

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS**

MARIANA BASTOS MIRANDA

**POR NÃO NOS DOBRARMOS DIANTE DO TRONO DE
NENHUM SENHOR**

UBERