital, e não como um espaço neutro ou natural da experiência humana.

A partir deste ponto, trabalhamos o entendimento do inconsciente como fábrica de mundos, conforme proposto por Rolnik (2016; 2021), em diálogo com uma perspectiva descolonial que permite evidenciar como a colonialidade — isto é, a Matriz Colonial de Poder — articula a produção de um regime específico de inconsciente próprio do sistema colonial-capitalista. Trata-se de um regime que, embora tenha sofrido deslocamentos e reconfigurações históricas, mantém sua continuidade até a atualidade, operando como uma das bases de sustentação do mundo moderno.

Esse regime de inconsciente colonial-capitalístico possui políticas próprias de produção de subjetividades, orientadas à manutenção e à reprodução do sistema colonial-capitalista. Tais políticas incidem desde muito cedo na vida das crianças, instaurando modos de agir, pensar e sentir que produzem uma subjetividade ajustada ao modelo de "sujeito" exigido por esse regime. Ao compreender que, desde a infância, as políticas de subjetivação operam no interior desse regime de inconsciente, torna-se possível analisar como a diferença é progressivamente convertida em desvio, monstruosidade ou ameaça, e como determinadas existências são destituídas de humanidade a partir da lógica da descartabilidade da vida.

Compreender o inconsciente como fábrica de mundos implica reconhecer que ele não opera de modo abstrato ou universal, mas é historicamente produzido e politicamente organizado. No interior do sistema colonial-capitalista, o inconsciente torna-se um dispositivo central na produção de subjetividades ajustadas à norma, operando por meio da captura do desejo, da administração do sensível e da organização dos modos de sentir e existir. Assim, analisar o inconsciente exige investigar as políticas de produção de subjetividades que o atravessam, bem como os mecanismos pelos quais essas políticas incidem precocemente sobre as infâncias, modelando vidas, limitando possibilidades e definindo quais existências podem ou não ser reconhecidas como plenamente humanas.

5.1 O INCONSCIENTE E AS POLÍTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

De acordo com Rolnik (2018), o regime colonial-capitalista, desde sua fundação, vem passando por sucessivas transmutações históricas, iniciadas no século XV e progressivamente sofisticadas ao longo de cinco séculos, sem que suas bases coloniais tenham sido efetivamente superadas. Na atualidade, esse regime assume uma configuração que a autora denomina globaritária, marcada pela apropriação direta da própria potência de invenção e transformação da vida. Nesse contexto, não é apenas a força de trabalho que passa a ser explorada, mas a própria pulsão criadora, individual e coletiva, de novas formas de existência.

Como afirma a autora: “é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor” (Rolnik, 2018, p. 32–33).

Nessa configuração, a fonte de sustentação do regime deixa de ser exclusivamente econômica e passa a operar de maneira intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva. Rolnik explicita esse deslocamento ao afirmar que “a fonte da qual o regime extrai sua força não é mais apenas econômica, mas também intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva” (Rolnik, 2018, p. 33). Trata-se, portanto, da captura da própria condição de vivente e, mais especificamente, da potência criadora do desejo. É nesse movimento que as políticas de produção de subjetividades passam a se alinhar às formas de vida exigidas pelo sistema colonial-capitalista, frequentemente operando por meio da desumanização dos corpos e da gestão diferencial das existências.

Rolnik (2018) sustenta que todo regime de poder só adquire consistência porque produz subjetividades compatíveis com sua lógica de funcionamento. Não se trata de um efeito secundário, mas de um elemento estrutural: “o que dá consistência a um regime são as formas de subjetividade que ele produz, pois é da própria potência dessa produção que o capital se apropria” (Rolnik, 2018, p. 34). No caso do regime colonial-capitalista, essa apropriação se intensifica por meio da captura da pulsão vital, cuja exploração reiterada dificulta que ela seja reconhecida como força própria de criação e invenção. Nas palavras da autora, “o abuso da pulsão vital nos impede de reconhecê-la como nossa” (Rolnik, 2018, p. 35).

Quando capturada por esse regime de inconsciente, a pulsão vital deixa de operar como força de criação de mundos e passa a ser direcionada à reprodução das formas vigentes. O efeito é o bloqueio da emergência de outros possíveis e a reiterada manutenção do mundo tal como está, sustentando uma lógica que converte diferença em ameaça e invenção em risco.

É nesse contexto que Rolnik (2018) propõe o conceito de inconsciente colonial-capitalístico, para designar a política de subjetivação que confere contorno e consistência ao regime colonial-capitalista desde sua fundação até a atualidade. Trata-se de um inconsciente historicamente produzido, no qual colonialidade, capital e desejo se articulam de modo a organizar não apenas instituições e normas, mas também os modos de sentir, pensar e existir.

Para analisar esse processo, a autora distingue duas dimensões inseparáveis da experiência subjetiva: a relação com as formas, associada à macropolítica, e a relação com as forças, vinculada à micropolítica. Embora distintas, essas dimensões se entrelaçam continuamente na experiência do vivente, exigindo capacidades diferentes de apreensão do

mundo. Como sintetiza Rolnik, “tais capacidades operam simultânea e inesperadamente na trama relacional que se tece entre os corpos que a constituem a cada momento” (Rolnik, 2018, p. 50).

A apreensão pelas formas ocorre por meio da percepção sensível e do sentimento, compondo aquilo que se reconhece como realidade — isto é, os contornos atuais do mundo em sua configuração histórica e social. A autora descreve esse processo ao afirmar que “os sinais de um mundo são captados pela via da percepção e do sentimento, compondo a experiência de um mundo em sua concretude, aquilo que chamamos de realidade” (Rolnik, 2018, p. 51). Essas formas organizam a cartografia vigente, orientando os modos de existir a partir de códigos socioculturais que estruturam a distribuição do campo social e situam cada sujeito em seu lugar.

Já a apreensão pelas forças decorre da fricção entre os corpos e o mundo, produzindo uma agitação subjetiva que emerge nos encontros. Essa dimensão introduz variações nos modos de sentir, pensar e agir, deslocando a subjetividade de uma posição de mera adaptação às formas. Rolnik recorre a Deleuze e Guattari para nomear esses efeitos, indicando que eles chamaram “perceptos” e “afetos” os modos pelos quais as forças do mundo produzem efeitos no corpo e no pensamento (Rolnik, 2018, p. 53).

A subjetividade, portanto, não se reduz à leitura das formas nem se esgota na experiência das forças: ela se produz na tensão permanente entre ambas. É justamente nesse entrelaçamento que operam as políticas de produção de subjetividades do regime colonial-capitalista, administrando a passagem — ou o bloqueio — da potência de criação que atravessa os corpos e os mundos.

Em *Antropofagia Zumbi*, Rolnik (2021) radicaliza essa análise ao afirmar que, mesmo quando o capital captura a invenção, algo insiste em sobreviver. A autora propõe a imagem da antropofagia como gesto ético-político de devoração e transmutação das forças capturadas, não como retorno a uma origem ou busca de pureza, mas como criação de saídas a partir dos restos. Trata-se de reativar a pulsão vital contra a lógica de morte que estrutura o regime colonial-capitalista, afirmando a possibilidade de inventar mundos a partir daquilo que sobrevive à captura — aquilo que o sistema tenta domesticar, mas não consegue eliminar.

Rolnik (2018) distingue percepto de percepção, assim como afeto de afeição, deslocando tais noções do campo psicológico para uma dimensão vital. O percepto não se reduz àquilo que é percebido ou representado; ele consiste em uma atmosfera que excede as situações vividas e suas imagens. Do mesmo modo, o afeto não deve ser confundido com afeição ou emoção psicológica, pois se trata de uma “emoção vital”, vinculada ao sentido do verbo afetar — isto é, à capacidade de ser atravessado pelas forças do mundo (Rolnik, 2018, p. 53).

Nessa perspectiva, perceptos e afetos não possuem uma forma que os represente ou contenha; ainda assim, são plenamente reais, pois dizem respeito ao vivo que nos atravessa e que existe tanto em nós quanto fora de nós. Como afirma a autora, "são reais pois dizem respeito ao vivo em nós mesmos e fora de nós" (Rolnik, 2018, p. 53). Trata-se de uma experiência mais sutil, de caráter extracognitivo, que opera para além da consciência reflexiva e que pode ser compreendida como um saber-do-vivo — um saber que emerge da própria condição de vivente e das relações de forças que constituem o mundo.

Rolnik (2018) qualifica essa capacidade de apreensão como "extrapessoal, extrassensorial, extrapsicológica, extrassentimental e extracognitiva", enfatizando que tal experiência produz aquilo que ela denomina experiência fora-do-sujeito (Rolnik, 2018, p. 53). Nesse plano, o que nos constitui não são representações, mas os efeitos das forças que atravessam os corpos, produzindo agitações no fluxo vital de um mundo. Esses efeitos não se dão de maneira isolada: atravessam singularmente todos os corpos que compõem uma situação, produzindo um só corpo em variação contínua, independentemente de termos ou não consciência desses movimentos (Rolnik, 2018).

A função dessa capacidade, segundo a autora, é "nos possibilitar existir nesse plano, imanente a todos os viventes", no qual se estabelecem relações variáveis que compõem a biosfera em permanente transmutação (Rolnik, 2018, p. 54). Nessa esfera da experiência fora-do-sujeito, não há separação entre sujeito cognoscente e objeto exterior. O outro — humano ou não humano — não se reduz a uma representação; o mundo vive efetivamente em nosso corpo e nele produz germes de outros mundos em estado virtual (Rolnik, 2018)

Esses mundos germinais, ao se anunciarem no corpo, produzem uma sensação de estranhamento. Em contextos atravessados pelo sistema colonial-capitalista, essa experiência tende a ser intensificada, pois a política de subjetivação dominante opera pela redução da experiência à dimensão do sujeito adaptado. Tal redução implica uma dissociação da condição de vivente, separando-nos dos afetos e perceptos e destituindo-nos do saber-do-vivo. Como sintetiza Rolnik, esse processo "implica estarmos dissociados de nossa condição de viventes", o que enfraquece nossa capacidade de criar outros modos de existir (Rolnik, 2018, p. 55).

Embora as experiências associadas às formas e às forças sejam distintas, elas são simultâneas e indissociáveis, ainda que irredutíveis uma à outra. A dinâmica que se estabelece entre elas não é de oposição, mas de paradoxo. Nesse sentido, "tal relação não desemboca em qualquer tipo de harmonia ou estabilidade permanente; ao contrário, por ser paradoxal, ela é por princípio incontornável", produzindo uma tensão constante que varia apenas de grau (Rolnik, 2018, p. 55–56).

Os mundos germinais engendrados na experiência das forças entram, assim, em fricção com a experiência das formas, modeladas pelas cartografias socioculturais vigentes. O problema é que essas cartografias — enquanto materialização de arranjos de forças anteriores — tendem a impedir a expressão dos mundos virtuais produzidos por novos encontros no presente. Como observa Rolnik, "o fato de tais cartografias serem a materialização de arranjos de forças anteriores impede a expressão dos mundos virtuais gerados pelo novo arranjo de forças" (Rolnik, 2018, p. 55). Essa fricção lança a subjetividade em uma experiência simultaneamente familiar e estranha, desestabilizando suas imagens de si e do mundo e produzindo um mal-estar (Rolnik, 2018).

É nessa tensão que se confrontam dois movimentos: de um lado, a conservação das formas vigentes, associada à macropolítica e à experiência-do-sujeito; de outro, a conservação da vida em sua potência de germinação, vinculada à micropolítica e à experiência fora-do-sujeito. Esta última só se efetua quando consegue ganhar consistência em outras formas de subjetividade e de mundo, o que inevitavelmente coloca em risco as formas estabelecidas (Rolnik, 2018).

No centro dessa tensão, "a subjetividade converte-se num grande ponto de interrogação", diante do qual é convocada a encontrar uma resposta (Rolnik, 2018, p. 56). É esse ponto de interrogação que Rolnik denomina inconsciente pulsional, definido como "o motor dos processos de subjetivação", no qual a emergência de um novo problema dispara um sinal de alarme e convoca o desejo a agir, buscando restabelecer um equilíbrio vital, existencial e afetivo (Rolnik, 2018, p. 56–57).

Nesse momento, entram em jogo as políticas do desejo, isto é, os modos pelos quais o desejo responde às tensões produzidas pelo inconsciente pulsional. Rolnik (2018) descreve dois polos figurativos dessas políticas: um polo reativo, orientado à conformidade com as cartografias existentes, e um polo ativo, voltado à reapropriação da potência de criação e à invenção de novos mundos. Trata-se, contudo, de posições extremas que não existem em estado puro. Como adverte a autora, "elas jamais dominam totalmente a orientação do desejo", produzindo antes uma oscilação constante entre diferentes micropolíticas ao longo da vida (Rolnik, 2018, p. 59).

Rolnik (2018) oferece uma chave política decisiva ao introduzir a lógica de esvaziamento nomeada de antropofagia zumbi. Ao afirmar a necessidade de devorar as forças capturadas pelo regime colonial-capitalista, Rolnik propõe a reativação do desejo como gesto de transmutação, e não de adaptação. A antropofagia, aqui, não é metáfora culturalista, mas prática ética: trata-se de impedir que a potência vital seja inteiramente convertida em motor de

reprodução do sistema, afirmando a possibilidade de fazer da fissura — do mal-estar, do estranhamento, do ponto de interrogação — um lugar de invenção de mundo.

A micropolítica ativa corresponde à política própria de uma subjetividade capaz de habitar a relação paradoxal produzida pela experiência simultânea do sujeito e do fora-do-sujeito. Trata-se de uma subjetividade que "consegue sustentar-se na tensão entre as forças que delas emanam", acolhendo os dois movimentos paradoxais que constituem o inconsciente pulsional (Rolnik, 2018, p. 60). É uma forma de existir que se mantém na inquietação provocada por essa tensão, suportando o encontro entre o estranho e o familiar e permanecendo na experiência pelo tempo necessário para que uma nova forma de expressividade possa se efetuar (Rolnik, 2018).

Nesse registro, as ações do desejo assumem a forma de atos de criação, pois se inscrevem nos territórios existenciais e em suas cartografias apenas para romper a cena pacata do instituído (Rolnik, 2018). O que move o desejo, aqui, não é a conservação das formas vigentes, mas a conservação da vida em sua potência vital — posição radicalmente distinta daquela que visa preservar as cartografias já estabilizadas.

Contudo, a conservação da vida não se dá fora das formas existentes. Para que a micropolítica ativa se efetive, é necessário negociar com as formas vigentes, "encontrando os pontos onde o desejo poderá perfurar a superfície do mundo" para inscrever ali os cortes da força instituinte (Rolnik, 2018, p. 65). Trata-se de um trabalho contínuo de negociação entre forças e formas, no qual se desenham as políticas do desejo.

É nesse processo que se produz a criação de uma diferença capaz de instaurar um novo equilíbrio da pulsão vital. Como explica Rolnik, esse movimento corresponde ao que pode ser chamado de acontecimento: "um devir da subjetividade e, indissociavelmente, do tecido relacional no qual se gerou sua turbulência e seu ímpeto de agir" (Rolnik, 2018, p. 65). A micropolítica ativa, portanto, não busca restaurar equilíbrios anteriores, mas criar condições para que outros modos de existir ganhem consistência.

Em contraste, a micropolítica reativa corresponde às ações do desejo que insistem em incidir sobre as formas habituais das cartografias vigentes. Trata-se de um dos polos extremos — figurativo — das micropolíticas possíveis, marcado pela submissão ao regime colonial-capitalista. Nesse caso, a política do desejo se reduz à esfera de uma subjetividade que busca conservar as formas existentes, viabilizando a continuidade do regime e a expropriação da potência de criação (Rolnik, 2018).

A subjetividade agenciada por essa micropolítica vive o mundo exclusivamente como objeto exterior, decifrando-o apenas a partir de sua experiência como sujeito. Nessa

redução, a autoimagem que se produz é a do indivíduo entendido como “um todo indivisível”, apartado do processo contínuo de transmutação da vida (Rolnik, 2018, p. 66). O mundo passa a ser percebido como uma totalidade fixa, organizada por elementos igualmente fixos, cada qual em seu lugar (Rolnik, 2018).

Segundo Rolnik, o que sustenta essa miragem é “o medo de que a dissolução do mundo estabelecido carregue consigo sua própria dissolução” (Rolnik, 2018, p. 67). Assim, para a subjetividade reduzida ao sujeito, o desmoronamento de um mundo equivale ao fim do mundo e do próprio “si mesmo” que com ele se confunde. Incapaz de sustentar a tensão entre o estranho e o familiar, essa subjetividade desconhece o processo de constante transmutação de si e do mundo (Rolnik, 2018).

Nessa condição, a desestabilização provocada pela fricção entre forças e formas é interpretada como algo negativo, como uma “coisa ruim”. O mal-estar que daí decorre converte-se em angústia, e o desejo passa a evitar o contato com o inconsciente pulsional — justamente o plano onde germinam novos mundos. A micropolítica reativa busca, então, recobrar o equilíbrio de maneira apressada, orientando-se pela moral e pela conservação do campo familiar (Rolnik, 2018).

Quando o inconsciente pulsional é vivenciado como ameaça, emerge a necessidade de atribuir culpa a alguém. Como observa Rolnik, a subjetividade reduzida ao sujeito “só dispõe de duas opções”: ou introjeta a causa da desestabilização como falha própria, produzindo sentimentos de inferioridade e vergonha, ou projeta essa causa em uma suposta maldade externa, convertendo o mal-estar em ódio e ressentimento (Rolnik, 2018, p. 70–71).

No primeiro caso, o desejo incide sobre produtos discursivos oferecidos pelas cartografias socioculturais vigentes, buscando a ilusão de uma “paz redentora” por meio da conservação das formas estabelecidas (Rolnik, 2018, p. 72). No segundo, elege-se um corpo que é esvaziado de sua singularidade e transformado em “tela branca” para a projeção do mal-estar, produzindo processos de estigmatização e violência (Rolnik, 2018, p. 75).

Em ambos os casos, trata-se de interpretações fantasmáticas do mal-estar provocado pelo inconsciente pulsional. O efeito é a diminuição da potência de existir e a reprodução contínua do mundo tal como ele é. Como sintetiza Rolnik, “da política de desejo reativa resulta a eterna reprodução das formas do mundo em sua atual configuração” (Rolnik, 2018, p. 75–76).

Ao comparar as micropolíticas ativa e reativa, a autora destaca que, enquanto a primeira produz um equilíbrio novo por meio de “um ato de criação que transmuta a realidade com sua força instituinte”, a segunda recobra o equilíbrio de modo “fictício e fugaz”,

interrompendo a potência criadora da vida e reduzindo-a à criatividade funcional (Rolnik, 2018, p. 76).

A recusa ao processo de "zumbificação", como forma de afirmação da vida, adquire aqui plena força ética e política. Ao recusar a adaptação reativa e afirmar a necessidade de devorar as forças capturadas, a micropolítica ativa recoloca o desejo como potência de criação radical, capaz de fazer da fissura não um lugar de paralisia, mas um campo de invenção. Nesse horizonte, o risco da desestabilização deixa de ser vivido como ameaça e passa a operar como condição mesma para a produção de outros mundos possíveis.

Retomar essa chave no debate sobre a infância implica deslocar definitivamente a criança do lugar de objeto a ser formado para o de campo sensível no qual as políticas do desejo começam a operar. Se a infância é atravessada, desde cedo, por regimes de subjetivação que tendem a capturar sua potência inventiva, ela é também território onde se jogam — de modo particularmente intenso — as disputas entre micropolíticas ativas e reativas do desejo.

É nesse ponto que os processos de subjetivação de gêneros e sexualidades tornam-se centrais. As normas que regulam corpos, afetos, performances e expectativas de futuro não se impõem apenas como discursos ou interdições externas, mas como operações micropolíticas que incidem sobre o desejo, organizando modos de sentir, temer, desejar e existir. Compreender como essas operações se dão na infância exige, portanto, examinar de que maneira o inconsciente pulsional é mobilizado na produção de subjetividades ajustadas à norma — ou, ao contrário, na abertura de brechas que permitem a emergência de existências dissidentes.

Seguiremos nos dedicando a esse exame, acompanhando como as infâncias são atravessadas por micropolíticas ativas e reativas do desejo na produção de subjetivações de gêneros e sexualidades. Trata-se de analisar não apenas os dispositivos que capturam e normalizam a diferença, mas também as linhas de fuga que insistem em conservar a vida em sua potência de germinação, mesmo quando tudo parece conspirar para sua domesticação.

5.2 INFÂNCIAS E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE GÊNEROS E SEXUALIDADES: MICROPOLÍTICAS ATIVAS E REATIVAS DO DESEJO

É certo que, a depender dos contornos que a infância assume na cartografia sociocultural vigente, políticas distintas do desejo serão agenciadas nos corpos das crianças. Pode-se dizer que, quando o dispositivo infância opera prioritariamente para a manutenção das

cartografias existentes, a incidência do desejo tende a ser orientada por micropolíticas reativas, reduzidas à experiência do sujeito e voltadas à conservação das formas vigentes.

Em contraste, quando a infância é pensada a partir de perspectivas ontológicas e epistemológicas que a reconhecem como condição de chegada — portadora de boas novas e inventora de mundos —, o desejo é convocado a agir por meio de micropolíticas ativas, incidindo sobre novas formas de expressividade e abrindo a possibilidade de outros modos de existir e de compor mundo.

Nesse cenário, o regime de inconsciente colonial-capitalístico (Rolnik, 2018) tende a se tornar a política do desejo mais intensamente vivenciada e estimulada na vida das crianças. O processo educativo, então, passa a operar majoritariamente na direção da construção e da reprodução das cartografias socioculturais vigentes, promovendo uma progressiva desconexão do saber-vivo e agenciando, de modo compulsório, as formas necessárias à manutenção do sistema colonial-capitalista.

Como afirma Krenak (2022), é na infância que produzimos as primeiras cartografias do mundo, as quais nos orientam posteriormente na vida adulta em nossa experiência na Terra como viventes. Desse modo, a micropolítica que agencia a produção dessas cartografias tende a consolidar formas familiares de existência, que passam a operar como referência sociocultural dominante ao longo da vida.

Articulado ao dispositivo infância, o regime de inconsciente colonial-capitalístico aciona também outros dispositivos centrais — como a família, a escola e a igreja —, que passam a operar a feitura dos corpos segundo o modelo ideal eurocêntrico de sujeito. Esses dispositivos configuram os principais territórios habitados pelas crianças e operam por meio de práticas pedagógicas voltadas à modelagem da pessoa recém-chegada ao mundo, orientando-a para um ideal de humano que se pretende universal (Krenak, 2022; Rolnik, 2018).

Trata-se de um processo de intensificação da experiência reduzida ao sujeito, micropolítica característica do regime colonial-capitalista, enquanto a experiência fora-do-sujeito é progressivamente atrofiada. Como consequência, na adultez, a reapropriação da potência de criação torna-se cada vez mais difícil de se efetivar (Rolnik, 2018).

De modo geral, a educação nos modelos hegemônicos tende a ser majoritariamente habitada por micropolíticas reativas. Krenak (2022) observa que, em contextos urbanos ocidentais — e ocidentalizados —, as famílias supervalorizam a educação como mecanismo de inserção no mundo, de tal modo que as pessoas recém-chegadas passam a ser rapidamente formatadas segundo expectativas adultocêntricas. Como afirma o autor, trata-se de um modelo no qual “as pessoas que chegam vão sendo inseridas no mundo” antes mesmo de poderem

experimentar a fricção entre forças e formas e escolher aquilo em que desejam se implicar (Krenak, 2022, p. 105).

Desde muito cedo, as crianças são convocadas a perseguir ideais de excelência e sucesso próprios do sujeito neoliberal moderno. O agenciamento da produção do indivíduo, nesse contexto, tende a instaurar relações de rivalidade, nas quais o êxito de um pressupõe a perda de todos os outros (Krenak, 2022). Tal modelo educativo, como observa o autor, "sempre teve o ímpeto de formatar as pessoas" (Krenak, 2022, p. 108), operando, assim, pela conservação das formas da cartografia vigente e pela predominância de micropolíticas reativas voltadas à manutenção do regime tal como ele se apresenta.

Poderíamos recorrer a Michel Foucault para compreender a escola como dispositivo de poder e a educação como tecnologia de domesticação dos corpos, orientada pela disciplina, pela normalização e pelo controle da sexualidade e da infância (Foucault, 1988; 2011). Nesse enquadramento, a escola integra um conjunto de práticas que visam produzir sujeitos ajustados às normas sociais vigentes, operando por meio de uma regulação minuciosa do tempo, dos gestos, dos corpos e dos afetos. Como sintetiza o autor, trata-se de um poder que "fabrica corpos dóceis" (Foucault, 2011).

Todavia, Ailton Krenak (2022) oferece uma leitura situada nos contextos contemporâneos, evidenciando como esses dispositivos seguem operando na vida das crianças, agora articulados a uma racionalidade colonial-capitalista que captura não apenas o corpo, mas também o pensamento e o desejo. Ao descrever a cena escolar, o autor observa que:

> A sala de aula já sugere isso ao incluir um grupo de crianças de mesma faixa etária sendo abordadas por um adulto, que é o professor.(...) Perdem sua autonomia e começam a se sentir compelidos a se alinhar com um propósito formatador do pensamento (Krenak, 2022, p. 108)

Essa descrição torna visível como a educação hegemônica favorece a incidência do desejo na direção da conservação das formas vigentes. As cartografias socioculturais estabelecidas passam a orientar o corpo da criança, capturando a inventividade própria da infância e reduzindo a educação a processos formativos voltados à constituição do "sujeito" adaptado. Nesse movimento, formas já estabilizadas são agenciadas no corpo infantil, produzindo familiaridade com a experiência reduzida ao sujeito e enfraquecendo a abertura à experiência fora-do-sujeito (Rolnik, 2018; Krenak, 2022).

Em contraposição a essa lógica, Krenak (2022) apresenta a educação desde a perspectiva de povos indígenas como uma experiência radicalmente distinta. Em vez de se organizar em torno da formatação do indivíduo, a educação aparece como prática coletiva de

investigação e partilha. Como afirma o autor, não se trata do edifício escolar, mas de “um grupo de pessoas com o propósito de fazer uma investigação coletiva”, isto é, “uma experiência geracional de troca que deveria ser enriquecida e valorizada” (Krenak, 2022, p. 113–114).

Nessa perspectiva, a educação não busca formar o “sujeito campeão”, competitivo e individualizado, mas possibilitar que as crianças sejam companheiras umas das outras, aprendendo a viver em relação. O processo de aprendizagem ocorre em fricção com o cotidiano, sem treinamento prévio para funções ou hierarquias fixas. Como observa Krenak, “nas aldeias, os chefes não são treinados”; a eventual liderança de uma criança emerge da experiência diária de colaboração, e não da concorrência (Krenak, 2022, p. 115). Aqui, a educação assume outro sentido: deixa de operar como mecanismo de adaptação às cartografias vigentes e passa a funcionar como processo de orientação da vida, no qual a experimentação do mundo incide sobre a relação entre formas e forças, produzindo novas expressividades, subjetividades e, consequentemente, outros territórios existenciais.

Os sentidos de educar e orientar podem ser compreendidos como modos distintos — ainda que indissociáveis — de agenciamento das micropolíticas do desejo. Educar, no contexto das formações hegemônicas, tende a operar segundo uma micropolítica reativa, na qual a conservação das formas existentes constitui o destino privilegiado das ações do desejo. Orientar, por sua vez, aproxima-se de uma micropolítica ativa, na qual o desejo incide sobre a produção do novo, tensionando e transformando as formas vigentes (Krenak, 2022; Rolnik, 2018).

Essas aproximações não devem ser tomadas como oposição rígida entre dois processos estanques. Ao contrário, educação e orientação coexistem, operam simultaneamente e se entrecruzam nas práticas cotidianas, sem que seja possível reduzir um ao outro ou supor a existência de formas puras — exclusivamente ativas ou reativas — de relação com a vida. Trata-se, antes, de polos de um campo micropolítico, cuja predominância varia conforme os contextos, os dispositivos e os regimes de subjetivação em jogo.

No interior das pedagogias hegemônicas, o processo educativo tende a consistir na formatação de pessoas recém-chegadas ao mundo a partir das formas socioculturais vigentes. Essa formatação busca agenciar micropolíticas reativas do desejo, assegurando a reprodução do regime de inconsciente colonial-capitalista. Nesse sentido, disciplinas, pedagogias e psicologias incidem sobre o corpo da criança orientando o desejo à conservação das formas existentes, neutralizando sua potência inventiva (Krenak, 2022; Rolnik, 2018).

Em contraste, o processo de orientação parte do acolhimento da pessoa recém-chegada e do acompanhamento dos processos de aprendizagem que se dão na relação de

forças entre o mundo e a criança. Aqui, abre-se a possibilidade de agenciamento de micropolíticas ativas, nas quais o desejo é convocado a incidir sobre formas ainda não estabilizadas. É nesse horizonte que Lucía R. Castro (2013) propõe a noção da primeira vez como experiência fundante: um encontro com o novo no qual a ação antecede o domínio, e o assombro convoca o desejo a criar passagem.

A primeira vez pode ser compreendida, assim, como micropolítica ativa por excelência: nela, o sujeito ainda não dispõe de repertório estabilizado para responder ao mundo, e é justamente essa insuficiência que abre espaço para a invenção. Como observa Rolnik (2018), trata-se do ponto em que a subjetividade oscila entre o estranho e o familiar, permitindo que o desejo atue na produção de novos mundos. Orientar, nesse sentido, é estar junto da criança nas sucessivas primeiras vezes, sustentando a travessia até que ela possa experimentar a vida de modo progressivamente autônomo (Castro, 2013; Krenak, 2022).

Quando deslocamos essa discussão para o campo dos gêneros e das sexualidades, torna-se evidente que o que prevalece hegemonicamente na infância é o processo de educação, entendido aqui como produção de pedagogias sexuais destinadas a agenciar políticas do desejo alinhadas às normatividades dominantes. Trata-se da política própria do inconsciente colonial-capitalista, que atua por meio da imposição compulsória da cisheteronormatividade como regime de inteligibilidade do corpo, do desejo e da existência.

Sob essa lógica, processos pedagógicos-sexuais são mobilizados desde muito cedo na produção de sujeitos adultos cisheterossexuais, conformes às formas atuais do mundo. Como indicam Andrade (2020) e Preciado (2021), não se trata apenas de interdição ou repressão, mas de um trabalho contínuo de produção normativa da subjetividade, no qual o desejo é educado a desejar aquilo que sustenta a reprodução do próprio sistema. A cisheteronormatividade, nesse sentido, não é efeito colateral, mas condição estrutural do regime colonial-capitalista (Rolnik, 2018).

Seja no contexto familiar, escolar ou religioso, o modelo ideal reiterado é o da cisheteronormatividade. Como consequência, as experiências de gêneros e sexualidades vividas por crianças dissidentes tendem a ser marcadas pela violência — não apenas física ou simbólica, mas ontológica —, uma vez que tais crianças são desconsideradas enquanto humanidade plena. Sobre seus corpos incidem moldes corretivos e regimes de tolerância condicional, que buscam enquadrá-las no modelo ideal ou relegá-las à zona do desvio, do erro ou da exceção

As experiências de gêneros e sexualidades vividas nas infâncias dissidentes podem ser compreendidas, em parte, como micropolíticas ativas do desejo, sobretudo quando extrapolam a conformação com os moldes normativos impostos. Ao ser reiteradamente

informado de sua condição de não-humanidade pela cisheteronormatividade, o corpo dissidente passa a habitar um estado persistente de angústia, produzido pela relação paradoxal entre formas e forças. Nesse contexto, o desejo pode ser convocado tanto à introjeção da culpa quanto à sua projeção no outro, especialmente quando a conexão com o vivo já se encontra fragilizada pelo regime do inconsciente colonial-capitalista (Rolnik, 2018).

Ainda assim, é preciso destacar que cada criança, em sua potência vital singular, pode produzir outras formas de existir a partir da própria experiência dissidente. É justamente essa existência paradoxal — que não se ajusta às formas vigentes, mas tampouco se deixa capturar inteiramente por elas — que tensiona o regime do inconsciente colonial-capitalista, o qual opera a partir da cisheteronormatividade como normalidade. Nessa tensão, o desejo pode incidir sobre a produção de novas formas de sexualidade e de gênero, distintas das formas instituídas (Rolnik, 2018).

Tal como não é possível pensar micropolíticas puramente ativas ou puramente reativas, os processos de subjetivação de gêneros e sexualidades na infância se produzem por meio de uma oscilação contínua entre a conservação das formas vigentes e a invenção de outros modos de viver, pensar e agir. Trata-se de um campo permanente de negociação entre políticas do desejo, determinado pelas micropolíticas que se agenciam em cada situação: ora convocando o desejo à preservação das formas instituídas, ora impulsionando-o à criação de novas formas de existência (Rolnik, 2018).

Nesse sentido, a infância hegemonicamente agenciada tende a operar pela conservação das formas. Em contrapartida, a metáfora da infância como estado de assombro diante do desconhecido se apresenta como possibilidade de dar consistência aos mundos germinais que produzem mal-estar, convocando o desejo por meio de micropolíticas ativas. Enquanto, na experiência reduzida ao sujeito, a infância funciona como dispositivo de manutenção das formas vigentes, na experiência fora-do-sujeito a condição de recém-chegada — atravessada pelo assombro e pela fricção entre o estranho e o familiar — abre espaço para a inventividade como operador central das ações do desejo (Castro, 2013; Rolnik, 2018).

Habitar esse entre-lugar implica viver o estado de nepantla, isto é, a condição fronteiriça na qual a subjetividade transita entre mundos sem se fixar plenamente em nenhum deles. Nesse estado, vivem-se sucessivas “primeiras vezes”, até que novas formas possam se efetuar, transformando o diagrama de forças e formas vigente e, com isso, o próprio real social. A produção de diferença não ocorre fora do conflito, mas, precisamente a partir dele, quando o desejo encontra passagem para dar forma ao que ainda não tinha nome (Anzaldúa, 1993; Rolnik, 2018).

As infâncias dissidentes, nesse quadro, vivem sob tensão constante entre as formas do modelo cisheteronormativo — sustentado pela política binária de sexo/gênero — e as forças que atravessam seus corpos anunciando que sua existência não se conforma às normas estabelecidas. Há um trânsito contínuo pelas fronteiras da cisheteronormatividade, no qual a desorientação no espaço — característica do nepantla — se converte em experiência cotidiana. Essa condição fronteiriça, embora marcada pelo mal-estar e pela negação da existência dissidente como natural, é também aquilo que possibilita furos nas cartografias normativas, abrindo passagem para formas singulares de vida, produzidas por micropolíticas ativas do desejo (Anzaldúa, 1993).

Como afirma Anzaldúa, a fronteira é simultaneamente lugar de dor e de criação, pois é nela que se aprende a "viver entre mundos" e a inventar linguagens capazes de sustentar existências não reconhecidas pela norma. De modo convergente, autoras como Grada Kilomba (2019) mostram que a experiência reiterada de violência e silenciamento pode ser transmutada em gesto político quando a subjetividade recusa a internalização da culpa e reinscreve sua existência como saber situado. Também Preciado (2021) evidencia que os corpos dissidentes, ao escaparem das gramáticas normativas do sexo e do gênero, expõem as falhas do regime que pretende naturalizá-las.

Assim, as ações do desejo orientadas à afirmação da existência permitem que crianças dissidentes, mesmo imersas no regime do inconsciente colonial-capitalista, convoquem micropolíticas ativas como processos de resistência. Resistir, aqui, não significa apenas sobreviver, mas insistir na criação de outros modos de ser, sentir e pensar, distintos daqueles autorizados pela experiência reduzida ao sujeito. As micropolíticas ativas do desejo operam, portanto, como enfrentamento direto ao modelo hegemônico que produz opressão, exclusão e desumanização — sustentado pelo racismo e pela cisheteronormatividade — de corpos que escapam ao ideal eurocêntrico de pessoa.

É nesse entrecruzamento entre desejo, fronteira e dissidência que se tornam visíveis as cartografias singulares traçadas pelas infâncias dissidentes para existir. Tais cartografias não se constituem apenas como respostas individuais à violência normativa, mas como produções coletivas de sentido, memória e vida, engendradas na fricção entre mundos e sustentadas por alianças afetivas. Quando a norma tenta silenciar, corrigir ou apagar, emergem narrativas, gestos e modos de relação que insistem em conservar a potência vital e em inventar passagens.

Nos dedicaremos agora a acompanhar essas produções, deslocando o olhar das normas para os mapas vivos que se desenham nas fronteiras. O objetivo é compreender como as infâncias dissidentes produzem saberes situados e territórios existenciais a partir de suas

próprias experiências, afirmando-se como fontes legítimas de conhecimento e criação no interior de um mundo que insiste em negá-las.

5.3 CARTOGRAFIAS *MESTIZA*S, AUTOHISTÓRIAS E ALIANÇAS AFETIVAS: CONFIGURAÇÃO, DELIMITAÇÃO E ANÁLISES DESDE AS FRONTEIRAS

Um conjunto de conceitos é articulado na produção do que denominamos mapas episódicos. Essa noção se constrói a partir do diálogo entre diferentes autorias que permitem sustentar, ética e epistemologicamente, a produção de saberes desde as fronteiras. De Suely Rolnik (2016, 2018), mobilizamos as noções de cartografia, políticas de produção do desejo e macropolítica — entendida como estabilidade relativa, isto é, a captura provisória de um território existencial que adquire consistência temporária. De Grada Kilomba (2019), incorporamos os conceitos de episódio e análise episódica, que tornam visível a manifestação cotidiana, reiterada e estrutural das violências sobre corpos produzidos como desviantes da norma. Já em Glória Anzaldúa (1993), encontramos a formulação do território fronteiriço, no qual sujeitos situados na exterioridade produzida pela colonialidade vivem um estado persistente de desorientação — o estado *nepantla* — próprio das travessias em que não há garantias sobre o que se encontrará após a passagem.

Anzaldúa (1993) contribui ainda com o conceito de autohistórias, operador central desta pesquisa. Como produto do estado *nepantla*, as autohistórias ultrapassam a lógica binária moderna de produção do conhecimento, entrelaçando passado e presente e produzindo uma temporalidade transeunte, não linear. Ao narrar desde a fronteira, o sujeito não restitui o passado tal como ele foi, mas o reinscreve a partir das demandas do presente — gesto que, como observa Beatriz Sarlo, é sempre interpretativo, afetivo e político: “a memória não reconstrói o passado, mas o elabora segundo as necessidades do presente” (Sarlo, 2007, p. 9).

Essa compreensão é aprofundada pelas contribuições de Elizabeth Jelin, para quem a memória não constitui um campo neutro, mas um território de disputas, atravessado por relações de poder, silêncios e conflitos. Como afirma a autora, “as memórias são seletivas, conflituosas e estão sempre inscritas em relações de poder” (Jelin, 2002, p. 28). Ao integrar Sarlo e Jelin, afirmamos que as autohistórias mobilizadas nesta pesquisa não são tomadas como relatos transparentes ou totalizantes, mas como práticas narrativas situadas, nas quais se disputam sentidos, legitimidades e lugares de enunciação.

Os mapas episódicos, nesse contexto, são frutos de uma prática de *la conciencia mestiza*, própria das fronteiras, operacionalizada por meio do que nomeamos cartografias *mestiza*s. Essas cartografias se produzem a partir de uma amálgama de conceitos e teorias colocadas em diálogo não por afinidade disciplinar, mas por necessidade vital diante do objeto de pesquisa. Nesse movimento, o conceito de alianças afetivas, proposto por Ailton Krenak (2022), torna-se fundamental, pois sustenta uma ética da relação que reconhece a desigualdade radical entre existências sem hierarquizá-las, viabilizando a pluriversalidade que atravessa a prática cartográfica *mestiza*.

Do ponto de vista analítico, a cartografia *mestiza* opera simultaneamente o mapeamento e o desvelamento da colonialidade do ser e do saber. Trata-se de evidenciar como determinados conhecimentos — mesmo quando se apresentam como críticos — permanecem ancorados na casa central da modernidade/colonialidade, reproduzindo hierarquias epistêmicas eurocentradas (Mignolo, 2008b; 2015). Ao deslocar o lugar de enunciação para as bordas, a cartografia *mestiza* afirma os saberes produzidos nas exterioridades como epistemicamente legítimos.

A produção das autohistórias convoca, para o exercício analítico, todo o escopo teórico, epistemológico e metodológico desta pesquisa. O objetivo não é ilustrar teorias, mas produzir deslocamentos conceituais a partir do entrelaçamento entre as narrativas dos participantes e uma multiplicidade de vozes histórica, política e geopoliticamente situadas. Nesse processo, evita-se qualquer hierarquização entre saberes, sustentando uma ética de igualdade epistêmica, em consonância com o que Jelin (2002) denomina "pluralidade de memórias", isto é, a coexistência de narrativas que não se reduzem a uma versão oficial do vivido.

No percurso da pesquisa, desenvolvemos o conceito de rizoma de lembranças, a partir de uma *mestizaje* intelectual entre Maurice Halbwachs, Ecléa Bosi, Rosi Braidotti e Deleuze & Guattari (Andrade; Peres; Souza, 2023)[42]. O conceito designa uma constituição rizomática da memória, entendida como fluxo não linear de lembranças que se intercruzam, conectam, cortam e se transformam continuamente. A memória, assim, opera como elo entre tempos e estados distintos, permitindo que o passado seja atualizado no presente sem se fixar como origem estável.

[42] Na ocasião em que desenvolvemos o conceito "rizoma de lembranças", o contato com a obra direta dos autores ainda era incipiente, sendo que, os conceitos esquizoanáliticos, os quais aparecem na construção conceitual, foram operacionalizados pela obra de François Zourabichvili "O vocabulário de Deleuze" (Zourabichvili, 2009).

Essa condição transeunte possibilita que a autohistória navegue entre passado e presente, agenciando novas subjetivações sem apagar as experiências da infância — frequentemente tratadas, na lógica moderna, como etapas a serem superadas rumo à adultez (Castro, 2013; Krenak, 2022). Ao contrário, a infância permanece como potência ativa, permitindo que, na adultez, seja retomada a condição de pessoa recém-chegada, aberta à experimentação, ao assombro e à criação (Castro, 2013).

A partir das autohistórias, são capturados mapas episódicos nos quais a narrativa produz imagens capazes de tornar visíveis as políticas de produção do desejo nos processos de subjetivação de gêneros e sexualidades em infâncias dissidentes. Esses mapas evidenciam tanto pontos de contato entre trajetórias quanto singularidades marcadas por diferentes configurações da Matriz Colonial de Poder, sem estabelecer hierarquias entre experiências. O que se busca é explicitar como a cisheteronormatividade compulsória segue produzindo violências sistemáticas e desumanização estrutural, ao mesmo tempo em que se tornam visíveis estratégias de resistência, invenção e fuga.

Participam desta pesquisa três homens gays adultos — dois autodeclarados pardos/negros e um *mestizo*/moreno — que, ao revisitarem suas memórias de infância, produzem autohistórias (Anzaldúa, 1993) em trânsito entre passado e presente. Os mapas episódicos capturam enquadres nos quais se evidenciam o agenciamento de micropolíticas ativas e reativas do desejo, permitindo acompanhar não apenas os processos de opressão, mas também as formas pelas quais as crianças dissidentes produzem linhas de fuga e escapam, ainda que parcialmente, às capturas normativas.

Trabalhamos até buscando compreender como o regime de inconsciente colonial-capitalístico incide sobre as infâncias, produzindo políticas de subjetivação que capturam o desejo, normatizam corpos e regulam experiências segundo a lógica da cisheteronormatividade. Inicialmente, examinamos o inconsciente como campo político de produção de subjetividades; em seguida, analisamos os processos de subjetivação de gêneros e sexualidades na infância, evidenciando a oscilação entre micropolíticas ativas e reativas do desejo.

Ao nos voltarmos para as cartografias *mestiza*s, autohistórias e alianças afetivas, deslocamos o foco da norma para as experiências vividas nas fronteiras. Nesse movimento, tornou-se possível afirmar que as infâncias dissidentes não são apenas alvos de regulação, mas produtoras de saberes situados, capazes de criar territórios existenciais a partir de suas próprias experiências. A memória narrada — longe de ser simples recuperação do passado — emerge como prática política, ética e epistêmica, na qual desejo, fronteira e linguagem se entrelaçam

para sustentar a invenção de outros modos de existir. Sustentamos aqui que mesmo sob a violência da colonialidade, o desejo não se esgota. Nas fissuras do regime, emergem narrativas, gestos e alianças que mantêm viva a potência da infância e afirmam a legitimidade de existências dissidentes como fontes de conhecimento e criação, no interior de um mundo que insiste em negá-las.

6 MICROPOLÍTICAS DO DESEJO EM INFÂNCIAS DISSIDENTES: ENTRE A VIOLÊNCIA E A CISHETERONORMATIVIDADE A POSSIBILIDADE DE REINVENTAR-SE

Eu chamo a criança que fui —
a indomável,
a que dançava quando mandavam parar,
a que queimava quando queriam pedra.
Que ela venha armada
de tudo o que tentaram lhe arrancar:
sua fúria inocente,
seu riso insubmisso,
seu desejo que nenhum castigo dobrou.
Eu convoco essa infância livre
como quem convoca um exército.
Que ela marche sobre as ruínas do medo,
que esmurre as paredes erguidas contra nós,
que rasgue os mandamentos da normalidade.
Que seu corpo pequeno —
hoje gigante em mim —
incendeie cada gesto domesticado,
cuspindo fogo
na ciência que tenta nos conter,
nas línguas que nos querem puros,
nas teorias que nos querem mortos.
Que a criança —
minha primeira nação insurgente —
acenda como tocha na fronteira,
gritando o que eu ainda não sabia dizer:
Eu nunca fui erro.
Eu sempre fui explosão.
Que este levante seja dela,
que meu corpo adulto seja apenas o terreno
onde sua liberdade finalmente devora o mundo.
E que, onde houver uma norma
tentando me calar,
seja a criança livre
a primeira a atacar.
Porque, no fundo de tudo,
foi ela que sobreviveu.
E agora
ela quer tudo de volta —
em chamas".
"Foi ela que sobreviveu" – Hugo Andrade.

Nossas análises partem de memórias de infâncias compreendidas não como registros lineares do passado, mas como produções narrativas situadas, nas quais o vivido é

constantemente reelaborado a partir das demandas do presente. Como observa Beatriz Sarlo, “a memória não restitui o passado tal como ele foi, mas o reconstrói segundo as necessidades do presente” (Sarlo, 2007, p. 9). Nesse sentido, narrar a infância não implica retornar a um tempo encerrado, mas ativar, no presente, forças que seguem operando na constituição da subjetividade.

As memórias que emergem nas autohistórias de Ricardo, Walter e Hugo não se restringem ao tempo cronológico em que se foi criança. Elas irrompem também na adultez, quando determinadas experiências reativam estados de assombro, desorientação e primeira vez, atualizando no agora aquilo que parecia pertencer ao passado. Trata-se, portanto, de uma memória viva, que age no presente e produz novas cartografias do vivido.

Essa dimensão ativa da memória torna-se ainda mais evidente quando a compreendemos como um campo de disputas. Como afirma Elizabeth Jelin, “as memórias são sempre seletivas e conflituosas, inscritas em relações sociais e políticas” (Jelin, 2002, p. 28, tradução nossa)[43]. Assim, as autohistórias aqui analisadas não são tomadas como relatos transparentes ou totalizantes, mas como práticas narrativas políticas, nas quais se disputam sentidos, legitimidades e lugares de enunciação.

É a partir dessas narrativas que se tornam visíveis as articulações da Matriz Colonial de Poder, evidenciando como os processos de subjetivação de gêneros e sexualidades já se apresentam gendrados e sexualizados desde antes do nascimento, pela imputação compulsória de uma correlação linear entre sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual (Butler, 2019). Nesse processo, o dispositivo infância mobiliza múltiplas linhas de poder para incidir sobre as políticas de produção do desejo, orientando-as à conservação das formas vigentes do regime de inconsciente colonial-capitalístico (Rolnik, 2018).

A partir deste ponto é possível afirmar que as memórias mobilizadas nesta pesquisa não operam como reconstituições do passado, mas como forças ativas de produção de sentido no presente. Ao serem narradas desde a fronteira, as experiências de infância não apenas recordam o vivido, mas o reinscrevem em novas configurações subjetivas, atualizando desejos, afetos e conflitos que permanecem em disputa. Nesse movimento, a memória revela seu caráter simultaneamente inventivo e político, tal como apontam Sarlo (2007) e Jelin (2002), ao evidenciar que narrar é sempre escolher, tensionar e disputar sentidos em um campo atravessado por relações de poder.

---

[43] “Las memorias son siempre selectivas y conflictivas, inscritas en relaciones sociales y políticas” (Jelin, 2002, p. 28).

É justamente nessa zona de fricção — entre o que foi vivido, o que foi silenciado e o que insiste em retornar — que a infância reaparece como estado vital, conforme proposto por Castro (2013), não restrita à cronologia, mas reativada nas experiências de assombro, desorientação e primeira vez que atravessam a adultez. A memória, nesse registro, aproxima-se do desejo: ambos operam como forças que não se deixam capturar integralmente pelas formas instituídas, abrindo brechas para a reinvenção do vivido. Como sugere Rolnik (2018), é na oscilação entre políticas reativas e ativas do desejo que se produzem tanto a conservação quanto a transformação das formas de vida.

As autohistórias que se seguem devem ser lidas, portanto, como cartografias em ato: narrativas nas quais memória, desejo e fronteira se entrelaçam para tornar visíveis os modos singulares pelos quais infâncias dissidentes atravessaram — e ainda atravessam — a violência da cisheteronormatividade e do regime colonial-capitalístico. Ao narrar suas experiências, Ricardo, Walter e Hugo não apenas relatam acontecimentos passados, mas produzem saberes situados, afirmando-se como sujeitos de enunciação e criação, mesmo em um mundo que reiteradamente tentou silenciá-los.

É a partir desse horizonte que adentramos as autohistórias, não em busca de exemplos ilustrativos de uma teoria previamente dada, mas como encontros analíticos nos quais se tornam legíveis as micropolíticas do desejo em ação. Cada narrativa configura um território existencial próprio, atravessado por opressões, resistências e linhas de fuga, permitindo acompanhar, de maneira cartográfica, como a infância dissidente insiste em reinventar a vida — mesmo quando tudo conspira para sua captura.

6.1 RICARDO, O FILHO DO BANCÁRIO

O primeiro contato de Ricardo com aquilo que mais tarde viria a reconhecer como sua condição enquanto criança dissidente não acontece por um movimento de reconhecimento de si, mas por uma interpelação exógena, violenta e desumanizante. Ele relata: *"na verdade, acho que a primeira vez que eu… que me chamaram de gay, com certeza que não usaram essa palavra, me chamaram de viado, eu não fazia ideia do que era"*.

A anunciação do que ele "era" acontece, portanto, pela via da violência LGBTIfóbica, que, de modo pejorativo, nomeia meninos dissidentes como "viados". A palavra não informa, não esclarece, não explica: ela fere. Antes de qualquer possibilidade de compreensão, a sexualidade de Ricardo é capturada por um insulto que o reduz à condição de

desvio. Esse primeiro contato com a sexualidade se inscreve na infância — tempo de inexperiência, de não saber de si, condição própria de quem acaba de chegar ao mundo.

Ao rememorar esse momento, Ricardo evidencia como as crianças dissidentes são colocadas à margem também pela impossibilidade de perguntar sobre si. Ele afirma: *"eu não tinha a consciência do que era. Você não conversava com ninguém. Eu não chegava na minha mãe e perguntava o que que era isso. (...) Porque eu nem sabia de verdade o que que era denominado pra mim na verdade na época"*.

A marca inicial dessa experiência é o não saber. Não se trata de ignorância individual, mas de um regime de silenciamento que incide sobre a infância. A sexualidade aparece como assunto interditado, deslocado para fora do universo infantil, como se crianças não pudessem sentir, desejar ou perguntar. Nesse ponto, o dispositivo da infância e o dispositivo da sexualidade operam conjuntamente, delimitando o que pode ou não ser dito, sentido e elaborado.

A cisheteronormatividade incide aqui de forma dupla. De um lado, pela informação exógena que chega de modo violento, homofóbico, desumanizando o corpo de Ricardo ao reduzi-lo ao xingamento. De outro, pela produção do medo e do pânico de atravessar a ponte rumo ao conhecimento de si, inclusive no diálogo com a mãe — figura que poderia representar um primeiro suporte afetivo. O modelo normativo não abre espaço para que crianças dissidentes busquem informação sobre quem são; ao contrário, instala uma pedagogia do medo, que será atualizada ao longo do tempo para impedir o saber de si.

Ainda assim, ao repensar seu processo de reconhecimento enquanto criança dissidente, Ricardo aponta uma experiência que acontece simultaneamente à violência sofrida. Ele relata: *"eu tive um processo que, pra época, eu acho que foi até meio tranquilo. Porque assim, eu entendia que eu não era igual a todos os meninos. Não sabendo o que de fato eu era, mas eu entendia que não era igual"*.

É no encontro com outros meninos que se instaura uma fronteira alteritária: Ricardo reconhece a diferença, ainda que não saiba nomeá-la. Esse reconhecimento, porém, permanece confinado ao campo do "não saber", condição produzida pelo dispositivo infância, que posiciona a criança como sujeito sem autorização para pensar e dizer sobre si. Mesmo assim, a fala de Ricardo revela algo fundamental: ainda sob forte repressão, existe um saber germinal, que emerge do estranhamento e do desejo.

Esse saber não se organiza como identidade, mas como sensação. É o encontro com a diferença que produz um primeiro entendimento de si, ainda que esse entendimento seja imediatamente reprimido por forças externas. O que se constitui é um saber não sabido — um

limiar entre o familiar e o estranho, uma condição fronteiriça entre "eu" e "outros", já que a fronteira da diferença existe justamente para nomear quem pertence e quem é lançado para fora.

Nesse contexto, Ricardo identifica uma característica que associa a si e a outras crianças LGBTI+: o silêncio. Ele diz: *"eu sempre fui uma criança muito quieta. Que eu acho que é uma característica de crianças LGBTs, porque são muito reclusos. (...) Eu sempre me sentia estranho. E desde muito pequeno, tinha todas essas repressões"*.

Ser uma criança "muito quieta" não aparece como traço de personalidade, mas como efeito de não autorização à fala. Trata-se de um corpo infantil produzido como infante — aquele que não pode falar — regulado por um dispositivo de infância que reprime diferenças para manter em funcionamento o regime colonial-capitalista cisheteronormativo. O silêncio opera como política: calar crianças dissidentes é impedir que anunciem outros modos de existir e outros regimes de inteligibilidade corporal.

O "ficar quieto", assim, não é apenas uma característica individual, mas efeito da cisheteronormatividade agenciando micropolíticas reativas do desejo. O que se produz é o retraimento, a culpa e o estranhamento de si. As repressões aparecem como forma de ensinar o modo "correto" de ser, estar e sentir no mundo, ao mesmo tempo em que condenam dissidências como erro, pecado ou doença.

Mesmo sem poder falar, o saber do corpo insiste. Ricardo relata: *"mas eu sentia… hoje, com a maturidade que eu tenho, eu sentia que eu era bem observador, que eu percebia que não me encaixava naquele lugar onde era esperado. Mas eu não sabia o que era"*. O silêncio imposto se transmuta em observação. *"No processo infantil, eu entendia que eu não era igual ao meu irmão, ao meu primo, porque eu gostava de coisas que eles não gostavam"*.

Nesse "silêncio contemplativo", o reconhecimento de si acontece pela constatação da diferença. Há um saber que permite traçar distinções, ainda que esse saber não possa ser explorado em profundidade. A violência e o silenciamento fazem com que esse entendimento se esgote na constatação, sem permitir que se transforme em experiência elaborada de si enquanto pessoa.

Esse movimento entre sentir e saber, sem poder compreender plenamente o que essa diferença significa, aparece nas memórias de Ricardo como um estado de *nepantla* — lugar do estranhamento e do não pertencimento. Ele recorda: *"eu sentia que eu não era igual a todo mundo. Eu tinha essa coisa: 'parece que não me pertence aqui'"*.

A sensação de não pertencimento se articula à imagem de uma infância vivida *"dentro de uma caixa"* construída pelos pais. *"Na infância eu vivia dentro da caixa que meus pais me colocaram"*, diz, e completa: *"porque, de fato, eu era uma criança gay"*. A "caixa"

aparece como tentativa de proteção, mas também como contenção da diferença. A ação parental, nesse momento, expressa a incidência da cisheteronormatividade compulsória, que tenta moldar a criança aos padrões considerados naturais, preservando a ordem binária dos gêneros e sexualidades.

Essa experiência se inscreve no contexto específico da década de 1990. Trata-se de uma geração marcada por transformações importantes: maior inserção das mulheres no mercado de trabalho, aumento da escolaridade feminina e reconfigurações familiares. Ao mesmo tempo, muitas mulheres passaram a acumular o trabalho remunerado e a gestão da vida doméstica, tornando-se também pilares da manutenção cotidiana da cisheteronormatividade na organização dos gêneros e sexualidades normativos. Ainda assim, diversas famílias permaneceram organizadas segundo o modelo colonial/moderno da família nuclear cisheteronormativa.

Uma característica recorrente desse período é a criação conjunta de crianças de idades semelhantes, independentemente do sexo designado ao nascimento. Ricardo descreve: *"eu vim de uma família que a minha geração, a minha faixa etária, nós éramos cinco meninas e um menino. Então eu sempre brincava com as meninas, e sempre tinha um problema nessa brincadeira"*.

A brincadeira aparece como um dos primeiros territórios de regulação de gênero. É por meio das práticas lúdicas que a cisheteronormatividade começa a traçar uma linearidade entre sexo biológico, gênero e sexualidade. As preferências infantis passam a ser lidas como indícios de normalidade ou desvio, classificadas como "coisa de menino" ou "coisa de menina".

A família surge, assim, como primeira guardiã dos gêneros. No contexto histórico brasileiro, o modelo cisheteronormativo moderno-colonial se institui como norma para a gestão da vida das crianças e para a própria formação social do Estado. Nesse cenário, a cisheteronormatividade compulsória incide sobre todas as infâncias, mas, no caso das crianças dissidentes, opera sobretudo pela repressão, pela culpa e pelo medo — elementos centrais de uma pedagogia do inferno que atravessa a sociedade, sustentada pelo fundamentalismo cristão e pelo ideal de família nuclear burguesa como base moral da vida social.

Ao falar de suas brincadeiras de preferência, Ricardo explicita de forma muito concreta a relação de conflito instaurada pela cisheteronormatividade ainda na infância. Ele recorda: *"a gente sentia que: não pode brincar de boneca; e era o que eu mais gostava de brincar. Não pode brincar de elástico"*. Em seguida, acrescenta: *"vindo já de uma vivência tipo: cara, por que eu gosto de brincar com meninas e não com os meninos?"*. A interdição não aparece apenas como proibição externa, mas como algo que atravessa o cotidiano da criança e

produz questionamento. Mesmo interpelado pela norma, Ricardo não naturaliza a restrição. Ao contrário, pergunta-se sobre os motivos de ser privado de algo que lhe dá prazer. Esse questionamento revela que há, desde cedo, um entendimento de suas preferências, ainda que elas sejam imediatamente lidas como desvios e transformadas em problema. Ao narrar sua experiência familiar, Ricardo introduz uma nuance importante. Embora sua família corresponda, em termos estruturais, ao modelo da família nuclear moderna/colonial, ela não aparece, em sua memória, como principal agente de repressão direta. Esse papel é ocupado, sobretudo, pela família extensa. Ele afirma: *"nem tanto por parte dos meus pais, meus pais não tinham muito essa coisa de 'você não pode brincar disso, você não pode brincar daquilo', eram mais outros familiares"*. E completa: *"eles se sentiam autorizados a fazer tais intervenções"*. A autorização para regular o corpo e o comportamento da criança não precisa ser formal. Ela circula socialmente. Tios, parentes próximos e outros adultos assumem o lugar de correção, operando a norma de maneira difusa.

Ainda assim, Ricardo tensiona a postura dos próprios pais. Ele se pergunta se essa menor repressão não estaria relacionada à configuração específica de sua infância: *"eu não sei se meus pais não tomavam alguma atitude porque era a geração que eu pertencia. Eu era fechado em um grupo familiar só de meninas"*. Ele explica: *"elas não iam deixar de brincar de casinha pra brincar de futebol comigo. Então, pros meus pais, não tinha muito esse problema"*. O que aparece aqui é uma ambiguidade: a não repressão pode ser lida tanto como uma forma de permissividade quanto como dificuldade — ou recusa — de lidar com a questão da sexualidade, já marcada como tabu no interior da família nuclear. O silêncio, mais uma vez, não elimina a norma; apenas a desloca. Ao rememorar sua infância, Ricardo não a descreve como uma experiência marcada exclusivamente pela dor. Ele afirma: *"não sei se eu posso dizer que foi uma infância triste, ou algo do tipo, porque eu acho que não. Foi tranquilo assim pra mim"*. Essa tranquilidade não significa ausência de conflitos, mas a possibilidade de certa autonomia na condução de suas escolhas cotidianas.

Ricardo relata que tinha liberdade para interagir conforme suas preferências, o que lhe permitia experimentar sua infância para além de um registro exclusivamente trágico. Trata-se de um diagrama de forças que, mesmo sob a incidência da cisheteronormatividade, possibilita o agenciamento de políticas ativas do desejo, abrindo linhas de fuga e a criação de outros territórios existenciais nas margens da norma. Ele explica: *"também gostava de muitas brincadeiras de meninos, a gente vivia na rua jogando bola, essas coisas todas"*, mas logo acrescenta: *"era tranquilo, porque eu nunca gostei de futebol. E aí eu não jogava futebol"*. E enfatiza: *"eu tinha meio que essa autonomia na minha vida de escolher, sabe? O que eu gostava*

de brincar, eu brincava. O que eu não gostava… eu não fazia". Ricardo não se sentia compelido a performar a masculinidade esperada para um corpo designado masculino ao nascimento.

A convivência cotidiana com as primas meninas e a possibilidade de reconhecer o que, de fato, lhe interessava permitiam que ele exercesse certo grau de agência sobre suas ações, ainda que dentro dos limites impostos à infância. Um ponto decisivo de sua narrativa diz respeito à neutralidade dos brinquedos na experiência infantil. Ele afirma: *"na minha cabeça infantil, não era um problema eu ter elástico na bolsa pra brincar de pular elástico na escola"*. A generificação da brincadeira não pertence à criança; ela é produzida socialmente. Ao narrar sua primeira repreensão escolar, Ricardo diz: *"pra você ter ideia, a primeira pessoa que me recriminou, que eu tenho uma lembrança muito grande de escola, foi a professora"*. E completa*: "ela ligou pro meu pai e falou que eu levava elástico todos os dias pra escola e pulava elástico"*. A escola surge aqui como instituição reguladora dos corpos infantis, operando a manutenção da cisheteronormatividade. Embora a brincadeira não tivesse gênero para Ricardo, a professora atua como agente de correção, acionando a família para conter aquilo que ultrapassa as fronteiras da normalidade binária dos gêneros e sexualidades. Nesse cruzamento entre escola e família, emerge uma singularidade importante da trajetória de Ricardo.

Há um receio explícito de falar sobre sua sexualidade, o que transforma o tema em tabu. Ele relata: *"meu pai, nesse receio de falar sobre o assunto, pediu pra minha mãe conversar comigo pra eu não pular elástico mais"*. Ricardo conta o diálogo: *"eu falei: 'mas por que eu não posso pular elástico?'; e ela falou: 'porque é brincadeira de menina'"*. Nesse momento, ele percebe que a brincadeira que tanto gosta passa a ter um gênero atribuído socialmente.

Ainda assim, sua resposta não é a submissão completa. Ele relata: "*tirei o elástico da bolsa, continuei pulando elástico, porque tirei da minha bolsa e coloquei na bolsa da minha amiga; continuei pulando elástico na escola"*. O gesto é simples, mas revelador. Mesmo diante da interdição, Ricardo inventa uma forma de continuar fazendo aquilo que deseja. Ele não confronta diretamente a norma, mas a contorna. Trata-se de uma resistência cotidiana, micropolítica, que reafirma algo já presente em sua narrativa: *"o que eu gostava de brincar, eu brincava"*. Essa cena explicita como, mesmo sob forte incidência da cisheteronormatividade — articulada entre família e escola —, a infância dissidente não é passiva. Há negociação, invenção e criação de brechas. O desejo não desaparece; ele se desloca, insistindo em existir nos interstícios do cotidiano.

Ao falar sobre suas brincadeiras e sobre a proximidade com meninas, Ricardo aponta que, no interior da família nuclear, esse não era um tema comentado. Ele explica:

“entende que é um tabu, que eles não sabiam como lidar, sabe? Eles não se sentavam e conversavam sobre o porquê eu tenho essas preferências por brincadeiras de meninas, não tinha essa conversa”.

O que se produz nesse contexto não é uma repressão direta, mas uma retração. A família, embora designada socialmente como instância de regulação da sexualidade infantil, não opera de forma explícita na vida de Ricardo. Ao contrário, instala-se um regime de silêncio, no qual aquilo que não é dito passa a funcionar como se não existisse. O tabu não elimina a diferença, apenas a empurra para o campo do indizível.

Ricardo descreve uma relação ambígua com o pai e a mãe no que diz respeito às brincadeiras consideradas “de menina”. Ele relata: *“era meio que assim, tinham coisas que eles não gostavam que eu fazia. Aí eu falava: ‘tá bom, não vou fazer’. Aí não fazia. Se fosse uma coisa que eu gostasse muito, aí eu fazia escondido ou fazia do mesmo jeito. Mas eu não tentei, na infância, eu não tentei me encaixar muito não”*.

Havia, portanto, limites claros. No entanto, esses limites não anulavam completamente sua agência. Ricardo mostra que, mesmo reconhecendo as fronteiras impostas, não se reduzia inteiramente às vontades externas. Quando o desejo era forte o suficiente, ele atravessava a norma — ora pela negociação, ora pela dissimulação. Trata-se de uma forma cotidiana de resistência, discreta, mas persistente.

Esse funcionamento reaparece quando ele retoma o tema do tabu familiar: *“existia uma coisa assim, era um assunto tabu que eles não queriam conversar sobre. Então, se eles passavam e me viam fazendo alguma coisa que era designada como coisa de menina, eles preferiam passar do que tocar no assunto”*. E acrescenta: *“meus pais em si não proibiam. Acho que não porque eles achavam que era de boa, mas pelo tabu de tocar no assunto. Eu consigo perceber isso hoje”*.

Seja porque os pais não viam problema, seja porque não sabiam como lidar com a questão, Ricardo não se recorda de repreensões diretas por parte deles, com exceção do episódio mediado pela escola. A maior repressão, segundo ele, vinha da família extensa: *“eu tive mais repreensão dos parentes do que da minha família. Aí tios meus, pessoas próximas que se sentiam autorizadas, gritavam de longe: ‘oh, não mexe com boneca não que isso é coisa de menina’. A minha sexualidade foi um tabu durante muitos anos”*.

Essas memórias evidenciam como os corpos das crianças são regulados por toda a sociedade adulta. A cisheteronormatividade não opera apenas no espaço doméstico imediato, mas circula entre escola, parentes, vizinhança e instituições, produzindo um regime contínuo

de vigilância e correção. Adultos se colocam como guardiões dos gêneros e das sexualidades, reiterando padrões binários por múltiplas vias.

Outra lembrança reforça a singularidade da família nuclear de Ricardo. Ele recorda: *"a gente brincava na rua o tempo todo. Minha mãe era muito mais de recriminar coisas, por exemplo: falta de respeito, esses negócios"*. A regulação exercida pela mãe aparece mais no campo da moral do que no da sexualidade. Ricardo afirma que, apesar de a mãe ser uma pessoa religiosa e conservadora, *"eu não tenho lembrança dela me recriminando por questão de sexualidade"*.

Em relação ao pai, a ausência de repressão direta também se dá por esquiva. Ricardo diz: *"meu pai não me recriminava porque ele não queria tocar no assunto de forma nenhuma"*. No trânsito entre passado e presente, ele reconhece que essa postura estava ligada ao preconceito: *"depois de muito tempo eu fui descobrir que meu pai era muito preconceituoso, mas ele não tocava no assunto comigo"*. O preconceito, nesse caso, não se manifesta pela violência aberta, mas pelo silêncio, pela ausência de diálogo e pela recusa em reconhecer a experiência do filho.

Esse funcionamento se desdobra na forma como Ricardo foi educado para ocupar os espaços sociais. Ele relata: *"sempre fui uma criança educada, pra ser educado, mas não ser simpático"*. E explica: *"meu pai tinha muito receio… quando eles começaram a perceber que eu era uma criança diferente, eles tinham medo do preconceito que eu ia sofrer na rua"*.

O medo parental, ainda que nomeado como cuidado, produz retração. Ricardo conta que era orientado a não cumprimentar os amigos do pai quando os encontrava na cidade. O receio era que, na ausência dos pais, ele fosse alvo de violência. *"Eu fui educado para não ser uma pessoa simpática"*, diz. A contenção aparece, assim, como estratégia de proteção, mas também como silenciamento da diferença.

Essa lógica se evidencia quando Ricardo compara sua educação à do irmão: *"meu irmão era um menino que podia ir e conversar com todo mundo. Eu já era uma criança que tinha que chegar e: 'fica quietinho aqui'"*. A restrição da interação social aparece como forma de proteção, mas, ao mesmo tempo, funciona como ação direta do dispositivo infância, impedindo que a diferença se torne visível.

Ricardo reconhece esse paradoxo ao afirmar: *"o que mais me marca de lembrança hoje é o quanto meus pais me limitavam dentro de uma caixa. Na tentativa de não me deixar sofrer"*. Ele se descreve como uma criança que queria brincar, interagir e conversar, mas que era constantemente contida. O "ficar quieto" emerge, então, como efeito articulado dos

dispositivos da infância e da sexualidade, que produzem coerção e silenciam expressões dissidentes de gênero e desejo.

Como consequência desse processo, Ricardo relata ter se tornado uma "pessoa observadora". Ele explica: *"eu ficava perto da minha mãe, observando tudo acontecendo em volta de mim"*. E acrescenta: *"eu via que eu não era igual ao filho de fulano, porque eles realmente me privavam"*.

O retraimento, ainda que doloroso, produz também um olhar atento sobre o mundo. Ricardo reconhece que esse silêncio imposto, lhe permitiu perceber diferenças, relações e desigualdades. Ao mesmo tempo, ele identifica que ser privado de agir em público também funcionava como forma de manter sua diferença em segredo. A homofobia aparece, assim, tanto como preocupação quanto como agenciamento reativo do desejo: reprime-se para evitar a violência, mas o custo é a contenção da própria vida.

Como já relatado por Ricardo, sua mãe era uma pessoa religiosa e frequentava a Igreja Católica. Ao retomar suas memórias, ele aponta um momento específico em que a experiência religiosa passa a se articular com um processo mais amplo de tomada de consciência. Ele afirma: *"acho que era uma das fases… quando eu comecei a ter a consciência. E aí não vem só a consciência religiosa, vem a consciência de tudo. De que você é um erro"*.

Essa consciência não se restringe à fé, mas atravessa toda a experiência de existir. Ricardo descreve o sentimento de inadequação como algo totalizante: *"a mentalidade que tinha era essa. Não importa o que eu fizer, eu decepcionei os meus pais. Nada vai superar isso"*. A religião, nesse contexto, não aparece apenas como prática espiritual, mas como linguagem moral que organiza afetos, expectativas e julgamentos.

É a partir desse lugar que Ricardo relata o surgimento de um perfeccionismo intenso. *"Surgiu uma ideia minha de perfeccionismo absurda. Então tudo que eu fosse fazer, tinha que ser perfeito, porque eu era gay e meus pais tinham me aceitado"*. O esforço para ser perfeito emerge como tentativa de compensar aquilo que era vivido como falha de origem. A aceitação parental, ainda que presente, aparece condicionada à ideia de que algo precisava ser compensado.

Quando criança, Ricardo não tinha autonomia para escolher se queria ou não participar das práticas religiosas. Ele conta: *"eu ia pra igreja e eu entendia que eu nem deveria estar ali dentro da igreja"*. A sensação era de deslocamento: *"pelo que eu ouvia na igreja, eu falava assim: 'gente, eu venho aqui fazer o quê? Porque eu sou tudo aquilo que a igreja não prega'"*.

A participação forçada nas liturgias produz confusão e sofrimento. A criança é colocada em um espaço que, ao mesmo tempo, lhe promete amor e anuncia sua condenação. A religião, nesse sentido, atua como instância de produção de culpa e medo, especialmente quando associada à ideia de abandono — tanto divino quanto familiar.

Ricardo descreve esse período como uma fase de tensão constante. *"Foi uma fase assim, de quando eu comecei a entender que eu não era visto como uma coisa boa, independente do que eu fizesse. A religião fortaleceu isso"*. Criado na Igreja Católica desde muito novo, ele relata que o discurso religioso impregna sua subjetividade com sentimentos de desqualificação e não pertencimento.

Nesse regime moral, a dissidência sexual é tratada como escolha individual e, portanto, como responsabilidade da própria criança. A culpa se torna internalizada. O desejo passa a ser vigiado de dentro, e a relação com a espiritualidade é atravessada pela sensação de indignidade. Ricardo conta: *"eu ainda tinha receio de pedir pra Deus coisas que fossem relacionadas com a minha sexualidade"*.

Mesmo diante do sofrimento, ele não se sentia autorizado a pedir ajuda espiritual. *"Se eu estivesse sofrendo por alguém, eu não pedia pra Deus tirar esse sentimento"*. E conclui: *"eu sentia que, de fato, eu era um erro. Religiosamente falando, eu era um erro"*. Essa percepção cria uma distância profunda entre Ricardo e a fé que lhe foi ensinada desde a infância.

A igreja aparece, assim, como uma instituição que atua fortemente no agenciamento da cisheteronormatividade, sobretudo quando as infâncias atravessam as primeiras experiências da sexualidade — período que, hegemonicamente, é nomeado como adolescência. Ricardo relata que a sensação de erro e de abandono divino se intensifica nesse momento: *"você começa a ver todas as histórias num padrão heteronormativo"*.

Ele se pergunta: *"cara, se Deus ama, né?"*, ao mesmo tempo em que ouve na igreja que *"homossexualidade é pecado, vai pro inferno"*. Não havia histórias de amor entre pessoas dissidentes. Nenhuma referência pública que autorizasse o afeto. Todas as narrativas legitimadas eram cisheterossexuais.

Para as infâncias dissidentes, sobrava a condenação. Ricardo conta que continuava frequentando a igreja porque isso fazia bem à sua mãe. Ainda assim, reconhece o impacto profundo dessa experiência: *"era uma coisa que pegou bastante no sentido de que eu não sou merecedor desse amor divino"*. Ele resume esse sentimento ao dizer: *"sou criado numa fé que eu sou amado por um Deus, e de repente eu descubro que esse Deus amava todo mundo, menos eu"*.

O que se instala é uma pedagogia do inferno, baseada no medo do abandono e na condenação eterna. As forças que operam nesse contexto atuam de maneira reativa, retraindo o desejo e direcionando a culpa para o próprio sujeito. A dissidência é traduzida como pecado, fracasso ou desvio, enquanto a norma é apresentada como ordem natural — reforçando, inclusive, a mesma linearidade entre sexo, gênero e sexualidade legitimada por outros discursos hegemônicos.

Ao retomar sua relação com a rua — comunidade e bairro —, Ricardo estabelece uma diferença clara entre como se sentia nesse espaço e como se sentia na escola. Ele afirma: "na rua que eu sentia isso, que era só criança brincando; já na escola eu não sentia. Na escola eu sentia que tinha essa diferença".

A rua aparece, em sua memória, como um território onde a brincadeira era apenas brincadeira. Um espaço no qual as crianças iam, pouco a pouco, tomando noção da dimensão que seus corpos ocupavam no mundo, sem que isso estivesse imediatamente atravessado por uma separação rígida entre gêneros e sexualidades. Nesse território comum, a infância ainda não estava totalmente capturada pela norma.

Na escola, contudo, essa captura se torna evidente. Ricardo relata que sua preferência por brincar com meninas o colocava em um lugar específico: "o fato de eu preferir brincar com as meninas me colocava num lugar diferente, inferior aos meninos". Ele completa: "os meninos tinham essa superioridade, pelo fato de eu gostar mais de brincar com as meninas".

A divisão binária de gênero aparece aqui de forma explícita. A escola institui uma hierarquia entre as crianças, medindo o valor de cada uma a partir da adequação às expectativas de masculinidade e feminilidade. Nesse espaço, a cisheteronormatividade não apenas organiza as brincadeiras, mas define quem pertence plenamente e quem passa a ocupar a posição do desvio.

Ao comparar sua vivência familiar e comunitária com a experiência escolar, Ricardo evidencia o quanto a escola pode se tornar um território hostil para crianças dissidentes. Ele relata: "na minha família não tinha. Eu me sentia como criança brincando no quintal da avó; na rua a mesma coisa. Mas na escola tinha". Em seguida, afirma de maneira contundente: "a escola é um espaço muito cruel para uma criança gay".

Essa crueldade se expressa, segundo ele, na forma como a instituição reduz a existência da criança dissidente: "tudo eles fazem você se sentir menor do que você é. Sempre é um problema; sempre é um achatamento da sua existência". A expressão utilizada por Ricardo é particularmente significativa. "Achatamento" sugere a ação de uma força externa que diminui, comprime e reduz a potência vital, tornando-a menos visível, menos intensa, menos possível.

As pedagogias escolares, nesse sentido, aparecem orientadas para a manutenção das ordens de gênero e sexualidade. Sempre que essas questões emergem, são tratadas como problema, desordem ou desvio. A escola opera, assim, uma micropolítica do desejo reativa, que não apenas corrige comportamentos, mas limita a própria possibilidade de existir de forma plena.

Ainda assim, Ricardo ressalta que a escola não é composta apenas por agentes de repressão. Nesse mesmo território, ele constrói alianças fundamentais. Ele conta: “eu acho que eu tive amigas muito boas, que falavam tipo: ‘cara, você está preocupado com o que o fulano está falando? Larga de ser besta’”. Essas falas produziam deslocamento. “Aí eu não me preocupava”, diz.

A relação com as amigas cria uma linha de fuga em meio ao achatamento existencial. As meninas, que também ocupavam posições de inferiorização frente aos meninos heterossexuais, tornam-se parceiras na resistência cotidiana. Juntas, constroem um território afetivo que sustenta Ricardo diante da violência homofóbica e sexista.

Essa rede de apoio mostra sua força quando Ricardo relembra um episódio marcante: “teve uma fase na escola que eu passava na rua e os meninos falavam assim: ‘o viadinho, o viadinho’”. Diante disso, ele procura uma amiga e conta: “tão me chamando de viadinho”. A resposta é direta: “você não é viadinho?”. Ricardo responde: “sou”. E ela conclui: “então tá bom”.

Esse breve diálogo produz um efeito profundo. A violência homofóbica é ressignificada no espaço da amizade. A palavra que fere perde parte de sua força quando é devolvida sem vergonha, sem medo, sem retração. A voz da amiga ecoa em Ricardo, permitindo que ele “desencane”, como ele mesmo diz.

Ricardo reconhece a importância dessa rede quando afirma: “eu tinha amigas muito bacanas, que estavam juntas comigo pra tudo”. Ele explica: “eu sentia que era uma diferença, eu era uma criança diferente, mas pra mim estava tudo certo”. E acrescenta: “acho que eu não sofria por isso, sendo bem sincero”.

A presença constante das amigas permite que Ricardo se desprenda da dor e do sofrimento associados à violência. Ao ser perguntado sobre lembranças muito ruins, ele responde: “não tenho. São poucas coisas que eu tenho essa lembrança, porque eu acho que eu não dava importância”. Ele completa: “eu conseguia ter esse desprendimento, de não pegar pra mim”.

Essas falas não indicam ausência de violência, mas a existência de dispositivos afetivos que impedem que ela se transforme em marca paralisante. As alianças construídas com

as amigas produzem outros diagramas de fluxos, nos quais a amizade e o cuidado se tornam mais relevantes do que a agressão. O que poderia se cristalizar como trauma é atravessado por vínculos que sustentam a vida.

É nesse contexto que Ricardo começa a falar sobre seu processo de "assumir-se gay". O próprio verbo carrega o peso da norma: pressupõe algo que esteve escondido, negado ou mantido em segredo. Infâncias dissidentes são convocadas a "assumir" publicamente sua diferença, como se fosse necessário declarar uma condição vista como antinatural, errada ou pecaminosa.

Ricardo reconhece que esse processo é singular e atravessado por múltiplos fatores. Cada existência dissidente negocia sua visibilidade de acordo com os fluxos, forças e linhas de fuga disponíveis em seu território existencial. No caso dele, as alianças afetivas construídas na escola e na rua funcionaram como base de sustentação para esse movimento, tornando possível enfrentar, ainda que parcialmente, as violências que viriam com a exposição pública de sua dissidência.

No caso de Ricardo, diversos fatores singulares possibilitaram que o processo de assumir-se acontecesse de forma relativamente precoce quando comparado a outras pessoas que viveram no mesmo período histórico. Um desses fatores aparece de maneira muito clara em sua narrativa quando ele menciona o acesso à internet. Ele conta: *"mas eu já tinha acesso à internet numa época ali, então fui procurando isso assim, tentando entender o que que era isso"*.

Na década de 1990, o acesso à internet era privilégio de poucas famílias. Essa condição já sinaliza que Ricardo cresceu em um contexto com acesso a bens materiais e recursos informacionais indisponíveis para a maioria das crianças dissidentes da época. O fator financeiro, nesse sentido, não aparece como detalhe secundário, mas como variável que interfere diretamente na possibilidade de buscar informações, produzir sentido sobre si e antecipar processos de reconhecimento.

Ricardo reconhece que se assumiu muito jovem. Ele mesmo estabelece um contraste com outras trajetórias quando relata: *"como eu te falei, eu me assumi muito novo, né. Eu me assumi para minhas amigas com 14–15 anos, e para minha família com 16"*. Em seguida, compara sua experiência à de amigos que se assumiram mais tarde: *"hoje eu lido com amigos meus que se assumiram aos 30, aos 25, que passaram uma adolescência e uma juventude inicial se moldando dentro da sociedade. Eu não"*.

Esse contraste evidencia uma diferença fundamental. Enquanto muitos passaram anos tentando se adequar às expectativas normativas, Ricardo viveu sua infância e início da juventude com menor investimento em performar a masculinidade exigida pela

cisheteronormatividade patriarcal. Essa diferença não elimina as violências, mas altera a forma como elas são negociadas.

Ao rememorar esse processo, Ricardo observa que o intervalo entre entender-se e assumir-se foi curto. Ele relata: *"então, todos os gays que tinham na cidade que eram referência, era uma referência tachada como muito negativa. E aí eu assumi com 16 anos"*. E acrescenta: *"o meu período de descobrir que eu era gay e assumir que eu era gay foi muito curto. Então eu não precisei fingir muita coisa"*.

Esse relato revela duas dimensões importantes: por um lado, a ausência de referências positivas na cidade; por outro, o fato de que, mesmo nesse cenário, Ricardo não passou longos anos investindo na ocultação de si. A negatividade das referências não produziu paralisia, mas acelerou um processo de ruptura.

Um elemento decisivo nesse percurso foi o fato de Ricardo ter passado a morar sozinho ainda muito jovem. Ele relata que começou a morar sozinho aos 13 anos — algo que hoje reconhece como uma *"completa irresponsabilidade"*. Ainda assim, essa condição lhe garantiu liberdades que a maioria das crianças dissidentes não possui. Ele explica: *"meus pais mudaram para a fazenda, eu tinha 13 anos, e eles me deixaram morando sozinho aqui em Jauru"*.

A casa, espaço frequentemente atravessado por vigilância e repressão em narrativas de infâncias dissidentes, assume em sua história outro significado. Ricardo diz: *"eu não precisava esconder da minha mãe a hora que eu saía do banho ouvindo uma música de uma diva pop e saía dançando, porque não tinha mãe dentro de casa"*. E conclui: *"eu tinha essa liberdade de poder ser eu o tempo todo, porque eu morava sozinho"*.

O território doméstico se transmuta, assim, em espaço de afirmação de si. Sem a presença constante da vigilância parental, Ricardo podia exercer sua potência vital de maneira mais plena, sem a necessidade de performar algo que não era. Um espaço que, para muitos, é lócus de violência LGBTIfóbica, torna-se, em sua trajetória, território fértil de produção de vida e experimentação de múltiplas expressividades.

Isso não significa, contudo, que Ricardo estivesse isento da pressão da cisheteronormatividade. Ele próprio reconhece que, fora de casa, precisava administrar sua visibilidade. Ele relata: *"quando eu saía pra rua, eu disfarçava, obviamente"*. E brinca: *"ninguém conhece o quão gay eu sou dentro do meu quarto; só eu sei o tanto que eu sou gay"*.

Entre os 13 e os 16 anos — período anterior à assunção pública —, Ricardo viveu a tensão entre liberdade privada e contenção pública. Ainda que pudesse ser plenamente quem

era dentro de casa, no espaço social ele sentia a necessidade de performar uma masculinidade mais ajustada às expectativas normativas.

Esse período, entretanto, assume um peso diferente quando comparado à experiência de outros meninos gays. Ricardo percebe isso claramente ao afirmar: *"eu tinha a liberdade tão grande de ser eu dentro de casa que esse disfarce não me incomodava tanto"*. Ele reconhece o privilégio ao comparar sua trajetória com a de amigos: *"diferente de amigos meus que se privam 24 horas por dia — na rua, em casa, numa festa entre amigos — eu não. O período que eu me privava era bem menor"*.

Aqui se desenham duas realidades que coexistem no mesmo tempo e espaço. Para Ricardo, o território privado funcionava como linha de fuga que tornava mais tolerável a violência do espaço público. Para muitos de seus amigos, essa linha não existia; a privação era contínua, sem refúgio possível.

Ao olhar para trás, Ricardo reflete sobre a relação com as expectativas sociais. Ele diz: *"olhando pra trás, eu não tentava me encaixar quando criança"*. E acrescenta: *"eu fui tentar isso muito mais depois dos 16 anos, quando me assumi"*. Nesse momento, ele descreve um esforço intenso para corresponder às expectativas alheias: *"eu tentei pra caramba me encaixar — não no padrão heteronormativo, mas no que os outros esperavam"*.

Antes da assunção pública, a ausência de diálogo familiar sobre sua sexualidade produzia, paradoxalmente, um certo alívio. Como o tema não era tratado como problema dentro de casa, Ricardo não se sentia pressionado a responder a expectativas explícitas sobre sua performance de gênero. Essa singularidade familiar lhe permitiu viver a infância com menor investimento na adequação.

Tudo muda quando ele se assume. Ao tornar pública sua dissidência, Ricardo coloca sua existência em jogo diante das forças do tecido social. Assumir-se não é apenas um ato de revelação, mas um gesto político que expõe o corpo às regulações normativas. A partir desse momento, mesmo seguro de si, ele passa a retrair o desejo no espaço público, tentando se ajustar ao que se espera de um corpo designado masculino.

Ricardo relata que, no contexto escolar, sentia-se mais solto do que em outros espaços, algo que ele associa diretamente à rede afetiva construída com suas amigas. Segundo ele, "era uma dinâmica mais solta". Ao mencionar essa maior liberdade, faz questão de situar um elemento muito específico de sua trajetória, que ele próprio relaciona à forma como era tratado na escola. Ele afirma: "tem uma coisa que eu preciso falar dessa época. Nessa época que eu estava me assumindo, na infância e adolescência, o meu pai era gerente do banco em Jauru".

Em uma cidade pequena como Jauru, o lugar social ocupado pelo pai de Ricardo implicava prestígio econômico e reconhecimento público. Toda pessoa que necessitava acessar o banco tinha contato direto com ele, tornando-o uma figura amplamente conhecida. Esse dado atravessa de maneira decisiva a experiência escolar de Ricardo, ainda que isso não fosse plenamente perceptível para ele naquele momento.

Ao revisitar suas memórias, Ricardo observa com clareza essa relação. Ele conta: *"hoje eu tenho uma visão muito específica de que professores me tratavam muito bem na escola, no mesmo instante em que eu ouvia o professor que me tratava muito bem falar pra um coleguinha meu 'não rebola tanto assim'"*. A cena é reveladora. Enquanto ele era poupado de correções explícitas, outras crianças dissidentes eram diretamente interpeladas e constrangidas.

Essa lembrança evidencia como o privilégio de classe interfere no modo como a cisheteronormatividade se atualiza na escola. Ricardo reconhece isso ao afirmar: "*o status social que meu pai tinha na época evitou muito que eu sofresse esse preconceito descarado"*. A violência não desaparece, mas assume formas mais veladas, seletivas e silenciosas.

Ao falar sobre quem efetivamente o reprimia, Ricardo é preciso: *"adultos que falavam coisas comigo eram os da família, porque tinha essa 'autorização'"*. Ele acrescenta que as pessoas de fora, especialmente na escola, não se sentiam autorizadas a fazer o mesmo. Essa distinção revela como o dispositivo da infância articula família e sexualidade de maneira a distribuir permissões: quanto maior a proximidade com o núcleo familiar, maior a sensação de legitimidade para vigiar e corrigir o corpo da criança dissidente.

Mesmo que sua primeira experiência de violência homofóbica tenha ocorrido na escola, Ricardo constrói uma narrativa que não se reduz a esse episódio. Ele afirma: *"na escola eu era eu normal. Brincava com as meninas, pulava elástico, amarelinha, aquelas coisas que são muito mais brincadeira de meninas do que de menino"*. Ao usar a palavra "normal", Ricardo parece evocar a possibilidade de ser quem era, sem a necessidade constante de se ajustar aos modelos masculinistas.

Ele destaca, inclusive, que havia professores que respeitavam suas escolhas. *"Eu não me lembro de jogar futebol na escola, porque eu não gostava, e a professora respeitava esse espaço"*. Essa presença de adultos que não o forçavam à adequação aparece como uma particularidade importante em sua trajetória, contribuindo para que se sentisse mais livre no ambiente escolar.

Ao retomar essas lembranças, Ricardo reconhece que essa liberdade não era generalizada. Ele reflete: *"eu percebo hoje que, na época, me permitiam ser quem eu era, mesmo não concordando, por uma questão do meu pai ser uma pessoa vista pela sociedade*

como uma pessoa importante". O reconhecimento social do pai operava como uma espécie de blindagem parcial, garantindo a Ricardo um grau de tolerância que não se estendia a outras crianças dissidentes.

Essa tolerância seletiva fica ainda mais evidente quando ele afirma: *"quando você me pergunta se eu era mais fechado ou mais solto na escola, eu era mais solto, porque não me recriminavam. Mas recriminavam pessoas que eu conhecia e que o pai não tinha a mesma condição financeira que eu"*. Ricardo repete essa constatação com ênfase, indicando o quanto essa diferença de tratamento marcou sua memória.

Navegando entre passado e presente, Ricardo recorda que houve um tempo em que interpretava esse tratamento diferenciado como algo pessoal. Ele diz: "*teve uma época que eu achava que era porque eu era superlegal"*. Em seguida, corrige a própria leitura: *"não. Era só por uma questão de status do meu pai, e não porque não existia preconceito comigo. O meu sempre foi mais velado"*.

Esse movimento de revisão revela a tomada de consciência sobre o privilégio de classe. O sentimento de se achar "especial" na infância dá lugar, na adultez, à compreensão de que sua proteção relativa estava ancorada em desigualdades estruturais, e não na ausência de discriminação.

Ricardo reconhece que esse privilégio lhe permitiu viver uma experiência escolar mais tranquila. Ele afirma: "*isso me permitiu viver uma vida mais tranquila, de poder fazer o que eu quisesse"*. Ainda assim, ele faz questão de marcar os limites dessa tranquilidade. "*Os professores tinham esse 'respeito'"*, diz, colocando a palavra entre aspas. O respeito, nesse caso, não significa reconhecimento pleno, mas contenção da violência explícita.

Ao retomar o episódio da professora que denunciou a brincadeira do elástico, Ricardo esclarece: "*só professores muito próximos da minha família, igual a professora que era vizinha lá de casa, se sentia à vontade pra me corrigir*". Os demais não faziam o mesmo. Ele conclui: "*então eu tive a liberdade de ser mais tranquilo quando eu estava longe dos meus pais"*. Essa separação é significativa. Quanto mais distante o adulto estava do núcleo familiar, mais o prestígio do pai funcionava como proteção. Quanto mais próximo, maior a sensação de autorização para corrigir, vigiar e conter. A cisheteronormatividade, nesse sentido, não opera de maneira uniforme: ela se distribui segundo relações de poder, proximidade e classe.

Ricardo relata que, durante sua trajetória escolar, escutava com frequência comentários e rumores direcionados a outros meninos gays. Ele recorda: *"eu escutava muito assim, por exemplo: 'ah, não pode rebolar; não pode brincar disso, não pode brincar daquilo'"*. Esses enunciados não circulavam apenas entre estudantes. Segundo ele, também

partiam de adultos: *"pra pessoas da escola que não eram amigos meus, eu escutava professor falando: 'fulano rebola demais'; 'fulano não sei o quê'"*.

Ao narrar essas cenas, Ricardo evidencia uma experiência ambígua. Ele presencia a violência dirigida a outros corpos dissidentes, mas, ao mesmo tempo, percebe que ela não se dirige a ele da mesma forma. Diante disso, afirma: *"pra mim, eu não sei te dizer ao certo o que que eu sentia"*. A violência estava presente, visível e audível, mas não o atingia frontalmente.

Essa distância produzia um efeito contraditório. Ricardo reconhece que havia, inclusive, uma sensação de satisfação: *"eu tinha um gosto, uma satisfação de ser... desse privilégio"*. Naquele momento, porém, ele não compreendia as razões desse tratamento diferenciado. Ele acreditava tratar-se de mérito pessoal: *"eu achava que era por alguma coisa minha, 'ah, porque eu sou mais tranquilo'"*.

Enquanto criança, Ricardo não tinha consciência da proteção conferida pelo privilégio de classe. A explicação disponível era individualizante: ele encarnava em si alguma característica que justificaria não ser alvo da violência direta. A diferença aparecia como atributo pessoal, e não como efeito de relações sociais desiguais.

Esse modo de compreensão atravessa o momento em que Ricardo se assume e ganha outro contorno. Já adolescente, ele relata: *"quando eu me entendi como gay, eu pensava: 'ah, mas é porque eu me comporto melhor do que os outros'"*. Em seguida, explica: *"eu me colocava mais próximo de um padrão heteronormativo, eu tentava me encaixar naquele espaço"*.

Aqui, "comportar-se melhor" significa performar uma masculinidade mais ajustada às expectativas cisheteronormativas. Trata-se de uma estratégia de sobrevivência que pode ter contribuído para que ele não fosse alvo da violência homofóbica mais escancarada. Ainda assim, Ricardo reconhece que, na época da escola, isso não era vivido de forma consciente. *"O porquê não fazia comigo, eu não sabia"*, diz. O efeito era sentir-se especial, sem compreender o funcionamento estrutural desse privilégio.

A consciência dessa desigualdade só emerge plenamente no trânsito entre passado e presente, durante a elaboração da autohistória. Ricardo afirma: *"quando acontecia, eu achava chato. Mas eu não enxergava como violência. Eu enxergava muito mais como um privilégio meu por algum mérito meu"*. A singularidade econômica de sua família permanecia invisível, encoberta por uma lógica que reduz a experiência à dimensão do sujeito.

Esse retorno a um agenciamento individualista aparece com ainda mais clareza quando Ricardo relembra como se percebia naquele período: *"eu tinha essa perspectiva: não é*

comigo, porque eu sou diferente". Ele insiste: *"eu coloquei tanto na minha cabeça que eu era diferente, diferente, diferente, que eu achava que eu era diferente até dos outros gays"*.

Na infância, o privilégio de classe aparece apenas como "diferença". Uma diferença que concede vantagens, mas também produz distanciamento em relação a outros meninos gays. Ricardo não relata ter amigos gays nesse período; ao contrário, sentia-se digno de um tratamento distinto, separado daqueles que eram publicamente reprimidos.

Ao revisitar essas memórias, ele relaciona essa percepção à figura do pai, uma pessoa pública influente na cidade. Ele conta: *"as pessoas chegavam em mim e falavam: 'ah, você não pode fazer tal coisa, porque seu pai não vai gostar'"*. O ser "diferente" passa, então, a estar diretamente ligado às expectativas sociais sobre sua masculinidade, especialmente nos espaços frequentados por adultos próximos à família.

Ricardo relata que, nesses contextos, *"me mantinha muito mais comportado"*, enquanto com amigos próximos se permitia maior liberdade. Esse jogo entre contenção e soltura reaparece quando ele fala do período posterior à assunção. Ele afirma: *"na adolescência, quando eu ia pra escola, eu tinha uma liberdade maior de poder ser eu, mas ao mesmo tempo eu queria corresponder a alguns padrões da sociedade"*. E complementa: *"eu me colocava mais tranquilinho, mais de boa"*.

Mesmo em espaços onde havia margem para ser quem era, o desejo de parecer "menos gay" operava como estratégia de proteção. A masculinidade performada em público não era a mesma vivida em casa. A cisheteronormatividade exigia ajustes constantes.

Ao narrar episódios em que outros meninos gays sofriam violência em sua presença, Ricardo evidencia o quanto se percebia distinto deles. Ele relata: *"quando acontecia com pessoas próximas, eu jamais imaginava que podia ser eu"*. E acrescenta: *"foram colocando tanto isso na minha cabeça que eu achava que era superior aos outros"*.

Essa produção subjetiva está diretamente ligada ao privilégio de classe. O fato de ser filho de uma figura pública com recursos financeiros o colocava em posição diferenciada, reforçada pelo meio social, a ponto de produzir a sensação de superioridade frente a outros meninos gays.

No presente, Ricardo reconhece o equívoco dessa leitura. Ele afirma: *"eu achava assim: 'ah, fulano tá sofrendo preconceito porque rebola demais'. Eu rebolava fora do normal, e não acontecia comigo"*. E conclui: *"só que eu não enxergava que eu era exatamente igual a outra pessoa"*.

A consciência atual revela que a diferença não estava em seu comportamento, mas nas condições materiais e simbólicas que o protegiam parcialmente. Ele reconhece: *"comigo*

não acontecia por causa da questão dos meus pais, e não porque tinham respeito por mim". Ainda assim, ressalta: *"as violências aconteciam comigo, um pouco mais veladas"*.

Ricardo relata que assumir-se para os pais foi relativamente tranquilo, mas o medo do abandono esteve presente. Ele diz: *"eu tinha medo de que, quando meu pai descobrisse, me colocasse pra fora, mas no fundo eu tinha uma certeza de que isso não ia acontecer"*. A ambivalência entre medo e segurança revela algo fundamental: independentemente dos privilégios, o medo do abandono atravessa as infâncias dissidentes.

Esse medo está ancorado em uma pedagogia do infernosustentada pela moral judaico-cristã, que legitima a família nuclear burguesa como centro moral da sociedade. No Brasil, esse modelo estrutura não apenas a vida familiar, mas políticas públicas, discursos sociais e expectativas normativas, modulando a incidência da cisheteronormatividade.

Mesmo após assumir-se, Ricardo relata que sua família permaneceu silenciosa em relação à sua sexualidade. Ele afirma: *"isso não era um assunto na minha casa"*. E acrescenta: *"ninguém nunca chegou e falou isso comigo"*. Com exceção do episódio do elástico, não há lembranças de confrontos diretos. O silêncio operava, ao mesmo tempo, como proteção e como esquiva.

Morar sozinho desde muito cedo intensificou esse efeito. Ricardo conta: *"o ensino médio inteiro eu morei sozinho"*. E reflete: *"o que acontecia na rua, eu me desprendia, porque quando eu chegava em casa não tinha ninguém pra me chamar a atenção"*. A ausência de vigilância doméstica permitia uma desterritorialização parcial das violências vividas no espaço público.

Ao revisitar esse período, Ricardo reconhece que certos privilégios lhe permitiram extrapolar limites impostos pela moral cristã e cisheteronormativa. Ele diz: *"quando eu fui tendo mais consciência das coisas, eu não me importava tanto com o que falavam"*. E complementa: *"isso foi me dando um pouco de empoderamento pra falar: 'vou viver do jeito que eu quero'"*.

Ainda assim, as violências não desapareceram. Ricardo relata agressões frequentes na rua: *"as agressões que eu mais presenciei foram agressões de rua mesmo"*. Entre elas, destaca um tipo específico de violência que o afetava profundamente: aquela que o acusava de ingratidão. Ele lembra de ouvir frases como *"seu pai te deu tudo e você virou gay"*.

Esse tipo de comentário carrega a ideia de que a dissidência sexual é uma escolha moral, uma traição às expectativas familiares. Ricardo afirma que esse tipo de violência *"doía bastante"*, pois atingia diretamente sua relação com os pais. O peso maior não era o xingamento em si, mas a tentativa de colocá-lo no lugar do ingrato, daquele que "escolheu" ser quem é.

Por fim, Ricardo destaca uma forma de violência recorrente travestida de cuidado. Ele relata: *"ah, pode ser gay, mas não faz isso não, tá?"*. Essa orientação produzia um modelo específico de aceitabilidade: era preciso ser um "gay diferente", um "gay de respeito", ajustado à cisheteronormatividade vigente na cidade.

A falta de representatividade é um traço que atravessa de forma contundente as infâncias dissidentes da década de 1990. Ricardo situa sua experiência nesse tempo histórico marcado pela epidemia de HIV/AIDS, que não apenas vitimou grande parte da população LGBTI+, mas produziu uma narrativa social cruel ao associar a doença diretamente aos corpos dissidentes. Naquele período, a AIDS foi amplamente nomeada como "câncer gay", expressão difundida pelo discurso midiático e reiterada no imaginário social.

Esse enquadramento teve efeitos profundos. Figuras LGBTI+ foram varridas das representações públicas, seja pela morte durante a epidemia, seja pelo silenciamento imposto pelo estigma. As infâncias dissidentes cresceram, assim, sem referências positivas de futuro. Os poucos artistas e figuras públicas com alguma relevância eram constantemente associados à doença, ao excesso ou ao escândalo. O peso desse estigma permaneceu no inconsciente coletivo, reativando discursos que patologizavam a homossexualidade e a colocavam novamente como problema social.

Ricardo reconhece esse vazio quando fala de referências. Ele afirma: *"nossa, não tinha referência nenhuma. Eu tinha referência inclusive de coisas negativas, não de coisas positivas"*. Ao relatar o momento em que se assumiu para os pais, ele conta que o pai disse que não havia problema, que gostava dele, que já desconfiava — mas fez um pedido específico: *"ele me pediu pra não fazer vergonha"*.

Essa cena condensa duas dimensões fundamentais. A primeira é a ausência quase total de referências positivadas: as "referências negativas" às quais Ricardo se refere são justamente aquelas pessoas que rompiam com a cisheteronormatividade e eram moralmente condenadas. A segunda é a ambivalência do gesto paterno, que combina aceitação e restrição. Há amor e reconhecimento do vínculo, mas também a imposição de um limite moral. Esse tipo de resposta — nem rejeição total, nem acolhimento pleno — constitui um privilégio que poucas crianças dissidentes experimentam.

Ricardo faz uma pausa e relembra o que o pai entendia como "vergonha". Ele conta: *"os gays assumidos em Jauru estavam envolvidos no casamento de alguém; eram gays que se vestiam de mulher; eram pessoas relacionadas à droga"*.[44] O imaginário social da cidade era

[44] Acredito que na época as designações transexuais e transgêneros não estavam no vocabulário jaruense. Ouvia-se termos preconceituosos como trava e traveco, e, com sorte travesti, aos "gays" vestidos de mulher.

povoado por essas figuras, sempre associadas à desordem, ao excesso e à ameaça à família cristã. O gay aparecia como destruidor de lares; o gay afeminado e as pessoas trans como abjeção; as travestis — muitas delas trabalhadoras do sexo — como corpos tolerados apenas à margem. Em Jauru, como Ricardo recorda, existiu apenas uma travesti nascida na cidade que ousou assumir publicamente sua identidade feminina. Sua presença, isolada, reforçava ainda mais a excepcionalidade e o estigma.

Ricardo enfatiza essa ausência de referências positivas ao dizer: *"não tinha um exemplo bacana pra olhar e falar: 'meu filho vai ser gay e vai ser um cara legal, inteligente, estudioso'"*. E conclui: *"não tinha"*. Em sua infância, não havia figuras que autorizassem imaginar uma vida digna e respeitada sendo LGBTI+. O cotidiano era atravessado por comentários que desqualificavam os homens gays da cidade.

Nesse contexto, Ricardo menciona um professor de inglês assumido como a referência mais próxima que existia. Ele relata: *"o melhor exemplo que a gente tinha era esse professor, porque dava aula, se vestia bem, era educado"*. Ao mesmo tempo, lembra que, fora da escola, esse mesmo professor era visto como *"o louco da turma"*, associado ao excesso e à vida noturna. Ainda assim, Ricardo afirma: *"quando eu crescer, eu quero ser chique igual a ele"*.

A ambiguidade dessa figura revela a precariedade das referências disponíveis. Mesmo a referência mais positiva vinha acompanhada de estigmas. Mais tarde, esse professor se tornaria o "escândalo da década", ao ser flagrado em uma relação extraconjugal, reforçando novamente o lugar da vergonha atribuído aos homens gays.

Ricardo retoma essa experiência ao afirmar: *"não tinha referência de novela, de nada"*. E completa: *"as referências que eu tive eram do que eu não podia fazer"*. O aprendizado não se dava pelo que era possível ser, mas pelo que precisava ser evitado. A ausência de figuras públicas dissidentes produziu um espaço fronteiriço entre o que se é — vivido como segredo, erro ou pecado — e o que não se pode ser — delimitado como desvio, patologia ou abjeção.

Essa lógica aparece com força quando Ricardo fala sobre as possibilidades de viver relações afetivas no interior. Ele relata: *"eu tinha amigos que eram amantes de caras casados; quando descobriam, todo mundo falava mal do gay"*. Diante disso, afirma: *"eu não vou me sujeitar a me relacionar com um cara casado, porque eu não quero que falem mal de mim nesse lugar"*.

Aqui, Ricardo aponta dois elementos centrais. Primeiro, a culpa da relação extraconjugal recai quase exclusivamente sobre o homem gay, assim como historicamente

ocorre com mulheres apontadas como “amantes”. Segundo, ele se recusa a ocupar esse lugar, mesmo que isso signifique restringir drasticamente suas possibilidades de viver afeto e desejo.

Ele continua: *“morando no interior, você tem gay não assumido, casados enrustidos… o leque de opções é mínimo”*. Ainda assim, escolhe se privar dessas experiências para não ser associado às figuras negativadas da cidade. Essa recusa está diretamente ligada às representações morais disponíveis, que associam o homem gay à promiscuidade, à vulgaridade e à destruição da família cristã.

Ao falar de referências, Ricardo amplia a reflexão para além da sexualidade. Ele afirma: *“eu não tinha referência do que eu queria ser. Eu tinha referência do que eu não queria ser”*. Não apenas como gay, mas como pessoa, sua subjetividade foi moldada pela negatividade. O horizonte de futuro era delimitado pelo desvio a ser evitado, não por um projeto de vida desejável.

Esse vazio de futuro aparece de forma contundente quando Ricardo relembra uma das violências mais dolorosas que sofreu. Ele conta: *“as pessoas vinham me falar: ‘seu pai te deu tudo e você virou gay’”*. E acrescenta: *“isso me pegava muito”*. Para ele, esse tipo de comentário foi uma das formas mais pesadas de violência, pois colocava sua sexualidade como escolha moral e como ingratidão familiar.

Ricardo expressa isso de maneira direta: *“se eu pudesse escolher, eu não escolheria”*. Quem escolheria viver sob ameaça constante, medo de abandono e condenação moral? A frase “você virou gay” carrega o peso de uma acusação: a de ter escolhido o erro, o pecado, o desvio — apesar de “ter tudo”.

Nesse movimento de rememoração, surge outra paisagem: a impossibilidade de viver um amor adolescente. Ricardo afirma: *“não tem um amor pra mim. Eu vou viver sozinho pro resto da vida”*. A recusa em se envolver com homens casados ou não assumidos transforma o amor em impossibilidade concreta.

Ele traça um paralelo com adolescentes cisheterossexuais ao dizer: *“o amor de adolescência era isso: o menininho bonitinho da escola ficava com as meninas; um dia ficava comigo e depois nunca mais olhava na minha cara”*. Ricardo descreve uma experiência recorrente nas infâncias dissidentes: o desejo vivido no sigilo, seguido pelo apagamento e pela abjeção. Nesse cenário, o amor não se apresenta como possibilidade de futuro, mas como experiência interditada. O que sobra é a projeção de solidão. As memórias de Ricardo mostram, assim, como a ausência de representatividade — articulada à epidemia de HIV/AIDS, à moral cristã e às dinâmicas do interior — produziu não apenas violência, mas a impossibilidade de imaginar uma vida amorosa legítima para crianças e adolescentes dissidentes.

Ricardo segue narrando as impossibilidades de viver o amor na adolescência. Ele afirma: *"eu entendi... eu acho que eu entendi isso muito rápido... que assim, não me cabia. Porque não tinha essa referência aqui em Jauru"*. Em seguida, ao retomar os tipos de relacionamentos disponíveis na cidade, é direto: *"esse amor, esse relacionamento eu não quero pra mim"*. Ao olhar para sua realidade naquele momento, Ricardo conclui: *"não existia um amor pra mim. E eu sonhava com esse amor a vida toda, assim, um sofrimento sem fim"*. A impossibilidade de viver um amor não aparece como falta de desejo, mas como falta de condições. Diante da ausência de referências de relações afetivas entre homens e da recusa em se submeter à clandestinidade proposta pela cisheteronormatividade, Ricardo passa a perceber o amor como algo que simplesmente não lhe era destinado. Sem poder conversar sobre sexualidade, desejos e afetos com o pai e a mãe, Ricardo encontra esse espaço de escuta nas amigas.

Ele relata: *"nessa época eu já tinha amigas. Tanto que as coisas que eu aprendi sobre cuidados mesmo, foi com minhas amigas"*. E exemplifica: *"eu conversava com elas, contava que aconteceu tal coisa, e elas falavam: 'amigo, você não pode fazer isso, é perigoso'"*. Esse aprendizado se dava com as amigas porque, como ele próprio diz, *"elas já tinham esse caminho com as mães"*. A aliança afetiva construída com essas meninas produzia uma fissura no diagrama de forças cisheteronormativo, permitindo que Ricardo tivesse acesso a informações, cuidados e diálogos que, em casa, eram impossíveis. A amizade funcionava como território de transmissão de saberes sobre o corpo, o desejo e o risco. Outra fonte fundamental de aprendizado sobre si foi o acesso à internet. Ricardo conta: *"nessa época eu já tinha um acesso muito grande à internet. Eu era um dos poucos alunos da escola que tinha computador em casa com internet liberada"*.

Diante do silêncio familiar, ele cria uma estratégia própria: *"já que ninguém me fala, eu vou procurar aqui como funciona isso"*. A internet aparece, assim, como saída para o silenciamento. Esse privilégio material amplia o horizonte de possibilidades de compreensão de si, algo que a maioria das crianças dissidentes daquele período não teve. Mais uma vez, o acesso desigual a recursos interfere diretamente na produção de subjetividade. Ricardo situa, então, um outro deslocamento importante no contexto da cidade.

Entre 1995 e 2005, Jauru recebe muitos trabalhadores migrantes, sobretudo do Norte e do Nordeste, para atuar na construção das Pequenas Centrais Hidrelétricas. Ele recorda: *"em termos de amizade não mudou muito. Eu sempre fui mais fechado"*, mas reconhece que *"nessa época da usina tinha muita gente de fora de Jauru"*. A cidade vivia um momento de crescimento acelerado, com circulação constante de novos corpos. Esse novo cenário altera as

possibilidades de vivência da sexualidade. Ricardo relata: *"foi uma fase em que eu me permiti mais sexualmente"*. Ele afirma: *"eu não tinha problema em sair e ficar com alguém"*. No entanto, faz uma distinção importante: *"não foi uma fase que eu me permiti conhecer pessoas pra criar laços afetivos"*. A presença dos corpos migrantes amplia as oportunidades de encontros sexuais, mas não produz abertura para vínculos afetivos.

A sexualidade torna-se mais acessível; o afeto, não. Essa separação entre sexo e amor não aparece como escolha individual isolada, mas como efeito das condições sociais: relações transitórias, medo de exposição, ausência de futuro compartilhável. Essa lógica reaparece quando Ricardo menciona as casas de trabalho sexual que surgem nesse período. Ele afirma: *"eu não me relacionava, não tive contato com elas"*, e explica: *"o meio em que eu vivia não permitiria uma pessoa trans, por exemplo, na turma"*. As travestis não eram aceitas em lugar algum; existiam apenas como rumor, escândalo ou notícia de traição. A memória levanta uma questão importante: assim como as travestis, os corpos migrantes também eram, para Ricardo, corpos disponíveis para a sexualidade, mas não para a construção de laços afetivos?

Corpos que circulam, mas não pertencem; que podem ser desejados, mas não assumidos. Ricardo reconhece que o imigrante também era alvo de estigmatização. Ele conta: *"eu tinha receio de ter amizade com essas pessoas, porque o que os outros vão pensar?"*. E exemplifica: *"'ah, filho de fulano usa droga', então eu pensava: não posso ser amigo dele nunca"*. Nesse período, Ricardo mantinha *"duas turmas de amigos"*. O trabalhador migrante era associado ao estereótipo do "pobre nordestino", alguém com quem uma pessoa da classe social de Ricardo não deveria ser vista. O peso do status social atravessava suas escolhas de convivência, produzindo novas formas de contenção.

Ele descreve essa divisão com clareza: *"eu tinha os amigos que eu sentava na lanchonete, tomava cerveja; e tinha os amigos da balada, das festinhas"*. No entanto, mesmo nesses espaços, havia cálculo: *"eu só ia pra essas festinhas de madrugada, porque eu não queria ser visto com o pessoal da usina"*. Ricardo explicita: *"eu tinha essa questão de tentar manter o status social"*. Mesmo vivendo a sexualidade e a vida social, o privilégio de classe exigia clandestinidade. Para manter o status, era preciso não ser associado às vidas consideradas abjetas — ainda que ele próprio, enquanto homem gay, também ocupasse esse lugar na hierarquia moral.

Ao refletir sobre o impacto de morar sozinho, Ricardo imagina como teria sido sua vida sem essa liberdade. Ele diz: *"acho que tudo teria sido um problema"*. E dá um exemplo cotidiano: *"eu levantava cedo, ligava minhas divas pop e ouvia o dia inteiro"*. Se morasse com os pais, isso seria motivo de questionamento. Pequenos gestos de expressão tornavam-se

possíveis apenas porque ele vivia sozinho. Ele reforça: *"eu tive essa liberdade de ser quem eu quisesse dentro da minha casa"*. E reconhece: *"se eu tivesse essa convivência total com a família, eu acho que eu teria me fechado, tentado esconder"*. Ricardo imagina dois extremos: ou revelar tudo de uma vez, ou se esconder permanentemente. Morar sozinho permitiu um terceiro caminho: experimentar o desejo em um território protegido, ainda que privado. Ao longo dessas memórias, torna-se evidente que a ausência de representatividade não produziu apenas violência direta, mas também a impossibilidade de imaginar futuros afetivos. O amor, para Ricardo, não aparecia como algo a ser vivido, mas como algo a ser sonhado — e sofrido. A narrativa revela, assim, como a década de 1990 produziu infâncias dissidentes marcadas não apenas pelo medo, mas pela negação do horizonte do amor.

Ao final de nossa conversa, Ricardo retorna às amizades com as meninas, destacando o quanto essa rede foi fundamental para sua sustentação afetiva ao longo da infância e da adolescência. Ele afirma: "*as meninas foram fundamentais, porque eram meninas fora (...) tinha duas meninas específicas na minha adolescência"*. Ao falar de uma delas, diz: *"ela sempre foi tachada de tudo quanto é nome que você puder imaginar, por inúmeras questões"*.

Essa amiga, segundo Ricardo, foi uma das principais figuras de fortalecimento emocional. Ele a descreve como alguém *"com o pé no chão, muito centrada"*, que lhe dizia: *"se estão falando uma mentira, deixa que é mentira; se estão falando uma verdade, é uma verdade e você não pode fazer nada"*. Ao narrar essa relação, Ricardo enfatiza o duplo movimento vivido nessa amizade: acolhimento e, ao mesmo tempo, situar-se na realidade, sem negar a violência, mas sem deixar que ela definisse sua existência.

Uma segunda amiga aparece como outra referência central de apoio. Ricardo conta: *"eu tive esse apoio emocional das meninas que era surreal"*. Ele destaca que essas amigas também vinham de contextos familiares fora do padrão hegemônico: *"a mãe tinha ido pros Estados Unidos, o pai tinha falecido, não eram famílias muito convencionais"*. Essa condição compartilhada de marginalidade em relação ao modelo familiar dominante produziu identificação e fortaleceu os vínculos.

Ricardo relata que, logo após se assumir, essas amigas tiveram papel decisivo: "*elas me fortaleceram muito pra eu poder fazer o que eu quisesse"*. E acrescenta: "*se não tivesse elas, ia ser uma fase bem terrível pra mim"*. Quando ele se preocupava com a opinião alheia, eram elas que diziam: *"cara, vai, se joga. Você quer fazer? Faz. Ninguém paga suas contas"*. Ao mesmo tempo, orientavam: "*se seu pai e sua mãe questionarem, ouve com respeito, porque são seus pais"*.

Enquanto alguns amigos se afastaram após sua assunção, as amigas permaneceram como rede de apoio constante, tornando-se ponto de sustentação frente às violências vividas. Uma outra amiga, que morava fora e também era "tachada" negativamente, reforçava essa postura afirmativa ao dizer: "*amigo, vive sua vida, faz o que você quer fazer"*.

Ricardo reconhece que foram essas meninas — também atravessadas por violências estruturais — que o acolheram. Ele afirma: *"era difícil alguém se aproximar, e eu consegui suportar porque eu tinha essas meninas que eram minhas amigas"*. Elas compartilhavam experiências de discriminação, preconceito e violência, ainda que de naturezas distintas. A partir dessas experiências comuns, foi possível construir uma aliança sólida, um território afetivo de segurança onde a troca de vivências e sentimento era possível.

Em contraste, Ricardo reflete sobre como teria sido sua trajetória sem essa rede feminina. Ele diz: "*se fosse com os meninos, eu acho que nem existiria a possibilidade"*. E lembra que, quando se assumiu, *"os meninos não conversavam mais comigo"*. Pessoas próximas se afastaram, e a sexualidade passou a resumir sua identidade. Segundo ele, *"eles davam só aquele cumprimento bem seco"*. Ainda assim, Ricardo relata que isso não o afetou de forma devastadora, pois havia as meninas: *"a gente fechou num grupinho de meninas por muito tempo, porque eram as pessoas que me acolheram quando eu assumi"*.

Ele observa que até irmãos dessas meninas, que antes se relacionavam com ele, passaram a manter certa distância após sua assunção, *"igual meu irmão no começo"*. Há, segundo Ricardo, uma mudança clara de tratamento: o menino deixa de ser apenas um menino e passa a ser "o gay". Essa característica passa a resumir sua existência, demarcando a diferença que o constitui.

Ricardo relembra que, antes de se assumir, tinha uma relação muito próxima com o irmão, com quem conviveu mais do que com os pais. Após a assunção, contudo, é o irmão quem mais se distancia. Ele relata: *"meu irmão trocava de roupa na minha frente a vida toda; quando assumi que era gay, nunca mais trocou"*. E ironiza a reação: *"vou fazer o quê? Tarar você?"*.

Essa cena evidencia uma projeção recorrente. O menino gay passa a ocupar, no imaginário do homem heterossexual, o lugar do "perigo sexual". A lógica é perversa: assim como o homem heterossexual é socialmente construído como ameaça às mulheres, essa imagem é projetada sobre o homem gay, que passa a ser visto como ameaça aos próprios homens.

Ricardo sintetiza esse movimento ao afirmar: *"com meninos amigos não teria esse suporte"*. Ele reconhece que o apoio só foi possível porque veio das meninas: "elas estavam ali o tempo todo". Diante do silêncio dos pais, do afastamento do irmão e das reprimendas dos tios, eram essas amigas que diziam: *"cara, a gente tá aqui"*. A ausência de diálogo familiar e o

afastamento dos amigos homens foram compensados pela presença constante dessas meninas, que compartilharam dores e violências, produzindo um território de cuidado e resistência.

Ao falar dessas amizades, Ricardo enfatiza o quanto essas meninas fugiam ao padrão social hegemônico. Ele conta: *"eram meninas de famílias fora do padrão"*. E exemplifica: *"a mãe criou sete filhas sem o marido, de pais diferentes"*. Essas famílias também eram alvo de preconceito, ainda que de outra ordem. Segundo Ricardo, isso fazia com que elas tivessem menos preocupação com o julgamento alheio: *"elas vinham desse lugar de não dar importância pro que estão falando, porque isso é gente querendo te botar numa caixa"*.

Essas experiências compartilhadas de estigmatização produziam um mesmo efeito de enquadramento. Ainda que diferentes, os preconceitos operavam pela mesma lógica de "encaixotar" existências que desviavam do padrão cisheteronormativo.

Ricardo volta a comentar a dificuldade de construir amizades com meninos: *"acho que não teria acontecido com os meninos"*. Ele explica que muitos não tinham maturidade para sustentar a amizade sem que ela fosse sexualizada: *"eu não posso andar com ele porque vão falar que eu tô ficando com ele"*. Essa suspeita constante aparece como efeito da associação entre homossexualidade, promiscuidade e perigo.

Ricardo observa que essa lógica se mantém até hoje. Ele conta: *"até hoje, quando começo amizade com algum menino, já vira comentário de que é meu namorado"*. Independentemente da idade, a amizade entre um homem gay e um homem heterossexual é constantemente questionada, sexualizada e colocada sob suspeita.

Esse imaginário de suspeição e sexualização fez com que Ricardo criasse, ao longo do tempo, um verdadeiro ritual preparatório para tentar construir laços de amizade com outros meninos e homens heterossexuais. Ele relata: *"chegou uma época que as pessoas começavam a ficar minhas amigas e chamavam: 'bora tomar uma cerveja hoje sentado na lanchonete?'; eu falava: vamos. Mas eu vou te avisar uma coisa antes"*. Ao ser questionado, ele explicava: *"você vai ser tachado de gay, que é meu namorado. Existe todo um processo: as meninas não vão querer ficar com você, vai ter um beozão pra você conseguir ser meu amigo"*. Ricardo conta que, diante desse aviso, alguns respondiam: *"não cara, sou seu amigo de coração, vamos bora"*. E completa: *"eu tive meninos que, depois de um certo tempo, enfrentaram isso comigo"*.

Essa lembrança é importante porque mostra que, apesar do peso do estigma, foi possível construir vínculos afetivos entre homens gays e heterossexuais. Essas amizades não eram dadas; precisavam ser negociadas, explicadas e, muitas vezes, protegidas. Ainda assim, existiram. Transitando entre passado e presente, Ricardo traz duas cenas que atualizam sua

infância na vida adulta. A primeira ocorre quando ele presencia um pai agindo de maneira radicalmente diferente do esperado.

Ele descreve: *"o menino estava brincando com uma boneca sentado no sofá, e a boneca caiu no chão"*. Uma tia, que se sentia autorizada a intervir, diz à criança: *"não, isso é de menina, você não pode brincar"*. Ricardo conta que estava ao lado do menino quando isso aconteceu. Diante da cena, o pai da criança se levanta, pega a boneca do chão e a entrega ao filho, dizendo: *"pode brincar, meu filho"*. Ricardo relata a reação imediata: *"na hora que eu vi essa cena, eu juro, eu me arrepiei agora, e na hora eu chorei"*. Essa cena, incomum nas famílias ditas "tradicionais", provoca um deslocamento profundo. O pai rompe com a lógica cisheteronormativa que regula brinquedos, gêneros e desejos. Ao fazer isso, ele não apenas protege o filho naquele momento, mas inaugura uma possibilidade de existência acolhida. Ricardo reconhece o impacto dessa cena quando relata o que disse à esposa do homem: *"o que ele acabou de fazer, você não tem noção do quanto isso precisava acontecer em todas as famílias"*. Ele explica: *"se seu filho for uma criança gay, ele entendeu agora que ele tá acolhido pelo pai dele"*. E acrescenta: *"se ele for uma criança hétero, ele vai brincar de boneca por um tempo, talvez nunca mais olhar pra essa boneca, e a vida dele vai seguir, porque isso não mudou nada"*. A diferença está no efeito do gesto: para uma criança dissidente, o acolhimento abre a possibilidade da fala, do pertencimento e da confiança. Essa cena faz Ricardo voltar à própria infância e, ao mesmo tempo, vislumbrar algo que poderia — e deveria — ter acontecido em muitas famílias. É como se, no presente, ele pudesse testemunhar a reparação simbólica de uma ferida antiga, aquela da criança que não pôde brincar livremente sob o olhar protetor do pai.

A segunda cena envolve sua relação com o irmão. Ricardo conta: *"tenho um sobrinho que é autista, mais sossegado, mais molão"*. Em determinado momento, o irmão lhe pergunta: *"meu filho é gay?"*. Ricardo responde: *"tem alguma diferença?"*. O irmão então diz: *"não. Eu só não quero que, se um dia meu filho admitir pra mim que ele é gay, eu seja o que eu não fui pra você"*. E conclui: *"com você eu não fui um bom irmão; pro meu filho eu quero ser um bom pai"*. Essa fala marca uma transformação profunda. O mesmo irmão que, no passado, havia se afastado, agora expressa o desejo de não repetir a violência. Ricardo reconhece a dimensão desse deslocamento ao afirmar: *"isso pra mim é um salto gigantesco"*.

Ele lembra que viveu uma relação marcada pelo machismo e observa, no presente, uma mudança concreta: *"hoje eu vejo uma realidade de que ele quer que o filho dele se sinta acolhido pela família"*. Ricardo não especula os motivos dessa mudança; apenas a reconhece. Ele também observa que nem todas as famílias passaram por esse deslocamento. *"Vejo realidades onde os pais não aceitam o filho usar rosa"*, afirma. Ainda assim, ele reconhece que

vivenciar essa transformação de perto é um privilégio e uma possibilidade real de reposicionamento no diagrama de forças. Essas cenas finais da autohistória de Ricardo apontam para algo fundamental: embora a infância dissidente tenha sido atravessada por silêncios, medos e interdições, o presente mostra que deslocamentos são possíveis. Pais podem mudar, irmãos podem rever posições, amizades podem atravessar estigmas. O que se anuncia não é a negação da violência vivida, mas a abertura de outros territórios — povoados por acolhimento, afeto, proteção e amor. A autohistória de Ricardo se encerra, assim, não com uma resolução idealizada, mas com a afirmação de que a vida dissidente não está condenada a repetir o passado. Entre perdas e alianças, rupturas e reparações, emerge a possibilidade concreta de outros modos de existir — para ele e para as crianças que vêm depois.

6.2 WALTER, O MENINO DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS

Walter inicia nossa conversa falando de sua infância de maneira ampla, sem recorrer imediatamente a categorias de gênero ou sexualidade. Ele afirma: *"eu tive momentos muito tranquilos, e eu tive momentos que não foram muito legais. Eu sempre fui uma criança muito alegre, divertida, muito pra cima, sempre gostei muito de tudo que era legal brincar, não importava com brinquedos nem nada"*.

A forma como Walter descreve sua infância indica menos uma cronologia de acontecimentos e mais um estado de existência. Sua memória inicial não se organiza em torno de divisões binárias, mas em torno de uma potência vital orientada pelo prazer do brincar. O que aparece como central é a alegria, a disposição e o desejo de experimentar *"tudo o que era legal brincar"*, sem que os objetos fossem previamente generificados.

Nesse primeiro movimento narrativo, Walter não se detém nas normas de sexo/gênero que costumam estruturar as brincadeiras infantis. A infância aparece, aqui, como um tempo ainda não totalmente capturado pela cisheteronormatividade, no qual o desejo se orienta mais pela experiência do brincar do que por expectativas adultas. Trata-se de uma infância que não se define a partir de uma experimentação cisgênera, mas por um estado aberto de relação com o mundo que ainda não foi gendrado para Walter.

Esse modo de viver a infância se expressa de forma concreta quando Walter relata sua convivência com a prima: *"cresci com uma prima mulher, e eu brincava sempre com os brinquedos dela. Eu me atraía muito mais pelos brinquedos dela do que pelos brinquedos de meninos"*. Ele explica que, embora tivesse brinquedos em casa socialmente designados como

"de menino", *"era pra casa dela que eu ia"*. E detalha: *"eu brincava com os brinquedos dela, brincava de casinha, brincava de boneca, brincadeiras vistas pela sociedade como de menina, e eu nunca vi problema nisso"*.

Para Walter, brincar não era um ato político consciente, mas uma forma de diversão. *"Eu brincava porque gostava, era apenas uma maneira de me divertir"*. O contexto de crescer ao lado de uma prima menina aparece como elemento importante para essa experimentação lúdica não generificada. O brincar se organizava pelo afeto e pela proximidade, não pela norma.

Essa experiência inicial se dá em um território familiar que, segundo Walter, era relativamente pouco repressivo. Ele relata: *"na minha família sempre foi muito tranquilo. Minha mãe nunca me reprimiu assim, ela nunca se importou muito com relação aos brinquedos"*. E acrescenta: *"eu não me recordo de minha mãe me repreender por brincar com brinquedos de meninas"*.

Na memória de Walter, a figura que aparece com mais força é a da mãe. É a ela que se atribui o cuidado cotidiano e, ao mesmo tempo, a responsabilidade social por "dar conta" da criança. Essa centralidade materna não é casual: ela revela como os dispositivos da infância e da sexualidade operam articulados à família, depositando sobre a mulher a tarefa de cuidar e, simultaneamente, de garantir a reprodução da ordem cisheteronormativa. É também sobre a mãe que costuma recair a culpa quando a criança escapa da normatividade.

Essa dinâmica se torna visível quando Walter menciona a intervenção de terceiros. Ele conta: *"me recordo de outras pessoas falarem pra ela, e ela vinha até mim e falava alguma coisa"*. No entanto, completa: *"eu era muito pequeno e eu não importava com isso, porque pra mim eu estava apenas brincando e estava sendo eu mesmo"*.

A cena evidencia como o corpo da criança é observado e vigiado por múltiplos olhares. Uma terceira pessoa se sente autorizada a intervir, acionando a mãe, que, por sua vez, tenta regular a brincadeira. Curiosamente, Walter não se lembra do conteúdo da repreensão. Esse esquecimento não aparece como falha da memória, mas como indício de que a tentativa de contenção não produziu, naquele momento, um efeito significativo. O que importava para ele era brincar. A norma ainda não havia conseguido se inscrever de forma contundente em sua experiência.

Esse cenário se altera de maneira importante quando Walter passa a falar da escola. Diferentemente de Ricardo, ele situa esse espaço desde cedo como hostil. Ele afirma: *"na escola eu acho que eram os momentos piores, assim, que eu passei sendo uma criança LGBT"*. E explica: *"conforme os coleguinhas vão crescendo, os meninos brincam, eles zoam, e esses comentários eram chatos"*.

A escola aparece como um dos primeiros territórios institucionais de nomeação da diferença. É nesse espaço de socialização ampliada que a infância começa a ser regulada de forma mais explícita. Walter relata que foi ali que começou a se questionar: *"eu comecei a me questionar na escola. Quando os coleguinhas brincam, falam que a gente é menina, e aí você acaba se questionando"*.

Chama atenção o termo utilizado: "menina". Diferentemente de Ricardo, Walter não menciona xingamentos como "gay" ou "viado". A interpelação acontece pela feminização. Chamar um menino de "menina" opera como mecanismo de inferiorização, deslocando-o para os lugares socialmente atribuídos ao feminino. Essa feminização da dissidência antecipa uma leitura da homossexualidade como desvio de gênero, mais do que como orientação sexual propriamente dita.

Assim como Ricardo, Walter também recorre à internet no processo de entendimento de si. Ele relata sua descoberta com certo humor: *"na minha adolescência eu acessava muito esses chats de conversas virtuais"*. Conta que participava de chats gerais e que, com o tempo, passou a perceber algo diferente: *"eu comecei a me sentir mais confortável vendo as fotos que os homens mandavam"*. E acrescenta: *"eu me sentia mais à vontade conversando com um homem"*.

É nesse espaço virtual que Walter começa a se perguntar *"quem eu era, o que era ser gay"*. A descoberta não acontece de forma abrupta, mas por meio de interações progressivas. Primeiro, em grupos mistos; depois, em contatos que produziam conforto, identificação e atração. A internet, aqui, funciona como linha de fuga, permitindo experimentar o desejo fora do olhar normativo da escola e da igreja.

Esse processo, no entanto, se dá em um contexto fortemente religioso. Walter relata: *"ficou pior ainda por eu ser uma criança/adolescente evangélico"*. Ao reconhecer a atração por meninos, ele entra em crise: *"eu não me aceitava de maneira nenhuma. Eu não queria isso pra mim"*. E acrescenta: *"eu achei que talvez estivesse ficando louco"*.

Diferentemente da pedagogia do inferno relatada por Ricardo, em Walter o primeiro efeito do discurso religioso é a patologização. A atração pelo mesmo sexo é traduzida como desvio psíquico, como "loucura". O reconhecimento de si não traz alívio; ao contrário, inaugura um sofrimento profundo, marcado pela recusa e pela culpa. O desejo passa a ser vivido como algo que precisa ser combatido.

Esse conflito se intensifica na convivência com os meninos heterossexuais. Walter relata: *"meus amigos sempre se interessavam pelas meninas, e eu nunca me interessei muito pelos interesses que eles tinham"*. Ele lembra das conversas dos amigos: *"vamos sair hoje,*

vamos beijar tal pessoa". E afirma: *"eu não me sentia à vontade de fazer as coisas que eles faziam"*.

Nesse ponto, Walter já tem consciência de seus próprios desejos, mas vive em um contexto que não lhe oferece possibilidades legítimas de experimentação. Em uma sociedade cisheteronormativa, seus amigos podiam planejar encontros, flertes e "ficadas". Para Walter, essas experiências estavam interditadas — tanto porque não se interessava por meninas quanto por ser um menino gay no interior de Mato Grosso, onde, como já evidenciado na autohistória de Ricardo, as possibilidades afetivas e sexuais eram drasticamente reduzidas.

Walter revela, assim, uma infância que começa marcada pela potência do brincar e vai sendo progressivamente capturada pela norma. A passagem da casa para a escola e para a igreja inaugura o silenciamento, o questionamento de si e a patologização do desejo. Ainda assim, mesmo sob forte tutela adulta, Walter demonstra acionalidade ao buscar, na internet e nas próprias sensações, caminhos para compreender quem era.

Walter traz à cena um ponto central de sua trajetória: a diferença entre o processo de aceitar-se, e, o de assumir-se. Ao revisitar sua adolescência e juventude, ele afirma: *"eu fui um adolescente/jovem, porque eu me assumi muito tarde, né? Eu acabei me aceitando, não me assumindo, porque na minha visão o primeiro passo tem que ser você se aceitar primeiro"*.

Essa fala explicita algo fundamental: o reconhecimento da própria dissidência não é um movimento linear nem automático. Entre descobrir-se, aceitar-se, e, tornar-se publicamente visível há deslocamentos, recuos e negociações singulares. O que a narrativa de Walter evidencia é que a exigência social do "assumir-se" como prova de identidade ignora a complexidade subjetiva desse processo, sobretudo em contextos marcados por forte regulação moral e religiosa.

Ao retomar esse período, Walter fala também da experiência de permanecer no "armário" como forma de proteção. Ele relata: *"eu fui um adolescente/jovem muito chato e ruim, porque eu acabava fazendo aquilo que meus amigos faziam"*. E explica: *"eu acho que pra me esconder, pra que eles não descobrissem sobre mim, pra que minha família não descobrisse sobre mim"*. Nesse esforço de ocultamento, Walter diz que passou a adotar *"atitudes iguais às dessas pessoas"*.

Esse movimento revela um mecanismo recorrente nas infâncias e adolescências dissidentes: a reprodução de comportamentos homofóbicos como estratégia de sobrevivência. Para não ser identificado como diferente, Walter passa a imitar gestos, falas e posturas do grupo normativo. Trata-se de um processo que pode ser lido como aquilo que nomeamos de assinatura de um **"contrato com a cisheteronormatividade"**.

Nesse contrato implícito, as cláusulas são claras: para permanecer entre os "normais", **é preciso parecer com eles**; **para parecer com eles**, **é necessário negar** — e muitas vezes atacar — **aquilo que se é**. Walter descreve esse momento sem romantização. Ele reconhece o caráter violento dessa adaptação ao dizer: *"eu não me orgulho nem um pouco disso. Eu acho que não é legal, não é nenhum pouco bacana assim"*.

A assinatura desse contrato não produz pertencimento real. Ao contrário, gera uma ruptura contínua com o próprio desejo, produzindo culpa, contradição e sofrimento. Ainda assim, o armário aparece como brecha de sobrevivência, aberta pelo medo alimentado pela pedagogia do inferno: medo da condenação moral, da patologização, da loucura, do abandono familiar e religioso. Não se trata de uma escolha livre, mas de uma consequência imposta por um sistema que promete proteção em troca da negação de si.

O resgate das memórias de Walter permite tensionar o funcionamento do **armário como tecnologia de violência**, mas também como **estratégia provisória de existência**. O armário interdita a memória — aquilo que não pode ser dito não pode ser plenamente lembrado —, ao mesmo tempo em que mantém o corpo vivo em contextos hostis. Ele protege, mas cobra um preço alto: o apagamento parcial da própria experiência e a reprodução da norma que violenta.

Ao revisitar esse período no presente, Walter não apenas recorda o que viveu, mas produz sentido sobre aquilo que, à época, só podia ser suportado em silêncio. A autohistória torna-se, assim, espaço de elaboração do que não pôde ser narrado antes. O que emerge não é uma confissão tardia, mas a compreensão de que aceitar-se não é sinônimo de assumir-se, e que permanecer no armário pode ser, simultaneamente, uma forma de proteção e uma forma de violação. Ou seja, o armário opera na produção das infâncias dissidentes, não como simples esconderijo, mas como dispositivo que organiza comportamentos, regula afetos e molda a memória, deixando marcas que só se tornam legíveis no trabalho posterior de narrar-se.

Em um deslocamento temporal em direção à infância, Walter recorda como se sentia quando criança, oferecendo elementos importantes para pensar como se dão as primeiras experimentações da vida antes da captura normativa. Ele afirma: *"mas eu nunca tive também assim esse tipo de interesse enquanto criança. Eu era uma criança muito… às vezes eu acho que eu era muito aéreo, porque eu não tinha esse querer, esse gostar de alguém… não. Eu só era uma criança feliz e alegre, e que gostava de brincar"*. Essa fala permite pensar a infância não como um campo já organizado por desejos sexualizados ou identidades fixas, mas como estado de experimentação vital, no qual o que orienta a existência é o brincar, a curiosidade e a alegria. Sem essencializar a experiência infantil, a narrativa de Walter desenha uma paisagem

em que gênero e sexualidade ainda não operam como eixos estruturantes da subjetivação. O desejo não se organiza em torno de "gostar de alguém", mas de relacionar-se com o mundo por meio do lúdico.

É a partir dessa imagem que proponho pensar a infância, neste trabalho, em dois regimes analíticos distintos — **infância cisgênero** e **infância transgênero** — não como identidades, mas como **modos de experimentação**. A infância cisgênero seria aquela em que o brincar, os gestos e os desejos são rapidamente capturados pela coerência normativa entre sexo designado, gênero esperado e práticas permitidas. Já a infância transgênero, tal como emerge na narrativa de Walter, refere-se a uma infância que **transita**, **experimenta** e **desobedece simbolicamente** às fronteiras de gênero, sem que isso configure uma identidade trans. Essa infância transgênero aparece como **estado provisório, lúdico e imaginativo**, no qual a criança se autoriza a experimentar possibilidades que ainda não foram interditadas pela norma.

Walter reforça essa ideia ao narrar outra memória significativa: *"tinha brincadeiras de pôr roupas de meninas e querer calçar um salto alto, mas nunca quis ser menina. Sempre me vi menino"*. Aqui, a experiência não aponta para uma confusão identitária, mas para um **trânsito simbólico de fronteiras**. O brincar com roupas e saltos não é desejo de ser outra coisa, mas exercício imaginativo de possibilidades. Trata-se de uma infância transgênero justamente porque **transita**, **cruza**, **experimenta** — não porque fixa uma identidade.

Ao mesmo tempo, Walter reconhece que, naquele momento, uma ideia passou a povoar seu imaginário: *"olha, eu acho que talvez, se eu tivesse nascido menina, ia ser tudo mais fácil"*. Essa frase revela algo fundamental: o sofrimento não nasce da experimentação em si, mas da violência dirigida ao menino que escapa da norma. Ser menina aparece, na lógica infantil, como uma hipótese de proteção contra a dor de ser um menino gay. Nesse ponto, a infância transgênero não se configura como desejo identitário, mas como **estratégia imaginativa de não sofrer**.

A criança testa, no campo simbólico, saídas possíveis para a violência que começa a se anunciar. Ao revisitar essa memória no presente, Walter elabora esse movimento e afirma: *"hoje em dia eu tenho essa concepção de que era só algo meu querendo não sofrer com isso. Mas sempre me vi como menino mesmo"*. O entrelaçamento entre passado e presente permite compreender que essas experimentações não definem quem a criança é, mas como ela tenta existir em um mundo que progressivamente se torna hostil. A infância transgênero, nesse sentido, não é identidade, mas **condição de experimentação anterior à captura cisnormativa**.

Essa leitura tensiona diretamente a tendência adultocêntrica de interpretar brincadeiras infantis como prenúncio determinista de identidades futuras. A narrativa de Walter

mostra o oposto: a infância é um campo aberto, e é justamente o processo de normatização — escolar, familiar e religioso — que vai progressivamente converter essa abertura em vigilância, culpa e silenciamento. Ao pensar a infância a partir dessa chave — cisgênera ou transgênera como **regimes de experimentação** — desloca-se a pergunta "quem a criança é?" para "como a criança experimenta o mundo antes de ser fixada". Esse deslocamento é central para evitar a essencialização das infâncias dissidentes e para compreender que a violência não está na experimentação, mas na interrupção forçada dela.

A fanfarra, enquanto atividade artística e cultural ligada à música, não é, em si, uma prática gendrada nem reservada a determinadas identidades. Historicamente, fanfarras e bandas marciais — inclusive de matriz militar — são espaços atravessados por disciplina, técnica e rigor, mas não por uma marcação sexual ou de gênero específica. No entanto, no contexto escolar vivido por Walter, a fanfarra passa a ser socialmente significada como território da homossexualidade, espaço associado aos desvios e às dissidências.

Um elemento decisivo para essa ressignificação aparece na figura da professora responsável pela fanfarra. Apesar de rígida com regras, horários e ensaios — comportamento típico de instituições disciplinadoras —, Walter relata que essa professora não admitia nenhum tipo de preconceito. Ela era incisiva diante de situações de homofobia, racismo e classismo, procurando sustentar um território menos hostil, baseado no respeito mútuo e no amor pela música. Paradoxalmente, é justamente esse espaço de acolhimento que passa a ser adjetivado pela escola como "o mundo gay".

Ao falar das violências vivenciadas diretamente por ser uma criança LGBTI+, Walter descreve um efeito recorrente nas infâncias dissidentes: o silenciamento como resposta ao medo. Ele afirma: *"eu já tive vários assim. Já presenciei com outras pessoas também. Já fizeram comigo vários, e eu lembro que todas as vezes que acontecia algo assim, eu tentava me esconder mais. Eu tentava ficar calado. Eu não sabia me defender, eu não sabia revidar"*.

A violência LGBTIfóbica aparece aqui como micropolítica reativa, que não atua apenas pelo ataque direto, mas pela produção de retraimento do desejo. O corpo aprende que falar, responder ou existir visivelmente pode intensificar a violência. O efeito é o que se pode nomear como achatamento subjetivo: a experiência se reduz à dimensão do sujeito culpado e envergonhado, que internaliza a agressão e busca um "armário" cada vez mais profundo como forma de proteção.

Essa lógica se materializa de maneira contundente em uma memória específica narrada por Walter. Ele recorda uma roda de conversa entre crianças, em que se falava sobre o futuro: *"ah, quando eu crescer eu quero ter uma família… eu quero ter filhos"*. Nesse contexto,

uma amiga se volta para ele e diz: *"mas você nem gosta de mulher"*. Walter relata o impacto imediato: *"isso me pegou... eu fiquei calado. Eu não sabia o que responder"*.

A cena é reveladora. Em um momento em que crianças imaginam o futuro, a cisheteronormatividade já opera como dispositivo de interdição do desejo. A fala da amiga associa diretamente a possibilidade de família e filhos ao modelo normativo da família nuclear burguesa, cisheterossexual e cristã. O silêncio de Walter não é falta de argumento; é efeito de um contexto histórico em que não havia imagens possíveis de futuro para um menino gay.

Na década de 1990, não existiam referências de casais homossexuais vivendo abertamente, muito menos de famílias LGBTI+ com filhos. Diante disso, a pergunta implícita — "como um menino gay ousa sonhar com uma família?" — paralisa. A cisheteronormatividade não regula apenas o presente; ela confisca o futuro, retirando da criança a possibilidade de desejar.

Walter relata que presenciou violências homofóbicas dirigidas a outros meninos da fanfarra. Mesmo quando não era o alvo direto, essas cenas produziam efeitos profundos. Ele conta: "*na fanfarra também, por ter muitas pessoas LGBT, eles eram duramente criticados por ser quem eles eram mesmo*". E acrescenta: "*eu nunca cheguei a rebater ou falar algo por medo*". Medo de ser descoberto. Medo de que a violência se voltasse contra ele.

Esse medo, produzido pela pedagogia do inferno, atua como tecnologia de silenciamento. Walter se reconhece nos meninos agredidos, mas a empatia não se converte em ação. O custo de falar parece alto demais. O armário, aqui, não é escolha identitária, mas estratégia de sobrevivência, firmada para honrar o contrato tácito com a cisheteronormatividade.

Em outra memória, Walter explicita a intensidade desse medo. Ele afirma: "*me deixava muito triste, muito chateado com as situações que eu presenciava*". E completa*: "eu me colocava nessa situação: 'cara, eu não vou me assumir nunca. Eu não quero passar por esse tipo de situação. Não quero ser alvo de chacota'"*. A violência não precisa atingir diretamente para operar; basta ser vista para produzir retraimento e antecipação do sofrimento.

Quando questionado sobre onde esse medo se manifestava, Walter responde: "*sim. Eu tinha medo de que meus amigos não me aceitassem. Eu tinha medo da minha família não me aceitar*". O medo atravessa todos os territórios — escola, rua, família, igreja — configurando o que se pode compreender como LGBTIfobia estrutural cotidiana e ininterrupta.

Essa gestão do medo aparece de forma muito concreta nas práticas cotidianas de Walter ao acessar a internet. Ele relata: *"eu tomava muito cuidado pra minha família não perceber que eu entrava nesses sites"*. E descreve o ritual*: "apagava histórico, apagava*

cookies", embora não soubesse da existência dos arquivos temporários. Há aqui toda uma economia do segredo, uma organização minuciosa para continuar experimentando o desejo sem ser descoberto. Mesmo tendo acesso à internet — um privilégio —, Walter precisava negociar constantemente com o risco, já que o computador era compartilhado com a família.

A fanfarra funcionou simultaneamente como território de refúgio e como marca de desvio. Ao mesmo tempo em que oferecia acolhimento, comunidade e possibilidade de ser, era estigmatizada pela escola como "o mundo gay". A violência não se organiza apenas pela agressão direta, mas pela produção do medo, do silêncio e da impossibilidade de desejar um futuro.

A infância dissidente de Walter, assim, não é marcada apenas pela dor, mas por estratégias sofisticadas de sobrevivência, nas quais o silêncio, o armário e a retirada momentânea do desejo tornam-se formas possíveis — ainda que custosas — de continuar existindo.

Walter narra uma das experiências mais violentas vividas por pessoas LGBTI+ que ainda não se assumiram: a saída forçada do armário. Diferentemente do processo de assumir-se como decisão própria, aqui a revelação ocorre por exposição involuntária, sem diálogo, sem escuta e sem consentimento. Ele conta que tudo aconteceu por causa de um detalhe técnico que desconhecia: "*os arquivos temporários são armazenados em uma pasta, e tudo que é imagem que passa ali ele armazena a imagem pequena"*.

A descoberta ocorre quando sua irmã decide limpar o computador compartilhado da família. Walter relata: *"ela achou essa pasta de arquivos temporários, viu vários homens pelados, descobriu sobre mim e falou pra minha mãe"*. Nesse momento, sua intimidade deixa de ser privada e passa a ser assunto público. Não há conversa prévia, tentativa de compreensão ou cuidado. O armário é arrombado, e um holofote é direcionado à sua sexualidade dissidente.

Essa cena explicita que a saída forçada do armário não é um simples "revelar", mas uma violação da intimidade, uma exposição abrupta que retira do sujeito qualquer possibilidade de mediação. A pessoa deixa de controlar o tempo, o modo e o contexto de sua própria narrativa. O que estava protegido pelo silêncio passa a ser interpretado, julgado e punido.

Walter descreve a reação imediata da mãe: "*minha mãe me repreendeu nesse dia. Ela disse que não era certo*". Por ser uma mulher profundamente ligada à igreja, ele observa que "*ela falava como a igreja falava*". A fala materna atualiza o discurso religioso: "*eu não iria pro céu se continuasse com essa prática*". E acrescenta a promessa de correção: "*se eu me dedicasse mais na igreja, eu iria ser curado*". Esse momento condensa os principais eixos da pedagogia do inferno: a dissidência como erro contra a natureza divina; a ameaça da

condenação eterna; a sexualidade tratada como escolha e prática pecaminosa; e a promessa de cura mediante disciplina religiosa.

A nomeação da orientação sexual como "prática" não é neutra. Ela evoca sentidos precisos: algo que pode ser interrompido, revertido, corrigido. A homossexualidade é deslocada do campo da existência para o campo do comportamento, permitindo que a igreja — e a família — se coloquem como instâncias legítimas de correção.

Walter relata os efeitos subjetivos imediatos dessa violência: "*isso foi muito pesado*". Ele enfatiza o caráter inesperado da cena: *"eu nunca imaginei ter essa conversa com minha mãe, ainda mais numa situação dessa"*. O impacto é profundo: *"mexeu muito comigo"*. E então verbaliza algo extremo: *"eu queria morrer"*.

O desejo de morte aparece aqui não como dramatização, mas como efeito direto do agenciamento reativo da culpa e da vergonha. A pedagogia do inferno produz um colapso subjetivo: ao perceber que não cabe nas formas apresentadas como naturais e desejáveis, Walter volta a violência contra si. O desejo é retraído, a existência se torna insuportável, e o sujeito passa a desejar desaparecer.

Além da violência de ser arrancado do armário, Walter experimenta a violência do fundamentalismo religioso mediado pela figura materna. A mãe não aparece como vilã individual, mas como corpo que reproduz um discurso maior. O amor materno é atravessado pela doutrina, e a correção espiritual se sobrepõe ao cuidado.

Após algum tempo, Walter retorna a momentos anteriores à exposição, quando ainda conseguia passar "desapercebido". Ele explica que performava uma masculinidade cisheteronormativa para continuar escondido: "*até então eu passava desapercebido"*. Esse passar despercebido não é neutralidade; é trabalho contínuo de disfarce, vigilância e autocontrole.

Walter relata que houve, ao todo, três conversas com a mãe sobre o tema: a primeira no momento da exposição forçada; a segunda no início da juventude; e a terceira já na vida adulta, quando estava assumido publicamente. Ao falar da segunda conversa, ele descreve a cena: "*eu estava sentado sozinho na frente da minha casa, a gente conversando, e ela perguntou se eu havia largado essa prática*".

Mais uma vez, a mãe atualiza a pedagogia do inferno ao nomear sua sexualidade como prática. Essa insistência revela a tentativa contínua de reversão: largar o comportamento, mudar a escolha, abandonar o pecado, libertar-se do erro, ser curado. A conversa não se organiza em torno de quem Walter é, mas, do que ele deveria deixar de fazer.

Diante dessa interpelação, Walter toma uma posição ativa. Ele relata: "*como eu não tinha largado, óbvio que não, eu falei pra ela que sim*". Em seguida, descreve o gesto decisivo: "*eu cortei o assunto*". E conclui: *"a gente cortou ali, e depois disso nunca mais minha mãe falou sobre isso comigo*".

Nesse segundo momento, Walter não é apenas alvo da violência; ele age estrategicamente. Ao dizer o que a mãe queria ouvir, ele protege a si mesmo e impõe um limite claro. Não se trata de submissão, mas de sobrevivência. O corte da conversa delimita um território de silêncio negociado, no qual sua sexualidade deixa de ser tema permitido.

Aqui é possível evidenciar que o armário não é apenas um espaço de ocultamento, mas uma tecnologia relacional, constantemente reconfigurada. A saída forçada do armário produz trauma, mas também reorganiza estratégias. Walter aprende quando falar, quando calar e quando cortar. A infância e a juventude dissidentes aparecem, assim, não como passividade, mas como campo de decisões difíceis tomadas sob coerção.

Em determinado momento de nossa conversa, Walter passa a narrar algo que atravessa sua experiência e a de outros meninos dissidentes: o modo como adultos se sentem autorizados a "corrigir" corpos infantis. Frases como *"anda que nem homem", "isso não é coisa de menino", "vira homem"* aparecem como enunciados recorrentes, proferidos com naturalidade por figuras adultas investidas de autoridade moral.

Walter descreve o efeito imediato dessas interpelações sobre seu corpo: *"eu tentava manter a pose, entendeu, ao máximo, pra que eu não fosse chamado a atenção"*. Ele acrescenta: *"isso me constrangia muito"* e explica que esse tipo de advertência fazia com que ele *"tentasse ao máximo andar na linha, pra não ser chamado a atenção, pra não me sentir envergonhado"*.

O que se produz aqui é um estado permanente de alerta. O medo ronda o corpo da criança LGBTI+ de forma contínua. Há tensão, ansiedade, vigilância constante de gestos, falas e movimentos. A qualquer instante, o "véu" pode cair e expor aquilo que precisa permanecer oculto. A correção não atua apenas como repreensão pontual, mas como pedagogia corporal, ensinando a criança a se autocontrolar para evitar a vergonha pública.

Ao relembrar os lugares onde mais vivenciou a homofobia, Walter aponta com clareza para a escola e para a igreja. Ele afirma: *"as violências, a maioria das vezes, eram veladas. Era um cochicho, era uma risadinha, era uma brincadeira sem graça"*. E completa: *"fora da escola, foi na igreja mesmo, que é um lugar que eu passava muito tempo também"*.

Essas duas instituições — escola e igreja — socialmente legitimadas como responsáveis pelo cuidado das infâncias, aparecem como principais territórios de produção da violência homofóbica. Não se trata, na maioria das vezes, de agressões explícitas, mas de

microviolências contínuas, que operam pelo deboche, pela insinuação e pela ridicularização. A violência velada produz o mesmo efeito da violência direta: silenciar, constranger e conter o desejo.

Walter, contudo, também localiza a rua — o espaço da cidade — como território de forte incidência da violência. Ao ser provocado, ele lembra de uma situação específica: *"agora que você falou da rua, eu lembrei de uma situação"*. Ele conta que saiu para comer um lanche com dois amigos, sendo mais próximo de um deles. Ao se levantarem para pagar, um homem no caixa passa a fazer gestos homofóbicos. Walter relata que não percebeu no momento, mas seus amigos viram: *"depois que a gente saiu, eles falaram que o cara estava zoando, dizendo 'essa coca é fanta'"*.

Durante o pagamento, Walter percebe apenas um desconforto nos amigos. Ele diz que só soube do ocorrido depois. Diante da violência, os amigos se calaram. Não houve enfrentamento, nem intervenção. O silêncio dos amigos os torna cúmplices da violência, ainda que posteriormente tentem aliviar a própria culpa ao relatar o acontecido.

Quando questionado sobre como se sentiu ao saber do episódio, Walter responde: *"foi muito ruim"*. Ele afirma que reconhece o agressor até hoje: *"todas as vezes que eu vejo essa pessoa, eu lembro exclusivamente dessa situação"*. Em cidades pequenas, a violência não fica no passado. Ela é reatualizada a cada encontro, reinscrevendo-se no corpo e na memória.

Walter descreve sua indignação ao lembrar da cena: *"eu cheguei, sentei, pedi um lanche, comi, paguei e fui embora. Eu não desrespeitei ninguém"*. E conclui: *"eu só queria não ter que passar por isso"*. A violência homofóbica aparece aqui como gratuita e arbitrária, sustentada por um suposto direito do homem cisheterossexual de vigiar, ridicularizar e punir corpos dissidentes.

Esse direito se ancora na feminização do corpo gay. Da mesma forma que o patriarcado autoriza a violência contra corpos femininos, autoriza também a violência contra corpos dissidentes. Mesmo sem provocar, responder ou ocupar espaço de destaque, Walter se torna alvo. Sua frase — *"eu só queria não ter que passar por isso"* — não é pedido de privilégio, mas demanda mínima de existência sem violência.

Walter relata ainda situações em que amigos o defenderam, mesmo quando ele não estava presente. Ele conta: *"eu tive uma amiga que me defendeu muito"*. No entanto, ao refletir sobre essa defesa, ele percebe uma ambiguidade: *"eu acho que a defesa dela não era 'o que que tem ele ser gay', era mais 'não, ele não é gay'"*.

A defesa não afirmava sua identidade, mas a negava. Em vez de confrontar a homofobia, reafirmava a cisheteronormatividade como valor. O mesmo ocorre no episódio do

lanche: Walter afirma que o amigo *"não acreditava de maneira alguma que eu fosse gay"*. Ele o defendia justamente porque negava sua dissidência.

Essa dinâmica revela uma operação sofisticada da cisheteronormatividade: até mesmo o cuidado pode funcionar como mecanismo de apagamento. A defesa que protege nega. O apoio que silencia reafirma a norma. Walter é protegido não por ser quem é, mas por ser lido como aquilo que não é. A violência contra infâncias dissidentes não se dá apenas pelo ataque direto, mas também pela correção, pelo silêncio cúmplice e pela negação identitária travestida de proteção. A experiência de Walter mostra como o corpo aprende a se conter, a vigiar a si mesmo e a desejar apenas não ser visto.

A cisheteronormatividade opera, assim, como regime que autoriza a correção, naturaliza a violência e transforma até mesmo a defesa em instrumento de apagamento. Frente a isso, o pedido que emerge da narrativa de Walter permanece simples e radical: o direito de existir sem precisar se esconder para não ser violentado.

Diferentemente de Ricardo, Walter só se assume publicamente na vida adulta, aos 27 anos. Ao revisitar essa decisão, ele reflete que, para que tivesse sido defendido de forma afirmativa no passado, teria sido necessário estar mais "aberto" sobre sua sexualidade. Ele afirma: *"é algo que eu não era. Eu era totalmente fechado em relação à minha sexualidade, até com meus amigos"*.

A fala de Walter revela um paradoxo importante. Mesmo sem tratar sua sexualidade abertamente, ele poderia ter sido defendido sem que a norma fosse reiterada — no sentido de *"e qual o problema se ele for?"*. A defesa afirmativa não exige necessariamente exposição prévia, mas exige ruptura com a lógica cisheteronormativa. O contraste com a experiência de Ricardo, quando o irmão afirma que a sexualidade do sobrinho não mudaria nada, evidencia que o problema não é a dissidência em si, mas o regime moral que a cerca.

Ao ser convidado a refletir sobre o que o fazia ser tão fechado, Walter enumera os medos que estruturavam sua vida cotidiana. Ele diz: *"eu acho que tive muitos eventos. Tive medo dos meus amigos, porque meu amigo me defendia porque eu não era gay. E na minha cabeça ele gostava de mim porque eu não era gay"*. Em seguida, acrescenta: *"a minha família, eu acreditava que nunca me aceitaria. E na igreja, porque eu ia pro inferno"*.

A impossibilidade de aceitação aparece, assim, como certeza antecipada. Amigos, família e igreja compõem um mesmo campo de ameaça. No caso dos amigos, assumir-se significaria perder o vínculo, já que a defesa estava condicionada à negação da homossexualidade. No caso da família, o medo se articula diretamente ao fundamentalismo

religioso: sendo evangélicos neopentecostais, os valores familiares são os valores da igreja. Se, para a igreja, Walter estava condenado ao inferno, a rejeição familiar parecia inevitável.

Esse medo constante do abandono produz uma conduta de policiamento e restrição do corpo. Walter descreve esse processo com precisão: *"eu me policiava muito no jeito de andar, no jeito de opinar sobre algo"*. Ele fala do incômodo com a própria voz: *"eu odiava minha voz"*. E relata o esforço contínuo de adequação: *"eu tentava ao máximo engrossar a voz"*. O medo atravessava tudo: *"medo de andar, medo da roupa que ia usar"*. Nada podia ser extravagante; tudo precisava ser *"mais contido, mais normalizado, que todos os meninos também usassem"*.

O que se produz é um código de passabilidade, uma série de condições tácitas para pertencer e permanecer protegido. Estar com os outros exigia cumprir cláusulas silenciosas. Essas cláusulas fazem parte do **contrato com a cisheteronormatividade**, que promete proteção em troca da negação de si.

Nesse esforço de pertencer, mesmo sem ser, Walter reconhece que passou a reproduzir a homofobia. Ele afirma de forma dura: *"nesse momento eu penso que eu era uma criança escrota"*. E explica: *"eu tentava ser igual a eles pra andar com eles"*. Para isso, *"acabava me escondendo nessas atitudes homofóbicas"*. O objetivo era claro: *"pra que os olhares não viessem pra mim"*.

A cisheteronormatividade captura justamente aí: na promessa ilusória de que, ao deslocar a violência para outro corpo dissidente, estaremos a salvo. Trata-se de uma falácia estrutural. Tanto Walter quanto Ricardo relatam o quanto são afetados ao presenciar violências contra outros homens gays. A norma produz a ilusão da proteção individual para garantir sua própria reprodução.

Sendo o mais novo entre os três interlocutores, Walter apresenta um olhar distinto quando falamos sobre representatividade. Apesar de reconhecer a escassez de homens assumidamente gays na cidade, ele afirma: *"era realmente incomum"*. Ainda assim, demonstra curiosidade: *"eu queria saber de experiências quando eu sabia que alguém era abertamente gay"*.

Esse interesse surge, sobretudo, a partir da fanfarra. Walter relata: *"alguns amigos eram assumidamente gays ali na fanfarra, mas para a família deles não eram"*. Ele queria saber *"como era a experiência deles com a família"*. Havia um desejo de aprender com o outro, de compreender caminhos possíveis. Ao mesmo tempo, ele reconhece o vaivém desse processo: *"ao mesmo tempo que eu queria me aceitar, eu tinha um retrocesso"*. As micropolíticas ativas e reativas se alternam, produzindo negociações contínuas na subjetivação.

Como o processo de lembrar não é linear, Walter retorna novamente à infância, às brincadeiras com a prima. Ele recorda: *"eram sensacionais"*. E insiste: *"eu não via aquele brinquedo como brinquedo de menina, eu via apenas como um brinquedo"*. O que importava era *"estar ali com ela"*, partilhar o tempo, o afeto e o lúdico. A cumplicidade entre eles ultrapassava as normas de gênero impostas pelos adultos.

Mesmo em um contexto de brinquedos rigidamente gendrados, Walter se interessava pelos brinquedos da prima. Essa preferência não se explica apenas pelo objeto, mas pela relação. A prima aparece como parceira de brincadeira e de mundo. A infância, aqui, se organiza pela proximidade e pelo vínculo, não pela norma.

Walter diferencia claramente os territórios. Na rua, espaço público, brincavam de jogos socialmente legitimados: *"esconde-esconde, pega-pega, betes, bolinha de gude"*. Já dentro de casa, no espaço privado, as brincadeiras mudavam: *"a gente estava brincando de boneca o tempo inteiro"*. Ele lembra com entusiasmo: *"meu deus, como eu amava pular elástico"*.

Essa divisão revela a existência de territórios hostis e territórios de refúgio. A casa da prima funcionava como um espaço traçado por uma linha de fuga, onde Walter podia experimentar a infância de forma mais livre. É nesse espaço privado que se torna possível viver aquilo que, no público, precisa ser contido.

Nesse sentido, a casa da prima se constitui como território onde Walter pode experimentar o que nomeamos de infância transgênero — como estado de experimentação, livre das normas binárias de sexo e gênero. A infância aparece, mais uma vez, como campo de possibilidades, e não como prenúncio fixo de um destino.

Esse trecho da autohistória de Walter evidencia que o assumir-se tardio não é resultado de ausência de desejo ou de consciência, mas de um longo processo de medo, policiamento corporal, negociação com a norma e busca por refúgios possíveis. A infância retorna, aqui, não como passado superado, mas como memória viva que aponta para aquilo que poderia ter sido — e para aquilo que ainda pode ser reinventado.

Walter, assim como a maioria das crianças que nasceram e viveram em Jauru na década de 1990, cresceu em uma família profundamente atravessada pelo fundamentalismo cristão. Se Ricardo viveu a experiência do catolicismo, Walter foi criado no interior de uma igreja evangélica pentecostal, a Assembleia de Deus, espaço que ocupou lugar central em sua infância e adolescência.[45]

[45] O censo mais antigo que consta a religião como variável é o do ano 2000. Nele é apontado que: da população residente total 10.330 habitantes, o total de cristãos é de 9.377 pessoas (soma de Católicos e Evangélicos). Sendo

Ao falar de sua participação nas atividades litúrgicas, Walter menciona um primeiro desejo que chama atenção: o interesse pela regência dos corais. Ele afirma: *"eu acho que a regência é algo que acontece apenas por mulheres. Estou falando da igreja Assembleia de Deus, porque foi onde eu cresci"*. E completa: *"eu, óbvio, era interessado pela regência. Queria reger, e isso era visto como 'ele quer reger, é coisa de menina'"*.

Walter não se estende nesse relato, mas a cena é reveladora. A regência, enquanto prática musical, não é inerentemente gendrada. No entanto, no contexto específico da igreja, ela é socialmente atribuída ao feminino. O desejo de Walter de ocupar esse lugar é imediatamente lido como desvio, acionando a lógica binária de gênero que organiza a liturgia.

Outra prática constante em sua trajetória religiosa foi o canto. Walter relata: *"eu sempre cantei na igreja"*. Ele destaca que gostava especialmente de ouvir e cantar músicas interpretadas por mulheres: *"eu sempre gostei mais de ouvir músicas cantadas por mulheres, e eu sempre cantava na igreja músicas que eram cantadas por mulheres"*.

Nesse contexto, as músicas eram executadas em playback, mantendo o tom original das cantoras. À medida que Walter crescia e sua voz entrava em mudança, essa escolha começou a produzir estranhamento. Ele conta que o pastor interveio: *"o pastor uma vez me recomendou não cantar mais músicas de mulheres, para eu escutar músicas que homens cantavam"*.

A recomendação não se refere à técnica vocal, mas à coerência de gênero. O pastor atua como agente da cisheteronormatividade, tentando alinhar voz, repertório e gênero. No entanto, Walter relata um gesto de resistência: *"eu não parei. Eu continuei cantando aquilo que eu queria cantar"*.

Esse gesto, aparentemente simples, revela um agenciamento ativo do desejo. Mesmo inserido em um espaço altamente regulado, Walter escolhe continuar fazendo o que lhe fazia sentido. Trata-se de uma resistência cotidiana, não espetacular, mas significativa: afirmar-se pela música, mesmo sob vigilância.

Walter percebe claramente a intenção do pastor. Ele afirma: *"eu acho que ele quis dizer que eu estava cantando música de mulher, e aquelas músicas só meninas cantavam. Eu senti isso dele"*. O corpo de Walter capta o afeto da interdição e, a partir desse corte, escolhe resistir. Ele encontra sustentação, sobretudo, na relação com a mãe, que gostava de vê-lo

---

que, 7.728 pessoas se denominam pertencentes à igreja Católica Apostólica Romana; e 1.649 pessoas pertencentes a denominações evangélicas, tanto as missionárias (Batista, Presbiteriana, Adventista) quanto às Pentecostais (cerca de 07 denominações, sendo as mais famosas a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus). Já o censo de 2010 aponta que de 8.873 habitantes totais, 8.077 pessoas se declararam cristãs, sendo que 5.922 pessoas se denominam pertencentes à igreja Católica Apostólica Romana; e 2.155 pessoas pertencentes a denominações evangélicas (no mesmo contexto anterior). Fonte: https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2022/amostra-nupcialidade-e-familia

participando da igreja. Walter conta: *"minha mãe gostava muito de me ver naquele lugar"*. E acrescenta que esse incentivo materno foi importante para que ele não desistisse.

Há aqui uma negociação complexa. A igreja é, ao mesmo tempo, território de dor — pela pedagogia do inferno — e de permanência — pela música, pelo pertencimento e pelo desejo da mãe de vê-lo "no caminho de Deus". Walter afirma que a mãe nunca o repreendeu diretamente por cantar músicas "de mulher". O que importava, para ela, era que ele estivesse na igreja, praticando o que era entendido como "santo". O gênero do repertório torna-se secundário diante da esperança de correção futura.

Com o tempo, Walter passa a elaborar tecnicamente essa experiência. Ele relata que deixou de cantar algumas músicas femininas quando percebeu os limites vocais: *"parei quando entendi que talvez eu não alcançasse aqueles tons"*. Mais tarde, ao estudar música na própria igreja, compreende que o problema não era o gênero da música, mas o tom: *"na igreja assembleia, você pode escolher o tom"*.

Esse aprendizado permite que Walter transite entre repertórios. Ele passa a cantar músicas de homens quando o tom se adequava à sua voz, mas também continuava cantando músicas de mulheres quando havia banda ou possibilidade de adaptação. O que antes era interditado moralmente passa a ser reorganizado tecnicamente. Ao tornar-se experiente sobre sua voz, Walter amplia sua margem de escolha.

Apesar de ter sido arrancado do armário na adolescência, Walter continua vivendo escondido por muitos anos. A mudança decisiva ocorre quando ele se muda para Cuiabá, para cursar a graduação. Ele afirma: *"eu nunca tinha visto dois homens se beijarem em Jauru. Fui ver em Cuiabá"*. E completa: *"eu nunca tinha beijado na boca em Jauru"*.

Diferentemente de Ricardo, Walter não inicia sua vida afetiva e sexual em Jauru. Para ele, isso era impensável. O deslocamento geográfico produz também um deslocamento existencial. É fora do interior que Walter começa a se aceitar. Ele afirma: *"eu vi que isso não ia mudar. Eu não ia deixar de ser quem eu sou"*.

Nesse processo, Walter também produz uma linha de fuga fundamental: descristianiza Deus. Ele afirma que passou a acreditar que *"Deus não me excluiria por ser assim, ele me incluiria mais talvez"*. Ao deslocar a imagem de Deus da condenação para o acolhimento, Walter rompe com a pedagogia do inferno e passa a operar sob uma pedagogia do amor. Essa transformação é central: ela permite que ele se aceite sem precisar abandonar a fé.

Walter relata um período de afastamento da igreja, seguido de um retorno em novas condições. Ele afirma: *"voltei com o pensamento de que eu sou gay"*. E acrescenta: *"se um dia*

eu quiser me relacionar com alguém, eu vou me relacionar e está tudo bem". A fé deixa de ser território de terror e passa a ser espaço possível de existência.

Ainda frequentando a igreja, Walter conhece seu companheiro, com quem está casado até hoje. Ao decidir assumir a relação para a família, revive o medo da infância, marcado pelo episódio com a irmã. Ele relata que decidiu que, se não conseguisse conversar, sairia de casa. Ao comunicar isso à mãe, se surpreende com a resposta. Ele conta a cena com cuidado: *"ela puxou a cadeira, colocou perto da porta pra ver se meu pai vinha"*. E então disse: *"eu te aceito do jeito que você é. Eu aceito seu relacionamento. Suas irmãs também aceitam. A nossa família te apoia"*.

Essa cena não apaga as violências anteriores, mas produz um deslocamento importante. As memórias de Walter com a mãe são traumáticas, mas também atravessadas por transformações. O que antes era condenação torna-se aceitação possível. Não como narrativa linear de superação, mas como rearranjo no diagrama de forças, onde novas formas de existir passam a caber. Isto é, mesmo em contextos profundamente regulados pela cisheteronormatividade religiosa, há fissuras, resistências e reinvenções. A música, a fé e a mobilidade produzem linhas de fuga que não eliminam a dor, mas permitem que o desejo continue vivo — agora com mais espaço para existir.

O medo vivido na infância não desaparece imediatamente com a passagem do tempo. Ele continua percorrendo o corpo adulto de Walter, reaparecendo como antecipação da rejeição, da culpa e do abandono. Ainda assim, ao se deparar com a resposta de sua mãe diante da revelação de seu relacionamento, algo se desloca de maneira profunda. Ele afirma: *"aquilo pra mim foi um divisor de águas. Eu não esperava essa atitude da minha mãe nunca na minha vida. Por minha mãe ser uma pessoa evangélica, eu não esperava jamais ela falar todas aquelas coisas pra mim"*.

Nesse momento da conversa, Walter se emociona e precisamos interromper brevemente. A emoção não aparece como fragilidade, mas como marca da intensidade do acontecimento. Ao retomar, ele afirma: *"aquilo foi sensacional"*. E completa: *"a partir daquele dia eu me tornei uma outra pessoa. Eu vivi melhor, eu dormi melhor, eu me tornei uma pessoa melhor"*.

A cena marca uma travessia importante. Walter e sua mãe atravessam juntos a fronteira do preconceito, do fundamentalismo religioso e da cisheteronormatividade para produzir um território afetivo seguro. Não se trata de apagar as violências anteriores — elas permanecem inscritas na memória —, mas de criar outra possibilidade de relação, na qual o amor não está condicionado à correção ou à cura.

Ao final de sua narrativa, Walter formula algo central para compreender não apenas sua trajetória, mas a de muitas infâncias dissidentes que conseguem chegar à vida adulta. Ele afirma: *"a partir do momento que eu me aceitei e decidi que eu viveria a minha vida, e não viveria mais pros outros"*. Essa decisão não se dá sem risco. Ele reconhece que estava disposto a viver sua vida *"independente se eles me aceitassem ou não"*.

Há aqui uma inflexão ética profunda: viver deixa de ser um exercício de adequação às expectativas alheias e passa a ser um compromisso consigo. Walter não decide viver porque foi aceito; ele é aceito porque decide viver. A aceitação familiar, nesse sentido, aparece como privilégio — algo que não é garantido para todas as pessoas LGBTI+ — e não como condição prévia da dignidade.

Walter finaliza dizendo: *"é maravilhoso porque a gente tem um convívio excelente. Mas eu estava disposto a viver aquele momento. Eu viveria a minha vida. Eu não pensaria mais em viver pra outra pessoa"*. A fala não expressa ruptura com a família ou com a fé, mas reposicionamento. O centro da vida deixa de ser o medo produzido pela pedagogia do inferno e herdado da infância e passa a ser a experiência vivida no presente.

Quando a vida deixa de ser vivida para os outros, e quando existe — ainda que de forma rara — o acolhimento familiar, o medo e a insegurança que marcaram a infância não desaparecem completamente, mas se transformam em experiência, em repertório para existir. O que antes era silêncio e retraimento passa a ser possibilidade de escolha.

Walter não narra uma superação idealizada, mas uma mudança de eixo: do viver condicionado à norma para o viver orientado pelo desejo. É nesse deslocamento que a infância dissidente — marcada pelo medo, pelo armário e pela experimentação interrompida — encontra, na vida adulta, a chance de continuar experimentando, agora com mais fôlego, mais nome e mais chão.

6.3 HUGO, O MENINO QUE ESCREVE A TESE

Este talvez seja o trecho mais difícil de atravessar nesta tese cartográfica, *mestiza* e autobiográfica. Após os encontros com Walter e Ricardo, ao realizar as transcrições das entrevistas, fui tomado por um choque profundo: como assim eles tiveram uma infância feliz? Como era possível que, mesmo atravessados pela LGBTIfobia, eles narrassem momentos de alegria, acolhimento, vínculos solidários e experimentações de potência vital?

Eu esperava encontrar nas histórias deles ressonâncias diretas com a minha própria trajetória. No entanto, ao perceber que ambas as narrativas eram radicalmente diferentes da

minha — marcada pela presença recorrente de violações graves de direitos humanos fundamentais — fui tomado por um movimento de retração. Decidi, naquele momento, que não traria minha história para a tese. Não queria colocar em cena uma narrativa "digna de pena". Como sustentar, na mesma paisagem, uma infância atravessada por horrores e outras que, apesar da violência estrutural, conseguiram experimentar momentos de dignidade, pertencimento e afeto?

Passei dias em análise com a mesma pergunta insistente: por que me choquei tanto ao encontrar infâncias dissidentes com o mínimo de dignidade que eu não tive? Entre linhas duras e linhas de fuga, negociando com um lastro subjetivo que insistia em me convocar à cena, busquei razões para não fugir do encontro silenciando minha própria história.

Esse motivo emerge no meio do caos. Foi durante minha internação psiquiátrica, em março deste ano, que compreendi que eu precisava falar.

Na clínica, ouvi histórias de infâncias narradas por homens adultos que, apesar de se identificarem como cisheterossexuais, haviam vivido as mesmas violações físicas, psicológicas e sexuais que eu. Em corpos e trajetórias radicalmente diferentes, vi minha história ressoar. Ali compreendi que minha experiência, longe de ser um desvio individual ou uma exceção trágica, constituía um registro histórico que precisava ser contado.

Foi nesse encontro com pessoas tão distintas de mim que consegui atravessar a inveja, o medo e, sobretudo, a vergonha de narrar minha própria trajetória. Entendi que toda criança é potencialmente vulnerável à violência, ainda que seja fundamental reconhecer que crianças dissidentes estão expostas a mais fatores de risco, mais silenciamentos e mais dispositivos de controle por escaparem da norma.

O contato direto com múltiplas histórias de violência sexual na infância foi decisivo para desmontar uma das ideologias mais perversas que atravessam o imaginário social: aquela que estabelece uma relação causal entre abuso sexual e orientação sexual dissidente. Ao conviver, por vinte e oito dias, com homens cisheterossexuais, bissexuais e homossexuais, tornou-se evidente que as experiências de violência sexual atravessam todo o espectro das sexualidades. A dissidência não é produto do abuso; o abuso é um fenômeno estrutural que se distribui de maneira desigual, mas não seletiva.

Esse atravessamento ético e clínico me permitiu compreender que minha história não entra nesta tese para competir com as narrativas de Walter e Ricardo, nem para hierarquizar dores. Ela entra porque produz conhecimento. Ela é dado, é marca, é memória que insiste. Contá-la torna-se, então, um gesto político de compromisso com a produção de modos mais seguros de existência para as infâncias, em especial para as infâncias dissidentes.

Assim, a autohistória de Hugo não aparece como relato autobiográfico isolado, mas como efeito do encontro. É a partir do choque com infâncias que puderam experimentar dignidade, e do reconhecimento de infâncias atravessadas por violações profundas, que esta tese se reorganiza. Não para falar **sobre** a infância dissidente, mas para falar **desde** ela — incluindo aquelas histórias que, por muito tempo, foram mantidas fora do campo do dizível.

-

Gostaria de iniciar minha autohistória demarcando uma divisão muito clara na minha infância, que se organiza em dois momentos radicalmente distintos. O primeiro corresponde ao período em que meu pai e minha mãe moravam juntos e eu convivia intensamente com a família paterna. Desse tempo, não guardo memórias de violência, repressão ou medo. Ao contrário, lembro-me de uma infância atravessada por cuidado, afeto e incentivo à experimentação do mundo.

Nesse primeiro momento, vivi muito próximo de uma prima adolescente, que cuidava de mim enquanto meus pais trabalhavam. Eu era uma criança profundamente amparada. A família do meu pai morava em um sítio localizado dentro da cidade, e muitas das minhas lembranças mais antigas estão ligadas a esse território. Recordo-me da minha prima me levando ao pomar, de comer seriguelas e mexericas diretamente do pé, do gosto das frutas ainda vivas na boca. Havia um riacho que cortava o sítio, e passávamos longas tardes ali. A relação que estabeleci com essa prima era tão profunda que, ao revisitar essas memórias, frequentemente a percebo como uma espécie de segunda mãe**.**

Essa experiência inicial pode ser compreendida como uma infância ainda não capturada pela norma, na qual o cuidado, a presença e o território produziam segurança. Eu era incentivado a explorar, a circular, a existir com curiosidade. Nesse período, não reconheço marcas de cerceamento do brincar, nem de vigilância sobre meu corpo ou meus gestos.

Esse cenário começa a se modificar quando minha prima engravida na adolescência. Eu devia ter cerca de três anos de idade. Com o avanço da gestação, ela já não podia mais cuidar de mim como antes. Embora tenha permanecido morando com minha família durante esse período, ali se inaugura um primeiro corte afetivo. Pela primeira vez, experimentei a perda de uma presença central. Lembro-me de sentir raiva, uma sensação confusa de abandono. Nesse momento, passei a ser cuidado por babás remuneradas.

Minha primeira babá, Cleusa — a quem eu chamava de Clêu — conseguiu, em alguma medida, suturar esse corte. Estabelecemos um vínculo forte, marcado por cuidado e atenção. A presença dela amenizou a perda da relação cotidiana com minha prima, permitindo que eu continuasse existindo em um regime de cuidado.

Minha mãe sempre trabalhou em regime de 40 horas semanais no Estado, e meu pai atuava no comércio. Por conta disso, o convívio com minha mãe era restrito aos horários noturnos e aos finais de semana. Grande parte do meu tempo era dividido entre os cuidados das babás e a presença do meu pai no comércio. Ainda assim, até esse ponto, não identifico memórias traumáticas. Não me recordo de ser repreendido por brincadeiras, nem de ser nomeado a partir de categorias de gênero ou sexualidade. Eu era uma criança agitada, curiosa, que se cansava rápido das brincadeiras e gostava de circular entre os adultos, ouvindo e perguntando sobre todo tipo de coisas.

Essa primeira infância sofre uma ruptura decisiva quando meu pai decide ir para os Estados Unidos em busca do chamado "sonho americano". Em 1993, ele parte e permanece fora do país por aproximadamente 16 anos. Eu havia nascido em 1989. Embora tenha retornado algumas vezes nesse período, minha memória afetiva com ele é quase inexistente. As poucas lembranças que guardo envolvem episódios de agressividade, como uma situação em que fui agredido durante uma visita à família paterna em Minas Gerais, quando eu tinha entre seis e sete anos de idade.

Não construí uma relação paterna afetiva. Meu pai passa a simbolizar, sobretudo, a provisão financeira — aquele que garante condições materiais para mim, meu irmão e minha mãe. A função paterna se reduz ao sustento, sem presença cotidiana, sem mediação afetiva.

A partir da partida do meu pai, inicia-se o segundo momento da minha infância, aquele que configura toda a minha experiência enquanto criança. Minha mãe, agora, além de trabalhar fora em tempo integral, torna-se mãe solo de duas crianças. É nesse contexto que me vejo, pouco a pouco, sequestrado pela família materna. Não consigo precisar quando isso ocorreu, nem como se deu exatamente esse deslocamento, mas minhas memórias infantis passam a não registrar mais o convívio com a família do meu pai, que antes era intenso e cotidiano.

Mesmo morando na mesma cidade, o contato com a família paterna torna-se quase inexistente. Visitar a irmã do meu pai passa a ser algo clandestino. Lembro-me de sair escondido e simplesmente aparecer na casa dela. Essas visitas, embora raras, foram fundamentais para minha sobrevivência emocional, funcionando como pequenos respiros em meio ao isolamento afetivo.

Posso afirmar que fui uma criança criada por babás. Após a saída da Clêu — que se casou e mudou para a zona rural — tive uma outra babá, responsável pelo primeiro trauma que consigo nomear. Essa mulher me agredia fisicamente de forma recorrente. Eu era uma criança

agitada, havia perdido a presença do pai, convivia pouco com a mãe, e, para que ela pudesse realizar seus afazeres, a violência física tornava-se o método de contenção.

Relatei essas agressões à minha mãe, mas não fui acreditado. Na presença de outros adultos, essa babá se mostrava carinhosa, atenciosa e solícita. Eu, por outro lado, era visto como uma criança "difícil", que rondava os adultos e dizia verdades inconvenientes. Minhas denúncias eram prontamente desqualificadas, e eu era colocado no lugar da mentira. Nesse embate, perdi.

Essa situação só se altera quando, por acaso, minha madrinha chega mais cedo do trabalho. Ela morava na casa ao lado e ouviu meus gritos. Ao entrar, presenciou a agressão. Foi apenas nesse momento, após meses de violência cotidiana, que pude ser ouvido. Não sei por quanto tempo mais teria permanecido nesse ciclo se minha madrinha não tivesse chegado naquele instante.

Esse trecho da minha autohistória marca o início da interrupção violenta da infância enquanto estado de experimentação. A partir daí, o cuidado passa a ser atravessado pelo medo, o território deixa de ser seguro e o corpo aprende que falar pode não ser suficiente para ser protegido. Essa experiência não aparece aqui como exceção trágica, mas como ponto de inflexão que organiza toda a minha relação posterior com o mundo, com os adultos e com a própria ideia de infância.

Durante um longo período, minha família materna era composta por treze netos. Eu era o caçula. As reuniões de fim de ano, quando parentes de outras regiões vinham visitar, eram cenários recorrentes de exclusão. Eu sempre estive à margem. As meninas não queriam brincar com um menino, e os meninos não queriam brincar com uma "mulherzinha". Não havia espaço possível para mim. Desde cedo, meu corpo era lido como excesso, desvio, erro. Meu primeiro contato com aquilo que viria a ser nomeado como minha identidade sexual aconteceu no interior da família materna. Meus primos me chamavam constantemente de "viadinho", "mulherzinha" e "gay". Essas nomeações não surgiam como diagnóstico tardio, mas como violência fundante, que antecede qualquer possibilidade de reconhecimento de si. A homofobia não aparece como resposta ao que eu era, mas como condição de produção do que eu viria a entender sobre mim.

Eu era uma criança performática, carismática, caricata. Exatamente no período em que meu pai se muda para o exterior, passo a conviver quase exclusivamente com essa família. Coincidentemente — ou não —, vivíamos o auge da telenovela Quatro por Quatro. Era um fenômeno nacional. Toda a família assistia. Na novela, havia uma personagem icônica, interpretada por Letícia Spiller: Babalú. Uma mulher sensual, debochada, expansiva, caricata. Rebolava, falava alto, ocupava o espaço com o corpo. Meus primos e primas, muitas vezes na

presença de adultos, começaram a me pedir para imitá-la. Eu repetia falas, gestos, o jeito de andar. Na minha cabeça infantil, aquilo era reconhecimento. Eu estava sendo visto por algo que parecia divertido.

Esse jogo muda de estatuto quando a performance passa a ser usada para me fixar como desvio. O pedido vira escárnio. O nome vira arma. Meus primos passam a me chamar de "babagay". O que era brincadeira se converte em homofobia recreativa, e, logo depois, em homofobia psicológica sistemática. Aquilo que me era solicitado — e que eu fazia com alegria — torna-se o sustentáculo da violência. Eu negava ser gay com a mesma intensidade com que eles me nomeavam assim. Eu não queria ser gay. Eu ouvia constantemente adultos da família afirmarem: *"prefiro ter um filho bandido do que um filho gay"*.

Essa frase não era exceção. Era pedagogia. Passei então a vigiar obsessivamente meu corpo: o jeito de andar, de falar, de sentar-se, de pegar um copo, de passar um utensílio à mesa. Tudo precisava ser controlado. Eu vivia em estado permanente de alerta. O medo não era abstrato. Era corporal. É nesse contexto que ocorre uma das cenas mais violentas da minha infância.

Na tentativa de me forçar a aceitar aquilo que eu negava, um dos meus primos diz: "*para de mentir. Você é viado mesmo. Enquanto você dorme, a gente enfia o dedo em você e você reage. Não adianta falar que não é*." Meu mundo desmorona. Não pelo que é dito, mas pelo modo como é dito: como verdade inquestionável, como prova definitiva, como sentença. Eu tinha cinco anos. Eles tinham entre oito e nove. A violência aqui opera em múltiplos níveis. Primeiro, a nomeação sexualizada. Depois, a ameaça de verdade incontestável. Em seguida, o silenciamento. Eu era informado de que sofria abuso sexual, mas tudo o que eu conseguia pensar era: "*eu não quero que isso seja verdade, porque isso significaria que eu sou gay*".

A homofobia era tão estruturante que o abuso se tornava secundário diante do medo de identidade. Eu negava. Dizia que era mentira. Não porque não tivesse acontecido, mas porque não havia linguagem, nem proteção, nem possibilidade de escuta. A violência sexual vinha acompanhada da violência moral, da humilhação, da ameaça de identidade abjeta.

Após o episódio da babá que me agredia fisicamente, passei a ficar mais tempo na casa dos meus avós maternos. Eu e meu irmão nos tornamos crianças cuidadoras. Minha mãe nos fazia dormir lá para fazer companhia aos meus avós enquanto uma tia, que morava com eles, saía à noite. Até os dez anos, dormíamos juntos. Depois que meu irmão se mudou para a capital, permaneci sozinho até os treze. Eu dormia em um colchão no chão, entre duas camas: a do meu avô e a da minha tia. Era nesse contexto que meus primos me confrontavam, insistindo na narrativa do abuso. Diante da minha negativa constante, eles elaboram um plano para

“provar” o que diziam — de um modo que, segundo eles, tornaria impossível qualquer contestação. Essa é a paisagem da minha infância interrompida. Não como exceção trágica, mas como efeito de uma rede de violências normalizadas, sustentadas pela família, pela moralidade e pelo silêncio adulto. O que estava em jogo não era apenas o abuso físico, mas a fabricação da vergonha, do medo e da impossibilidade de falar. Narrar aqui as violências é a busca pela responsabilização política, não como imagem de choque. Porque quando a infância dissidente é atravessada por esse nível de violência, não se trata de desvio individual, mas de projeto social de silenciamento, operado pela cisheteronormatividade, própria da modernidade/colonialidade.

Certo dia, lembro de quatro primos mais velhos do que eu — mais novos que os outros — sentados em uma das salas conversando quando passei por eles. Um deles gritou “olha aí o babagay” e, em seguida, todos riram. Eu senti uma raiva incontrolável. Respondi com xingamentos, confrontei-os e afirmei que eu não era gay. Eu queria, desesperadamente, interromper aquela nomeação que me perseguia e me fixava como desvio.

Foi então que um dos meus primos deslocou o riso para o terreno da ameaça. Ele afirmou que eu era gay e que havia uma “prova” definitiva. O que ele descreveu, naquele instante, não era uma prova de identidade: era uma narrativa de abuso sexual cometido contra mim enquanto eu dormia — e a violência era mobilizada como argumento moral para me reduzir à posição de “viadinho”. O abuso era convertido em sentença sobre quem eu era. A cisheteronormatividade aparecia, ali, na sua forma mais cruel: o corpo violentado se transformava em evidência contra a própria vítima.

Meu mundo caiu. Eu entrei em choque. Eu não queria acreditar. Parte de mim recusava a cena porque ela era insuportável; outra parte recusava porque, na lógica que eu já tinha incorporado, aquilo significaria “ser gay”. Eu não conseguia sustentar duas coisas ao mesmo tempo: que eu estava sendo violentado e que isso não definia minha sexualidade. Eu só conseguia negar — negar tudo — enquanto eles riam.

Eu não quis conferir nada na hora. Saí gritando que eles estavam mentindo. Esperei que saíssem da casa e fui, clandestinamente, verificar o que tinham deixado como “prova”. Ao abrir o guarda-roupas do meu avô, fui atingido por um cheiro forte, inconfundível que denunciava a presença de fezes. O que encontrei tinha vestígios claros de violação e contaminação, uma espada do meu avô, usada em rituais maçons com lastros da violação sexual praticada por eles. Eu paralisei. Ali, a violência deixou de ser apenas uma ameaça verbal e se tornou consciência material: meu corpo havia sido violentado enquanto eu dormia.

O que me atravessou naquele momento não foi apenas horror; foi desamparo. Eu não sabia quando, como, nem em que circunstâncias isso tinha acontecido. Mesmo que não

tivesse acontecido, a memória do que pode ter acontecido se torna marca viva em minha subjetividade: a imagem vista ao abrir o guar-roupas carimba em minha memória a prova que eles atestavam ter como prova de minha homossexualidade. Havia adultos dormindo no mesmo quarto, e, ainda assim a violência ocorreu. Eu não conseguia entender como foi possível. O que eu entendi, com uma clareza brutal, foi outra coisa: eu não estava seguro nem dormindo. A casa deixou de ser casa. O quarto deixou de ser quarto. O sono deixou de ser descanso.

Eu não tenho memória desse assunto circulando entre os adultos. Não lembro do meu avô falando nada. Não lembro de nenhum adulto vindo conversar comigo. Não lembro de proteção, cuidado ou interrupção. Lembro apenas do que se instalou: passei a dormir em posição defensiva, sempre calculando o risco. Mesmo quando eu estava apenas com adultos, eu não conseguia mais dormir sem pensar na possibilidade de ser violentado novamente. A violência sexual reorganizou minha infância como estado permanente de alerta.

Lembro-me de orar pedindo que, se alguma violência maior acontecesse — se alguém invadisse a casa —, que acontecesse comigo e poupasse minha mãe. Isso não é metáfora: é o tipo de racionalidade que a violência sexual produz em uma criança. Uma criança passa a se perceber como corpo já marcado, corpo já disponível ao dano, corpo que "aguenta" para proteger outros. A infância, aqui, se torna uma economia de sacrifício.

A partir desse episódio, eu passei a viver com a dor de ter sido violado e com a vergonha fabricada pela cisheteronormatividade: a violência era usada como "teste" moral, e eu aparecia como alguém que teria "falhado" no teste por ser supostamente gay. O abuso se convertia em humilhação. E, porque ninguém falava sobre isso entre os adultos, eu passei a acreditar que aquilo poderia permanecer como segredo — um segredo que, paradoxalmente, eu imaginava controlar.

Essa crença — de que o segredo ainda me protegia — virou o instrumento que possibilitou a continuidade da violência. O "segredo" passou a ser a moeda da chantagem. Eu fui ameaçado de exposição e rejeição: diziam que, se minha mãe soubesse, eu seria abandonado. E o preço para "não ser desmascarado" era oferecer meu corpo à violência sexual. A partir desse momento, o abuso deixou de depender do sono: ele passou a operar por coerção, ameaça e domínio.

Com o tempo, a violência se expandiu para além dos meus primos. Outras pessoas tiveram acesso às informações e às ameaças, e passaram a reproduzir o mesmo mecanismo: *se você falar, você será exposto; se você não obedecer, você será rejeitado*. Filhos de funcionários dos meus avós e, depois, um vizinho também passaram a me violentar sob o mesmo regime de chantagem. A violência se organizou como rede, sustentada por segredo, medo e silêncio adulto.

Este trecho da autohistória marca, portanto, um ponto de inflexão: não é apenas a ocorrência de violência sexual infantil, mas o modo como ela foi instrumentalizada para me fixar como desvio, fabricar vergonha e capturar meu desejo. O que aconteceu não foi apenas abuso; foi também violação da memória — porque aquilo que não podia ser dito não podia ser protegido, e aquilo que não era protegido pôde se repetir.

Os abusos sexuais atravessaram minha infância até aproximadamente os nove anos de idade. Eles não cessaram por proteção institucional, mas foram sendo reorganizados por outras tecnologias de violência. Uma delas foi a violência corretiva, operada diretamente por um irmão de minha mãe, que marcou de forma definitiva minha relação com o espaço público, com o corpo e com a ideia de sobrevivência.

Lembro-me com clareza de um episódio que sela o que tenho chamado de assinatura do **contrato com a cisheteronormatividade**. Eu estava no meio da rua, ensaiando uma apresentação da escola para a disciplina de Ensino Religioso. As igrejas evangélicas sempre estiveram presentes na cidade desde que posso me lembrar, mas, naquele período, suas práticas começaram a se infiltrar diretamente no currículo escolar. Até então, as atividades religiosas organizadas pela escola eram majoritariamente católicas, e mesmo crianças que não professavam a fé eram levadas às igrejas — algumas para confessar, outras para simplesmente esperar nos bancos.

Naquele ano, a maioria das minhas amigas era evangélica. Ao serem solicitados trabalhos em grupo, elas decidiram levar para a escola uma prática comum da igreja: dançar louvores, coreografando a letra das músicas. Foi durante um ensaio dessa atividade que o irmão de minha mãe me viu na rua, dançando com um grupo de meninas.

No mesmo dia, ele me chamou no pátio do posto de gasolina da família e disse: *"Já que sua mãe não te ensinou a ser homem, amanhã à tarde você vai lá pro sítio pra eu te ensinar a jogar bola."* Eu não questionei. Como em quase todas as situações de violência da minha infância, obedeci.

O que se seguiu foram aproximadamente quatro horas de tortura física. Fui colocado no gol enquanto ele e outro homem — cuja identidade não consigo precisar — chutavam bolas não para fazer gol, mas para me acertar. Durante toda a tarde, recebi boladas sucessivas, que deixaram marcas visíveis por todo o corpo. Não havia jogo, não havia aprendizagem, não havia esporte. Havia punição.

Ao final da seção de violência, o irmão de minha mãe disse: *"Você entendeu agora o que é ser homem? Então espero que nunca mais te veja na rua igual uma mulherzinha."*. Naquele momento, eu entendi algo que nenhuma criança deveria precisar

entender: minha vida corria risco. Compreendi que o espaço público não era lugar de experimentação, nem de erro, nem de infância. Era um espaço onde qualquer gesto dissidente poderia ser lido como provocação legítima para a violência. A rua passou a ser território proibido para qualquer expressão que escapasse às expectativas da família materna.

Esse episódio produziu uma cisão fundamental na minha experiência infantil. No espaço privado, eu continuava sendo feminilizado, humilhado e exposto a violências físicas, psicológicas e sexuais. No espaço público, eu deveria performar, sem falhas, a masculinidade cisheteronormativa esperada. Não havia escolha entre ser e não ser: havia apenas a diferença entre apanhar em silêncio e apanhar publicamente.

A violência corretiva não funcionou como evento isolado, mas como mensagem disciplinadora definitiva. Ela me ensinou que existir fora da norma significava dor física imediata. Me ensinou que o corpo dissidente não é apenas indesejado — ele é passível de correção violenta. Me ensinou que, para sobreviver, eu deveria apagar gestos, vigiar movimentos, conter o desejo e silenciar a própria infância.

Esse episódio se articula diretamente com os abusos sexuais vividos até então. A tortura física não substitui a violência sexual; ela a complementa. Ambas operam juntas no mesmo diagrama: a cisheteronormatividade testa, pune, ameaça e reorganiza o corpo da criança até que ela compreenda que não há espaço seguro para existir como é.

A partir desse momento, eu passei a viver sob a certeza de que qualquer desvio poderia ser punido com dor. A infância deixa de ser tempo de experimentação e se torna campo de sobrevivência. O contrato com a cisheteronormatividade não é assinado com consentimento; ele é imposto com medo, violência e risco real de morte simbólica — e, em alguns momentos, de morte física.

Fica evidente neste ponto que a violência contra infâncias dissidentes não é apenas sexual ou apenas moral: ela é integrada, pedagógica, corretiva e vivida cotidianamente de forma ininterrupta. Ela ensina, pelo terror, quais corpos podem ocupar o espaço público e quais devem ser contidos, escondidos ou destruídos.

Meu avô materno, assim como meus avós paternos, era explicitamente racista. Cresci sendo comparado ao meu irmão — branco — enquanto eu, classificado como *moreno* na certidão de nascimento, era chamado de *bugrão*. Uma frase repetida marcou minha infância: *"ainda bem que você só tem um pé na senzala"*. Essa frase anuncia, sem rodeios, a fronteira racial que me atravessava: por pouco eu não teria nascido preto como os escravizados; por pouco eu não estaria completamente fora do que aquela família considerava humano e digno de cuidado.

A questão racial atravessava as violências que vivi e ajuda a explicar por que não fui protegido. O tratamento desigual era nítido. Enquanto meu avô oferecia carinho, atenção e reconhecimento ao meu irmão, comigo havia desprezo e "brincadeiras" cruéis: segurar um fio desencapado quando eu ia pedir a bênção para que eu tomasse choque; acordar-me a chutes às sete da manhã, dizendo que *"não era hora de vagabundo estar dormindo na casa dele"*. A humilhação era cotidiana, autorizada, naturalizada.

O que me salvava naquele cenário era a relação com minha avó. Como eu passava muito tempo com ela — e não era aceito pelos primos e primas para brincar —, ela me ensinou a bordar e a fazer trabalhos manuais com missangas. Essas práticas se tornaram um território de cuidado e de transmissão afetiva. Mais tarde, porém, também seriam lidas como novo atestado de homossexualidade, reforçando o circuito de vigilância e punição.

Na escola, eu mantinha relações relativamente amistosas com meninos e meninas; transitava entre grupos. Depois do episódio de violência corretiva que narrei anteriormente, passei a performar uma masculinidade cisheteronormativa para sobreviver. Em minha sala havia outro menino gay, o Zé[46]. Diferentemente de mim, ele era afeminado e não escondia. Dividíamos o mesmo grupo de amigas, mas havia uma rivalidade velada: os meninos não aceitavam o Zé, justamente porque ele não disfarçava a feminilidade.

Lembro de uma ocasião em que um colega tentou insinuar que eu era gay "como o Zé". Para me proteger, reproduzi a violência. Eu me esquivei e revelei um "segredo" do Zé, expondo também outro colega, o Pedro[47]. Para escapar da agressão, coloquei-os em evidência: disse que o Zé gostava do Pedro e que havia expressado desejo de beijá-lo quando estavam sozinhos no pátio. Pedro era meu amigo; nossas mães eram amigas. Ainda assim, não hesitei. A lógica da sobrevivência exigia um corpo a ser lançado ao fogo para que o meu não fosse.

Esse gesto não é exceção moral; é efeito do contrato com a cisheteronormatividade. Para me salvar, eu traí. Para não apanhar, eu denunciei. Para continuar "passando", eu reproduzi homofobia. Diferente de Ricardo, que construiu uma rede de apoio com meninas, eu circulava entre amigas sem troca e sem cumplicidade: depois de assinar o contrato, tornei-me machista e sexista, até ser rejeitado pelo grupo.

Também diferente de Walter, que construiu vínculos com meninos cisheterossexuais da igreja, nunca fui plenamente aceito pelos meninos. Havia outro marcador: eu era uma criança gorda e não conseguia performar as habilidades esperadas. Não lembro de sofrer violência direta "por ser gay", mas por ser gordo — e, naquele contexto, ser gordo era

[46] Nome fictício para preservar a imagem da pessoa.
[47] Nome fictício para preservar a imagem da pessoa.

lido como fracasso. Eu fazia de tudo para que, ao menos, minha sexualidade não fosse descoberta.

Apesar de minha família materna ter sido fundadora da cidade e de meu avô ter posses, minha mãe recusava o dinheiro como forma de afirmação social. Sempre nos disse: *"o dinheiro do seu avô é do seu avô, não de vocês"*. O casamento dela não foi bem aceito; ela não aceitava privilégios às custas desse dinheiro. Enquanto meus primos usufruíam dos bens do meu avô, eu e meu irmão servíamos como cuidadores.

A rua, então, tornou-se território de liberdade relativa. Em frente à minha casa havia espaço para jogar *bets*; os meninos do entorno se reuniam ali. Brincávamos de polícia e ladrão, esconde-esconde, rouba-bandeira. Não lembro de sofrer discriminação nesse território específico. A rua funcionava como exceção: fora da casa, fora da tutela direta, fora do quarto — um intervalo de infância possível.

Apartir daqui afirmamos que raça, classe, gênero e sexualidade operam juntos para organizar a distribuição da violência e do cuidado. O racismo não é pano de fundo; ele estrutura quem merece proteção. A cisheteronormatividade não é apenas moral; ela produz traições, silêncios e reproduções da violência. E, mesmo em meio a um cenário de abusos — físicos, psicológicos e sexuais —, a infância encontra refúgios parciais, nunca plenos, onde a vida insiste em continuar.

Minha prática sexual autônoma começou cedo, não por curiosidade espontânea, mas por incentivo direto de adultos e adolescentes mais velhos, sobretudo irmãos de minha mãe. A sexualidade não chegou a mim como possibilidade de descoberta, mas como campo de exposição e risco, organizado por outros.

Lembro-me de um grupo de meninos que se reunia para assistir a filmes pornográficos e se masturbar coletivamente. Cada um tinha uma função necessária para que o encontro acontecesse: eu tinha o videocassete; outro tinha fitas VHS encontradas entre os pertences do pai; os demais se revezavam oferecendo casas vazias. Esse contexto não era exceção. Minha geração, em Jauru, foi marcada por muitos filhos e filhas deixados na cidade enquanto pais e mães migravam para os Estados Unidos em busca do chamado "sonho americano". A casa vazia tornou-se paisagem comum — e, com ela, a ausência de proteção adulta.

Nesses encontros, minha sexualidade não era questionada. A pornografia operava como norma silenciosa: ali, ninguém perguntava quem era gay ou não. O corpo era convocado a responder a estímulos que não haviam sido escolhidos por ele. Ainda assim, lembro de um encontro em que algumas meninas foram convidadas. Como esperado, fui o único que não teve

qualquer experiência afetiva ou sexual naquele contexto. Nenhuma menina demonstrou interesse por mim. O episódio não foi comentado abertamente, mas produziu mais uma camada de marcação: eu não correspondia ao roteiro esperado da masculinidade.

Vivi em Jauru com o medo constante de ser descoberto. Esse medo, porém, não significou invisibilidade. Com o tempo, os comentários cessaram, mas a memória social não apagou. As pessoas deixaram de falar, mas não esqueceram. Naquele período, não havia referências LGBTI+ públicas na cidade. Não recebi propostas clandestinas como as que Ricardo relata. Diferente de Walter, meu primeiro beijo aconteceu em Jauru, mas foi com uma menina.

Lembro-me dessa cena com nitidez. Estávamos fumando cigarros escondidos quando uma prima — a única da família com quem tive uma amizade profunda e sincera — me empurrou em direção a uma ex-colega de sala. O beijo aconteceu. Não senti nada além do gesto em si. Não houve curiosidade, prazer ou conflito: foi apenas um beijo, executado como performance esperada, como tentativa de alinhamento ao que se supunha normal.

Essa experiência não "confirmou" nada; ela apenas reforçou o lugar que eu já ocupava: o de alguém em permanente vigilância, tentando cumprir expectativas para não ser exposto. A sexualidade, nesse período, não se organizava como desejo, mas como estratégia de sobrevivência. Beijar uma menina não era escolha afetiva; era dispositivo de camuflagem.

Põe-se em evidencia aqui como a sexualização precoce, a pornografia compartilhada, a ausência de adultos e a coerção entre pares não produzem liberdade, mas capturam a infância em roteiros que não foram escolhidos. A cisheteronormatividade não age apenas proibindo; ela empurra, convoca, expõe — e depois cobra coerência. A prática sexual infantil, nesse contexto, não aparece como expressão de desejo, mas como efeito de uma rede de negligências e violências. O corpo aprende cedo demais que precisa responder — não porque quer, mas porque não responder também é perigoso.

Além das referências que Ricardo trouxe sobre as travestis associadas às casas de prostituição, eu me lembro de uma figura icônica que circulava pela cidade e condensava, aos olhos do imaginário local, o limite do que era considerado humano e aceitável. Marcely[48] era uma garota travesti que viveu em Jauru por muitos anos. Sua presença era constantemente apontada como exemplo do que havia de mais estranho, pecaminoso e condenável. Marcely não era apenas alguém que existia; ela era um aviso.

Como tantas pessoas trans em cidades pequenas, Marcely sofreu transfobia cotidiana. Diante dessa violência, optou por ingressar na Igreja Assembleia de Deus e

[48] Nome fictício para preservar a imagem da pessoa.

destransicionar, passando a viver como Marcelo. Algum tempo depois, abandonou o cristianismo. Em outro momento, Marcely reaparece e volta a viver por um período na cidade. O movimento se repete: ingresso na igreja, destransição, profissão de fé. Mais uma vez, não dura. Marcelo abandona a igreja. Hoje vive como um homem gay; de Marcely, não se tem mais notícias.

Essa trajetória não é indecisão individual; é pedagogia do inferno que opera o terror. A cidade ensinava, por repetição, que existir fora da cisheteronormatividade exige pagar um preço, e que a igreja oferecia uma saída condicionada: abdicar de si para permanecer vivo. Marcely funcionava como fronteira viva da normalidade — um corpo que ensinava, sem palavras, o que acontece quando se ultrapassa o limite.

Assim como Ricardo, também me lembro das meninas travestis das casas de prostituição. Diferente do que ocorria em outros lugares, não me recordo de vê-las circulando pela rua. Elas existiam como rumor, como assunto sussurrado, como advertência moral. A certeza de que existiram se tornou concreta em um episódio específico: a esposa de um dos irmãos de minha mãe me ligou pedindo ajuda para encontrar o marido. Para nossa surpresa — e para a confirmação do que já circulava como segredo público — ele estava em uma dessas casas, junto às meninas travestis. Se não fosse esse episódio, elas talvez permanecessem apenas como memória difusa, nunca como corpos reconhecidos.

Antes de adentrar a fase da minha vida vivida na capital, há um ponto que se impõe: eu ouvi, de pessoas adultas do meu convívio, que minha mãe sabia das violências que eu sofria e não fazia nada. Essa fala — verdadeira ou não — produziu um efeito devastador. Alimentou um ressentimento profundo e uma revolta duradoura. Um abismo se abriu entre nós. Esse abismo não nasceu de um único acontecimento, mas da soma de silêncios. A violência sexual, a violência corretiva, a coerção entre pares, o racismo, a humilhação cotidiana e a pedagogia do inferno não foram interrompidas por nenhum adulto. Ao contrário, circularam como segredo, como fofoca, como correção necessária. O silêncio adulto não foi ausência; foi condição de continuidade.

A figura de Marcely, nesse contexto, operava como espelho invertido. Enquanto eu era violentado no espaço privado e coagido a performar masculinidade no espaço público, Marcely era violentada no espaço público e coagida a apagar sua identidade para sobreviver. Em ambos os casos, a cidade ensinava a mesma lição: há vidas que só são toleradas se forem corrigidas.

Essa paisagem que desenho junto Marcely anuncia que a violência contra infâncias dissidentes não se organiza apenas pelo ato direto — sexual, físico ou verbal —, mas por um

ecossistema de avisos, exemplos, olhares e silêncios. A travesti que destransiciona, a prostituição empurrada para a margem, o abuso que não vira conversa adulta, a ameaça de rejeição familiar: tudo compõe uma mesma pedagogia – do inferno, que opera pelo terror à condenação eterna e pela promessa de salvação por meio da negação de quem se é.

Não se trata de falha individual, nem de omissão pontual. Trata-se de um regime de produção do medo, do terror que utiliza corpos dissidentes — sobretudo corpos trans e travestis — como instrumentos de disciplina social. E quando esse regime encontra uma criança, ele não apenas fere: ele ensina a calar, a esconder, a negociar com a própria vida. É no encontro com as interjeições que crianças dissidentes buscam saídas para existir.

Aos treze anos, mudei-me para a capital. Meu pai fez um investimento e comprou uma casa para que eu e meu irmão pudéssemos estudar e morar em Cuiabá. Esse deslocamento territorial, no entanto, não significou imediatamente pertencimento. A lógica da senzala, vivida na família de minha mãe, reapareceu com força. Eu não me sentia dono da casa.

Familiares de minha mãe iam para lá como se fosse um hotel. Ocupavam nossos quartos, e nós dormíamos amontoados em outro cômodo, sem ar-condicionado. Enquanto eles saíam para consumir em lojas de grife, eu era colocado no lugar de carregar sacolas. Era comum que esses familiares fizessem passeios em parques aquáticos e resorts — nunca fomos convidados. Nosso papel era recebê-los e servi-los. Com o passar do tempo, eu e meu irmão começamos a reivindicar algum limite, algum lugar que fosse nosso.

Embora minha vida sexual já tivesse sido iniciada de forma precoce e desprotegida em Jauru, foi em Cuiabá que tive acesso, pela primeira vez, a materiais pornográficos voltados ao desejo entre homens. Comprei DVDs e revistas e guardava tudo cuidadosamente escondido. Como morávamos apenas eu e meu irmão, eu acessava esse material somente quando estava sozinho. O desejo seguia existindo na clandestinidade, organizado pelo medo.

Meu irmão cursava Biologia na UFMT. Às vezes dividíamos a mesma mochila. Em um desses dias, ele me chamou para conversar e, retirando o material da mochila, perguntou com calma: *"Você quer conversar alguma coisa comigo sobre isso?"* Perdi o ar. Disse que não tinha nada a falar. Ele respondeu: *"Tudo bem. Se quiser conversar comigo algum dia, me avise."*

Depois disso, eu fingia que nada havia acontecido; ele fingia que acreditava. Meu irmão tinha um círculo de amizades diverso — havia meninas lésbicas, meninos gays e pessoas curiosas. Nossa casa era ponto de encontro. Ainda assim, eu fazia de tudo para me esconder. A abertura possível ao redor não anulava anos de medo aprendido.

Também tinha acesso à internet e ao computador, embora a disputa com meu irmão pelo uso fosse intensa. Meu primeiro encontro com outro homem foi marcado por meio de um chat de SMS oferecido por uma operadora de telefonia. Conversamos e, no mesmo dia, marcamos um encontro. Foi completamente às escuras. Encontramo-nos em uma feira do bairro. Conversamos e decidimos ficar juntos. Como meu irmão estava em casa, aquele espaço não era opção. Caminhamos por cerca de uma hora e meia até encontrar um lugar onde não fôssemos vistos.

O encontro aconteceu em um espaço público, escondido, sem proteção, sem referência. O beijo foi radicalmente diferente daquele que eu havia dado em uma colega no passado. Meu corpo reagiu inteiro. Ali, eu reconheci o meu desejo por homens. Não como conceito, mas como sensação física e afetiva. Em seguida, a situação avançou rapidamente para práticas sexuais. Ele me pediu que lhe fizesse sexo oral. Não houve conversa prévia sobre limites ou expectativas. Houve assimetria, pressa e silêncio. Um ato aconteceu sem aviso, quebrando qualquer possibilidade de escolha naquele instante. Ao perceber que ele havia gozado em minha boca Reagi tentando me afastar e fui embora. O que ficou não foi apenas o impacto do encontro, mas a sensação de que meu corpo havia sido novamente atravessado sem cuidado.

Ao chegar em casa, a pedagogia do inferno se reativou. Mesmo sem professar uma fé formal, eu carregava o repertório do medo: a ideia de pecado, condenação e punição eterna. O prazer sentido no encontro rapidamente se converteu em culpa. O desejo, mais uma vez, foi reorganizado como erro.

Embora a família de minha mãe não fosse originalmente cristã — minha avó era Mãe de Santo da Quimbanda e meu avô se dizia espírita kardecista —, uma tia mais nova se converteu e passou a operar como agente da pedagogia do inferno dentro da família. Aos poucos, convenceu outra irmã a se converter. Com duas cristãs em casa, minha avó foi deixando de praticar sua religião. Aos netos, passou-se uma imagem preconceituosa e enviesada, marcada pelo medo. Nenhum de nós teve contato, na infância, com as práticas religiosas da minha avó.

Eventualmente, essa tia me levava à Igreja Batista. Minha mãe incentivava, acreditando que “mal não faria”. Assim, mesmo sem ter professado fé, eu fui intensamente exposto à pedagogia do inferno. Eu sabia — antes mesmo de ter linguagem para isso — que eu era um pecado, que iria para o inferno, condenado ao sofrimento eterno.

O meu deslocamento para a capital não rompeu imediatamente os dispositivos de violência. A sexualidade continuou sendo vivida em risco, a partir de encontros clandestinos,

sem proteção simbólica ou afetiva. O desejo não aparecia como campo de cuidado, mas como algo que precisava ser escondido, vigiado e, depois, punido moralmente.

A infância e a adolescência dissidentes, aqui, não são marcadas apenas por violência direta, mas por uma organização sistemática do medo, que atravessa território, família, religião e corpo. O que se aprende não é a desejar com liberdade, mas a sobreviver ao próprio desejo.

Fui obrigado a participar de retiros espirituais no período do carnaval até os doze anos. Nesse ambiente, meu corpo passou a ser vivido como risco. Na primeira vez em que precisei compartilhar um espaço de higiene com outros meninos, eu congelei. Eu não conseguia olhar para cima, nem me mover com naturalidade. A sensação era de que qualquer sinal do corpo poderia me denunciar. A partir daquele dia, reorganizei minha rotina para evitar o contato: eu acordava de madrugada para fazer tudo sozinho ou esperava o início das atividades para não estar ali. O medo de ser descoberto naquele lugar era insuportável.

A sexualização precoce e a exposição a práticas e materiais sexuais ocorreram antes de qualquer possibilidade de cuidado ou linguagem. Esse dado é central para compreender o modo como meu corpo passou a ser vigiado por mim mesmo, capturado por antecipações de culpa e medo, antes mesmo que eu pudesse nomear o que sentia ou pedir proteção.

Depois do meu primeiro encontro afetivo com um homem, eu passei a viver sob a certeza de uma dupla sentença: eu acreditava que estaria condenado espiritualmente, “não importasse o que eu fizesse”, e acreditava que meu corpo estaria condenado fisicamente. Naquele período, o imaginário social ainda associava a dissidência sexual a doença, especialmente ao HIV/AIDS. Eu não tinha acesso a um cuidado confiável, nem linguagem segura para pensar risco, prevenção e saúde. O que existia era terror. Eu me vi condenado à morte e ao inferno.

Foram dias de tormento. Eu não sabia o que fazer. Não podia conversar com minha mãe. Não tinha amigos íntimos para falar. Eu fiquei sozinho com uma máquina de culpa funcionando em dois eixos ao mesmo tempo: o medo da punição divina e o medo de adoecer. Essa dupla incidência da pedagogia do inferno capturou meu desejo e reorganizou minha vida como vigilância permanente.

Depois de dias buscando informações e tentando entender o que estava acontecendo, eu me acalmei em relação ao pânico de contaminação. Mas permaneci com uma certeza: interpretei tudo aquilo como um aviso — um sinal de que eu deveria me manter longe de homens gays. Em vez de cuidado, produzi afastamento. Em vez de proteção, produzi isolamento.

Até os dezesseis anos, evitei contato físico com outros homens. O desejo continuou existindo, mas sob máscaras, disfarces e estratégias de apagamento. Quando, mais tarde, voltei a me relacionar, isso ocorreu de forma casual, arriscada e sem critérios. Eu não conseguia dizer "não". Eu aceitava situações em que não estava confortável. A possibilidade de vínculo afetivo não existia. Em todo caso, o medo, e silenciamento e a culpa, faziam-me viver uma duplicidade de vidas: Fora dos grilhões familiares vivia sob o regime de experimentação dos encontros clandestinos, arriscados e potencialmente mortais; Já no tempo, ainda que curto, em que vivia junto à minha família materna, o retraimento do desejo e da vida é o que me fazia "passar" por ela sem ser interditado, corrigido ou examinado.

Hoje, compreendo que eu não me percebia como pessoa. Essa despersonalização não nasceu do nada: foi produzida por uma sequência de violências — sexuais, raciais, morais e religiosas — que me ensinaram desde cedo que eu não poderia ser algo além de um corpo disponível. Quando pude experimentar alguma liberdade territorial na capital, eu já estava capturado. Condenado moralmente, nomeado como defeito, sobrava pouco espaço para imaginar outra forma de vida que não fosse a entrega contínua de si.

Após esse período, converti-me ao cristianismo. Vivi o celibato, mas nunca experimentei a sensação de estar salvo. Minha relação com a fé não se organizava em torno da busca pela salvação, mas do medo permanente do inferno. Eu vivia o fundamentalismo como vigilância e punição, não como cuidado. Para mim, a ideia de mudança era impossível. Essa impossibilidade se impunha mesmo quando eu seguia rigorosamente as regras que me eram apresentadas: evitava qualquer prática sexual e tentava controlar o próprio corpo. Ainda assim, o desejo insistia em aparecer, inclusive no campo do sonho, deixando claro que não se tratava de escolha moral, mas de algo que escapava ao controle. A tortura entre a negação do que eu era e o desejo que me atravessava prolongou-se até os 21 anos.

Foi apenas nesse momento que me assumi publicamente na universidade, em Cuiabá. Para minha família, porém, eu permanecia no armário. Durante muito tempo vivi duas vidas: uma visível, ajustada às expectativas, e outra clandestina, sustentada pelo medo. Somente aos 28 anos consegui me assumir para minha mãe. Hoje, reconheço que me arrependo de não ter confiado nela, de ter acreditado que seria rejeitado. Mas essa crença não nasceu do nada — ela foi produzida por tudo o que me ensinaram sobre quem eu era e sobre o destino reservado a corpos como o meu.

O que me salvou foi a teoria. Não como abstração distante, mas como linha de fuga concreta, capaz de criar espaços de vida onde antes só havia dor. Foi na teoria que encontrei caminhos para seguir e motivos para continuar. Sem ela, eu não teria conseguido sustentar as

marcas e os efeitos das violências vividas na infância. Busquei na teoria suporte para pensar a vida para além do sofrimento, para além da culpa e da condenação. Foi ali que encontrei esperança — e, com ela, a possibilidade de viver.

Hoje compreendo que consegui transformar dor e sofrimento em combustível para atravessar as barreiras que a academia impõe a corpos dissidentes, *mestizos*, feminilizados, racializados, deficientes — corpos que funcionam como espelho negativo do ideal moderno de sujeito. Esta tese é a transmutação desse percurso. Ela carrega minhas vísceras, meu sangue e minha (in)sanidade mental, não como confissão, mas como posição ética e política de escrita.

Se hoje posso pensar a partir de uma *conciencia mestiza*, em estado de infância, imaginando saídas para outras infâncias, é porque na teoria encontrei condições para suportar o passado de horrores que vivi. Encontrei alento, companhia e alianças com autorias diversas, que me ajudaram a caminhar e a pensar de forma aberta ao imprevisto, ao mutável e ao pluriversal. A teoria não apagou o vivido, mas tornou possível reinscrevê-lo em um horizonte onde a infância dissidente deixa de ser apenas território de violência e passa a ser também potência crítica para reinventar o presente.

.

6.4 CRUZANDO AS TRAJETÓRIAS: ENCONTROS E DESENCONTROS

As histórias de Ricardo, Walter e a minha compõem uma cartografia de infâncias dissidentes atravessadas pela cisheteronormatividade compulsória e pela colonialidade. Todavia, existem também linhas de fuga que produzem desterritorializações e possibilitam reposicionar as vidas dos meninos não apenas no lugar de vítimas, mas no lugar de produção de outros mundos — sem romantização da dor, mas também sem reduzir a infância dissidente à vitimização.

O cruzamento das três autohistórias não busca síntese nem modelo, tampouco pretende produzir uma "tipologia" de infâncias gays. O que se busca é um mapa de variações: diferentes regimes de produção do dano e diferentes condições de possibilidade para a resistência. Nesse sentido, as singularidades não são "detalhes" do empírico; elas são operadores que desestabilizam qualquer universalização da experiência.

Dessas autohistórias emergem, ainda, categorias analíticas produzidas no próprio campo narrativo — e não simplesmente aplicadas a ele. Entre elas, destacam-se: (1) a pedagogia do inferno como tecnologia de governo do desejo; (2) o armário como interdição da memória (e não apenas da sexualidade); (3) a infância transgênero como regime de experimentação (e

não identidade); e (4) linhas de fuga situadas (amigas, fanfarra e teoria) como reterritorializações possíveis. Essas categorias não antecedem as histórias: são produzidas pela maneira como as memórias retornam, se atualizam e fazem ver aquilo que, no tempo da infância, não podia ser visto ou dito.

Existem encontros entre as histórias que apresentam pontos de contato entre as experiências, tais quais: silenciamento das infâncias, retraimento do desejo e a ferida colonial. De maneiras particulares e não hierárquicas, os diagramas de forças e fluxos do desejo são agenciados a partir de um elemento central — a cisheteronormatividade compulsória — articulada à colonialidade do ser. A cartografia *mestiza* nos ajuda a compreender múltiplos regimes de produção do inconsciente, evidenciando singularidades sem produzir hierarquia entre as experiências; não se trata de medir "quem sofreu mais", mas de compreender como a violência se distribui e como o desejo negocia sua passagem em contextos historicamente desiguais.

Desde muito cedo cada um de nós aprendeu que nossa existência era um "problema" que deveria ser contido/reparado/corrigido. Ricardo apresenta essa marca quando diz ter sido "uma criança muito quieta", característica que ele mesmo associa a crianças LGBTI+, classificando-as como "muito reclusas", e apontando um constante sentimento de estranhamento de si, vivendo desde muito cedo "todas essas repressões". O silenciamento aqui não é traço de personalidade, mas efeito direto e ininterrupto da articulação entre dispositivos infância e sexualidade, agenciando a criança como ser sem direito de fala, um ser infante. O silêncio, nesses contextos, não é ausência de lembrança, mas tecnologia ativa de apagamento, na qual aquilo que não pode ser dito continua operando no corpo e na subjetividade, permitindo a repetição da violência sob a forma de culpa e retraimento do desejo (Jelin, 2002; Sarlo, 2007). O retraimento do desejo, por meio da incidência da cisheteronormatividade, produz uma micropolítica reativa que não apenas silencia: fabrica um corpo que aprende a desaparecer.

Já Walter, essa micropolítica reativa do desejo produz pelo retraimento uma forma de recuo diante da violência LGBTIfóbica. Walter conta que sempre que acontecia situações em que vivenciava a violência, seja com ele ou na presença dele, ele buscava se esconder mais: "todas as vezes que acontecia algo assim, eu tentava me esconder mais. Eu tentava ficar calado, não sabia me defender. Eu não sabia revidar". O recuo não é simples "timidez": é técnica de sobrevivência. A violência simbólica — insultos, risadas, cochichos — produz o efeito de deslocar o conflito para dentro, introjetando culpa e vergonha, e fazendo o sujeito acreditar que o problema é ele, e não a norma.

Em minha história, o silêncio se instala de modo radical a partir de uma trama de violência que envolve sexualização precoce, violência corretiva e a infiltração do fundamentalismo religioso na família materna. Mesmo sem uma adesão plena à fé, fui exposto desde cedo à pedagogia do inferno. Mais tarde, já próximo da juventude, ao converter-me ao cristianismo e tentar viver o celibato, a lógica do inferno não se converteu em salvação, mas em perseguição: "vivi o fundamentalismo com medo do inferno, e não com a busca da salvação. Para mim, era impossível mudar". Aqui, o silenciamento não é apenas recuo: é captura. A própria possibilidade de desejar é convertida em ameaça, e a infância deixa de ser estado de experimentação para se tornar estado de vigilância.

Em todos os casos, o que aparece agenciando a produção do silêncio é a pedagogia do inferno, que funciona como tecnologia de governo dos corpos dissidentes. Ricardo descreve o momento em que começa a "ter a consciência […] de que você é um erro", associando essa consciência à formação religiosa e à exigência de um perfeccionismo impossível: "tudo que eu fosse fazer tinha que ser perfeito…", chegando ao ponto de concluir que Deus amava todos menos ele. Em Walter, a descoberta da sexualidade surge sob a gramática da patologização e da "loucura", intensificada pelo fato de ser uma criança evangélica, afirmando que não "se aceitava de maneira nenhuma". Em minha trajetória, a pedagogia do inferno se intensifica no início da juventude, convertendo desejo em culpa e produzindo um longo período de vida dupla. O que se repete, com variações, é a mesma operação: a cisheteronormatividade não precisa apenas proibir atos; ela captura afetos, reorienta a imaginação e fabrica a sensação de erro como modo de governo.

Neste sentido, vemos o agenciamento do desejo deslocando-se, em muitos momentos, de micropolíticas ativas para micropolíticas reativas. A partir do retraimento do desejo — transformado em culpa, vergonha e medo — a cisheteronormatividade produz a infância culpada, reduzida à experiência do sujeito, ao invés de afirmar a infância enquanto potência de vida e experimentação desejante. E é importante explicitar um ponto decisivo: o silenciamento não é apenas efeito da violência; ele é, muitas vezes, a condição para que a violência continue. O que não pode ser dito torna-se violação da memória; o indizível protege o agressor e captura a criança.

Uma outra linha que alinhava as três experiências é a experimentação de brincadeiras fora das fronteiras binárias de gênero. Na história de Ricardo, ele nos conta que foi criado com um grupo de primas, que gostava de brincar de boneca e pular elástico, contudo ouvia desde cedo que "não pode brincar de boneca" e que pular elástico era coisa de "menina".

No caso de Ricardo, a escola, na figura da professora que denuncia o "problema" (o elástico), atua como guardiã das fronteiras de gênero.

Walter narra que, em sua infância compartilhada com sua prima, ele se atraía muito pelos brinquedos dela; brincava de casinha e boneca sem ver problema algum. Tanto Walter quanto Ricardo demonstram uma infância que, em sua potência criativa, não toma o gênero como organizador imediato das brincadeiras. Nesse sentido, há uma experimentação de uma infância transgênero — entendida aqui como regime de trânsito e experimentação, e não como identidade — que passa a ser regulada por dispositivos externos (família, igreja e escola). Esses dispositivos agenciam a infância cisgênero como experiência normatizada pela cisgeneridade compulsória que genderiza brinquedos e práticas, produzindo retroativamente vergonha e punição.

Em minha história, não tive acesso pleno ao brincar como território comum. Eu não era aceito pelos meninos nem pelas meninas, apesar de transitar entre grupos. A genderização aparece pela via da homofobia recreativa, que feminiliza minha expressão e transforma o lúdico em prova de desvio, produzindo apelidos e perseguições.

O que há em comum em nossas experiências é que não é a diferença sexual que primeiramente aciona a correção e repressão, mas as performances de gênero que ultrapassam as fronteiras binárias. Isso ocorre porque a cisheteronormatividade produz uma correlação linear entre sexo biológico – gênero – orientação sexual; quando as fronteiras de gênero se borram, a continuidade da norma é percebida como risco, e os guardiões do gênero aparecem para reativar a correção.

Apesar do peso produzido pelas linhas duras agenciadas pela cisheteronormatividade compulsória, nós três conseguimos produzir linhas de fuga, traçando territórios em que o desejo retorna a se afirmar de maneira ativa, criando espaços de vida e afirmação.

Na história de Ricardo, as linhas de fuga se traçam a partir da constituição de uma rede afetiva com suas amigas. No episódio em que é xingado na rua, a conversa com a amiga ("você não é?" / "sou" / "então tá bom") desterritorializa o insulto e reinscreve o xingamento como afirmação. O gesto é pequeno e radical: desloca o eixo da violência para o eixo do pertencimento e cria um território afetivo onde ser gay deixa de ser sinônimo de inferioridade.

Em Walter, a fanfarra — "paixão da vida" — é uma linha de fuga dentro da própria escola, suspende parcialmente a norma e permite que ele seja "um pouco mais eu". Ali, mesmo sob o estigma de "mundo gay", cria-se proteção tácita e comunidade. Na adultez, outro gesto

produz deslocamento decisivo: o acolhimento materno (“eu te aceito do jeito que você é”), vivido como divisor de águas e reorganizador da vida.

Em minha história, a linha de fuga é explicitamente teórica. Até o encontro com a teoria, minha experiência era reduzida à dimensão do sujeito, capturada por micropolíticas reativas. Na teoria, encontro linguagem, companhia e possibilidade de transmutar dor em produção de conhecimento. Aqui, a resistência se dá como escrita implicada, que recusa neutralidade e transforma a autohistória em método: não como solução individual, mas como tecnologia coletiva de reinscrição do vivido e criação de mundo comum.

Nossos processos de constituição de linhas de fuga — amigas, fanfarra e teoria — são formas de reterritorialização nas margens da colonialidade. Mediante a não negação da ferida colonial, transmutamos tal condição elaborando mundos comuns onde antes havia apenas vergonha e culpa.

Embora exista um núcleo comum de violência e resistência, as narrativas evidenciam diferenças importantes, impedindo universalização das infâncias dissidentes. As singularidades permitem observar múltiplos regimes de subjetivação de gênero e sexualidade.

Na esfera familiar, Ricardo descreve uma família nuclear moderna/colonial menos repressiva diretamente e mais marcada por tabu e silêncio, delegando à família extensa o papel de guardiã. Walter vive em família evangélica, onde a religião estrutura o cotidiano; paradoxalmente, é a mãe — evangélica — quem, na adultez, atravessa o fundamentalismo e afirma apoio. Eu internalizei por anos o medo do abandono, vivendo no armário; minha família materna foi núcleo de violência e manipulação, produzindo distanciamento e ressentimento. Somente depois compreendi que minha mãe era também atravessada e vitimada pela própria rede familiar. Isso evidencia que o medo do abandono opera também como fantasma internalizado, e não apenas como ato explícito.

No que se refere aos espaços institucionais, Ricardo demarca rua e quintal da avó como territórios relativamente livres, enquanto a escola é “cruel” e produz “achatamento da existência”. Walter também aponta escola e igreja como centrais na produção do medo, mas encontra dentro da escola a fanfarra como refúgio. No meu caso, a centralidade se desloca: a igreja como dispositivo e, depois, a universidade como território ambivalente — atravessado por norma, mas capaz de abrir linhas de fuga pela teoria.

Há divergências decisivas em raça, classe e regimes de desumanização. Aqui é importante não confundir diferença com hierarquia: não se trata de dizer que uma história “vale mais” que outra, mas de reconhecer regimes distintos de produção do dano.

Ricardo teve o escudo do privilégio de classe: suas violências foram majoritariamente psicológicas e veladas, e o silêncio aparece como tabu. O privilégio amortiza atravessamentos e produz a ilusão de ser "diferente" e até "superior" a outros meninos gays, embora a violência permaneça.

Walter, em contexto neopentecostal e de forte regulação moral, experimenta a dissidência como ameaça à sanidade e à pertença religiosa. A mãe aparece como figura ambígua: inicialmente, media a pedagogia do inferno ao nomear a sexualidade como "prática"; depois, torna-se linha de fuga ao produzir acolhimento que reorienta o diagrama.

Minha história é marcada por colonialidade do ser em registro extremo: a cisheteronormatividade não incide apenas como correção simbólica, mas como violência em múltiplos níveis, incluindo violência corretiva, sexual e racial. A colonialidade do ser opera, assim, como regime diferencial de humanidade, produzindo hierarquias de acesso ao cuidado, à proteção e à possibilidade de existir, fazendo com que raça, classe, gênero e sexualidade não se somem, mas se fundam em modos distintos de desumanização (Mignolo, 2008; Lugones, 2014).

Aqui, a micropolítica reativa não é apenas retraimento: em muitos momentos ela produz colapso da condição de pessoa, reduzindo a criança à disponibilidade e à sobrevivência. A intersecção entre racialização, gênero e sexualidade produz um regime de desumanização que se articula ao silêncio adulto como condição de continuidade.

Ao cruzarmos as três histórias, fica nítido que não existe um modelo hegemônico de criança LGBTI+, assim como não existe um modelo hegemônico de criança cisheterossexual — apesar de o dispositivo infância insistir nessa ficção. É nesse entre-lugar — aquilo que Anzaldúa nomeia como *nepantla* — que a análise se produz, não como síntese reconciliadora das experiências, mas como campo de tensão no qual as diferenças permanecem abertas e produtivas (Anzaldúa, 1993). O que se repete com variações é um diagrama de forças: dispositivos (família, escola, igreja) que produzem silenciamento, vergonha e culpa; micropolíticas reativas que retraem o desejo; linhas de fuga (amigas, fanfarra, teoria) que reativam o desejo e criam territórios outros; e a inscrição dessas experiências na longa duração da colonialidade, como ferida que atravessa infâncias dos anos 1990, marcadas por internet discada, ausência de representatividade positiva e reconfigurações familiares.

As três histórias demonstram como o desejo não é falta ou desvio individual, mas produção: ele é capturado e retraído pelas linhas duras da cisheteronormatividade, mas também insiste, cria atalhos, procura saídas, inventa alianças, produz fanfarras, redes de amigas, teoria e escrita. A tese, assim, desloca a pergunta "o que é ser uma criança gay?" para "o que fazem

família, escola, igreja e teoria com as infâncias dissidentes, e o que essas infâncias fazem com isso?". É nesse entrelugar — *nepantla* — que se produz o campo analítico, apontando para a urgência de políticas do desejo que não sejam mera gestão da norma, mas afirmação das vidas dissidentes como produtoras de mundo.

As autohistórias analisadas nesta tese não ilustram conceitos previamente definidos, mas produzem categorias analíticas próprias a partir do vivido. A infância como regime de experimentação interrompida, a pedagogia do inferno como tecnologia de governo do desejo, o armário como interdição da memória e as linhas de fuga situadas emergem do campo empírico e tensionam formulações consagradas sobre infância, sujeito e sexualidade. Ao dialogar com autoras e autores do pensamento decolonial, feminista e crítico da memória — como Anzaldúa, Mignolo, Lugones, Jelin e Kilomba —, a tese não busca síntese teórica, mas se inscreve em um campo de disputas que compreende a teoria como prática situada de sobrevivência, criação e produção de mundo.

Ao colocar as três narrativas em relação, a tese desloca o foco da pergunta "o que é ser uma criança gay?" para "o que fazem família, escola, igreja e teoria com as infâncias dissidentes, e o que essas infâncias fazem com isso?". É nesse entrelugar – nepantla – que se produz o campo analítico, o qual aponta para a necessidade de imaginar políticas do desejo que não se reduzam à gestão da cisheteronormatividade, mas afirmem as vidas dissidentes como produtoras de mundo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de cruzamento entre as três trajetórias não buscou sintetizar, nem propor um modelo explicativo, mas produziu um campo de análise situado no entre-lugar — *nepantla* — onde memória, desejo e colonialidade permanecem em tensão produtiva, orientando o gesto metodológico que sustenta esta conclusão.

Do ponto de vista teórico-metodológico, considero um mérito desta pesquisa a invenção e o uso de cartografias *mestiza*s como gesto de desorganização do cânone, de desorientação das teorias e de recusa a alinhamentos lineares entre autores e tradições modernas hegemônicas. Não se trata de "integrar" conceitos, mas de colocá-los em fricção para que se desloquem mutuamente produzindo uma reorganização a partir da desorientação: o inconsciente pulsional e as políticas do desejo (Rolnik, 2016; 2018), a colonialidade do ser e seus regimes diferenciais de humanidade (Mignolo, 2008a; 2008b; 2015; 2017; Lugones, 2008, 2017), o estado *nepantla* e as autohistórias como escrita que se produz desde a fronteira (Anzaldúa, 1993) e a análise episódica como método de tornar visível a violência cotidiana e estrutural (Kilomba, 2019).

É dessa fricção que emergem os mapas episódicos: não como representação do vivido, mas como dispositivo de acesso às forças que agitam as infâncias e às formas que tentam estabilizá-las. Pesquisar, nessas fronteiras, não é explicar de fora: é acompanhar, ser afetado e produzir conhecimento na encruzilhada entre o vivido e o pensado como elaboração situada, onde a teoria deixa de ser moldura e passa a ser parte do próprio acontecimento analítico.

Reconheço, no entanto, limites que não são simples ausências, mas delimitações situadas desta cartografia. O material de trabalho foi composto por três narrativas, de memórias de infâncias, masculinas dissidentes de uma mesma cidade do interior de Mato Grosso; isso abre caminho para pesquisas futuras com infâncias lésbicas, bissexuais, transsexuais, travestis, transgêneros, intersexo e outras dissidências, bem como com crianças que hoje vivem a infância em contextos digitais e urbanos distintos dos anos 1990. Outro limite diz respeito às intersecções raciais: embora a tese toque esse ponto, ainda há muito a investigar sobre como a racialização produz gradações específicas tanto de violência quanto no oferecimento de cuidado e de possibilidades de fuga.

Entendo também que é fundamental acompanhar infâncias no presente — não apenas por rememoração adulta —, o que exigiria metodologias outras, mais cuidadosas e radicalmente compartilhadas, especialmente em um momento histórico em que direitos da população LGBTI+ já conquistados vêm sendo sistematicamente atacados. Esses limites não

diminuem o alcance do trabalho; ao contrário, explicitam o campo de disputa em que esta tese se inscreve e as urgências e emergências que ela convoca.

Por fim, reconheço o limite mais íntimo: esta tese é também uma ferida aberta. Escrever foi atravessar novamente violências familiares, religiosas e institucionais; foi reencontrar o menino que fui; foi me permitir sentir vergonha, raiva e tristeza — e, ainda assim, transmutar tudo isso em linguagem. Quero radicalizar, no entanto, um ponto: não foi a teoria como abstração que me sustentou. O que me manteve foi a teoria como prática coletiva de sobrevivência, como arquivo de vozes, gestos e alianças que atravessam gerações e territórios, como companhia produzida por autorias dissidentes que inventaram língua onde antes havia silêncio. A teoria, nesse sentido, não funciona como refúgio individual, mas como tecnologia comum que torna possível reinscrever o indizível, desnaturalizar a violência e imaginar outros mundos. E quando nem mesmo a teoria foi suficiente, a poesia apareceu — não como ornamento, mas como modo de viver, como linguagem possível para a ferida aberta. Esses limites não diminuem o alcance do trabalho; ao contrário, explicitam o campo de disputa em que esta tese se inscreve e as urgências que ela convoca — não apenas no plano analítico, mas no próprio corpo de quem escreve.

Ao longo desta tese, torna-se visível que as infâncias dissidentes são atravessadas por um regime no qual certos corpos, por não caberem na gramática moderna de gênero, sexualidade e humanidade, tornam-se alvos privilegiados de violência. Corpos fora da gramática são corpos expostos à correção, ao silenciamento e à eliminação, sobretudo quando inscritos em territórios colonizados, onde a diferença não é reconhecida como potência, mas administrada como erro. A violência, nesses contextos, não incide por acaso nem por desvio individual: ela opera como tecnologia de governo destinada a reinscrever esses corpos nos limites do dizível, do aceitável e do humano. Nomear esse regime é parte do gesto decolonial que esta tese assume, pois torna possível deslocar a violência do campo da exceção para o campo das estruturas que a produzem e a sustentam (Lugones, 2014; Kilomba, 2019). O uso de "gramática" para nomear o regime que define quais corpos são inteligíveis como humanos é estratégico: os corpos dissidentes aparecem como fora dessa gramática, e é justamente essa exterioridade que os expõe à violência nos territórios colonizados.

Talvez seja esse o gesto mais decolonial: transmutar a dor em linguagem, a ferida em mapa, o silêncio em grito — não para fechar a cicatriz, mas para impedir que ela siga sendo administrada pela norma como destino, governada pela cisheteronormatividade que insiste em nos querer previsíveis. Se esta tese conseguir abrir uma fresta, ainda que mínima, para que outras infâncias dissidentes não precisem primeiro aprender a sobreviver para, só depois, ousar

existir, então ela terá cumprido sua tarefa. O restante — as continuidades, as pesquisas que ainda virão, as alianças por fazer — pertence àqueles que, como nós, habitam a fronteira e persistem em inventar mundo: ao povo futuro que, ainda sem língua suficiente, haverá de forjar novas línguas, desenhar outras paisagens e construir pontes de passagem para novas expressividades, outros mundos e outras formas de existir.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Hugo Higino Perez. **Psicologia e a crítica feminista:** do percurso teórico-metodológico à prática. 1a ed. Curitiba: Appris, 2020.

ANDRADE, Hugo Higino Perez; PERES, William Siqueira; SOUZA, Leonardo Lemos. Uma criança pode ocupar a borda? “MEU DEUS O QUÊ VEM POR AÍ NÉ?”: os efeitos do encontro entre infância e sexualidade. In: BRABO, Tânia Suely Antonelli Marcelino (Org.). **Gênero, cidadania e educação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2023. v. Marília: Oficina Universitária p. 303.

ANGELIDES, Steven. Historical Perspectives on Childhood Sexuality. **Journal of Homosexuality**, v. 46, n. 1–2, p. 79–109, 2004.

ANZALDÚA, Gloria. Border arte: Nepantla, el lugar de la frontera. In: CHÁVEZ, Patricio; GRYNSZTEJN, Madeleine (Eds.). **La Frontera = The border: art about the Mexico/United States border experience**. San Diego, CA: Centro Cultural de la Raza; The Museum of Contemporary Art, San Diego, 1993. p. 107–114.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands / La frontera**. Tradução: Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing, 2016.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 39, n. Dossiê: Difusão da língua portuguesa, p. 297–309, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229–229, 2000.

ARAYA, Natalie Guerra. Representaciones del cuerpo-niño: Desprotección y violencia en Chile colonial. In: **Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones**. Serie Historia moderna y contemporánea. 1a ed. México, D.F: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI/UnB, 2012. p. 63–89.

ARIES, Philippe. **História social da criança e da família**. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

BAKHTIN, Michail Michajlovič. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 7ª ed. São Paulo: Ed. Hucitec, 2006.

BAKHTIN, Mikhail Michajlovič. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009. p. 52–75.

BRAIDOTTI, Rosi**. Lo posthumano**. Tradução: Carlos Vitale. 1a ed. Barcelona: Gedisa, 2015.

BURMAN, Erica. **Deconstructing Developmental Psychology**. 2. ed. London: Routledge, 2008.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

CARVALHO, Cíntia De Sousa et al. Direitos sexuais de crianças e adolescentes: avanços e entraves. **Psicologia Clínica**, v. 24, n. 1, p. 69–88, 2012.

CASTRO, Lucia Rabello de. **O futuro da infância e outros escritos**. 1a ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. 2. ed. New York: Routledge, 2000

CORSARO, William A**. The Sociology of Childhood**. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1997.

Crenshaw, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.

Dossiê de Mortes e Violências Contra LGBTI+ no Brasil 2023. Florianópolis, SC: Acontece - Arte e Política LGBTI+; ANTRA - Associação Nacional de Travestis e Transexuais; ABGLT (Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos), 2024. Disponível em: <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/wp-content/uploads/2024/05/Dossie-de-Mortes-e-Violencias-Contra-LGBTI-no-Brasil-2023-ACONTECE-ANTRA-ABGLT.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2024.

FAVERO, **Sofia. Crianças trans**. [S.l.]: Editora Devires, 2020.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O Sexo e o ocidente**. Tradução: Jean Progin. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975- 1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. 1a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque; Tradução: J. A. Guilhon Albuquerque. 13a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. 39ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FRANCKE, Marfil. Género, clase y etnia: La trenza de la dominación. In: DEGREGORI, Carlos Iván; FRANCKE, Marfil (Orgs.). **Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas**. Lima: Desco, 1990. p. 77–106.

GARCIA, Regina Leite. Infância, experiência e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 5–17, 2002.

GÉLIS, Jacques. A individualização da criança. In: **História Da Vida Privada 3**: Da Renascença Ao Século Das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 305–320.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografías del deseo. 1ª ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7–41, 1995.

JAMES, Allison; PROUT, Alan (org.). **Constructing and Reconstructing Childhood**. London: Falmer Press, 1990.

JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI, 2002.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009. p. 32–51.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. 1a ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida é selvagem**. Biosfera: Dantes Editora, 2020b.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2020c.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1a ed. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2a ed. São Paulo: Companhia das letras, 2020a.

LANSKY, Samy; GOUVÊA, Maria Cristina Soares De; GOMES, Ana Maria Rabelo. Cartografia das infâncias em região de fronteira em Belo Horizonte. **Educação & Sociedade**, v. 35, n. 128, p. 717–740, set. 2014.

LIEBEL, Manfred. **Children's rights from below**: cross-cultural perspectives. London: Palgrave Macmillan, 2012.

LIEBEL, Manfred. **Decolonising childhoods**: from exclusion to dignity. Bristol: Policy Press, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73–101, 2008.

LUGONES, Maria. Heterossexualismo e o sistema de género colonial/moderno. **Hipácia**, v. 22, n. 1, pág. 186-219, 2007.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.

MARCHI, Rita De Cássia. **Gênero, infância e relações de poder**: interrogações epistemológicas. Cadernos Pagu, n. 37, p. 387–406, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 01, p. 287–324, 2008b.

MIGNOLO, Walter D. **Habitar la frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Novas reflexões sobre a "idéia da América Latina"**: a direita, a esquerda e a opção descolonial. Caderno CRH, Dossiê. v. 21, n. 53, p. 239–252, 2008a.

MORAES, Patricia Maccarini, et al. Familismo e política social: aproximações com as bases da formação sócio-histórica brasileira. Revista de Políticas Públicas, v. 24, n. 2, p. 802–818, 27 dez. 2020.

Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: relatório 2021. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2022. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/2024/02/mortes-violentas-de-lgbt-2021-versao-final.pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.
MOTT, Luiz. Observatório 2024 de Mortes Violentas de LGBT+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia. Bahia: GEDOC, 2025. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/wp-content/uploads/2025/01/Observatorio_2024_de_Mortes_Violentas_de_LGBT-release-20-jan.-2024.pdf>. Acesso em: 19 out. 2025.

MÜLLER, Fernanda. Crianças, culturas infantis e cotidiano. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 35, n. 128, p. 647–664, 2014.

PERIPOLLI, Odimar J. **Amaciando a terra: o Projeto Casulo: um estudo sobre a política educacional dos projetos de colonização do Norte de Mato Grosso**. Dissertação de Mestrado—Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

PRECIADO, Paul B. Um **apartamento em Urano**: Crônicas da travessia. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2021.

QUAGLIATTO, Tassiana Machado; PARAVIDINI, João Luiz Leitão. A Infância Marginal e o Governo do (Im)Possível. **Revista Subjetividades**, v. 18, n. 1, p. 44–55, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201–246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11–20, 1992.

QVORTRUP, Jens et al. (org.). **Childhood Matters**. Aldershot: Avebury, 1994.

RIVERA CUSICANQUI, **Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible**: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROLNIK, Suely. **Antropofagia zumbi**. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2021. (Coleção Lampejos).

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. 2a ed. Porto Alegre: Sulina, 2016.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ROSE, Nikolas. **Governing the Soul**. 2. ed. London: Free Association Books, 1999.

SALGADO, Raquel Gonçalves; SOUZA, Leonardo Lemos. Gêneros, sexualidades e infâncias: Cenas de crianças na contramão da inocência. **childhood & philosophy**, v. 14, n. 29, p. 241–258, 2018.

SARLO, **Beatriz. Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARMENTO, Manuel Jacinto. As culturas da infância. In: SARMENTO, M. J.; PINTO, M. (org.). **As crianças: contextos e identidades**. Braga: Universidade do Minho, 2003. p. 17–38.

SILVA, João Paulo de Lorena; PARAÍSO, Marlucy Alves. Para uma cartografia de infâncias queer no currículo escolar. **Revista Educação em Questão**, v. 57, n. 54, p. 1–21, 2019.

SOSENSKI, Susana; ALBARRÁN, Elena Jackson (ORGS.). **Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina**: entre prácticas y representaciones. 1ª ed. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Inst. de Investigaciones Históricas, 2012.

SOUZA, Leonardo Lemos; GONÇALVES, Raquel Pereira; ANDRADE, Hugo Higino Perez. Infâncias, corpos e políticas de gêneros e sexualidades nos sistemas de proteção e educação no Brasil. In: **Psicologia, Discursos e Educação: Processos de Subjetivação, Relações de Poder e Práticas Formativas**. Santo Ângelo, RS: Editora Ilustração, 2025. p. 43–66.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (org**.). Marxism and the Interpretation of Culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271–313.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução: Max Altman. 1a ed. São Paulo: Editora 34, 2002.

STOCKTON, Kathryn Bond. **The Queer Child**. Durham: Duke University Press, 2009.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias; Tradução: Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALKERDINE, Valerie. **Daddy's Girl**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WYNTER, Sylvia. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom**. CR: The New Centennial Review, v. 3, n. 3, p. 257–337, 2003.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. [S.l.]: Sinergia, 2009.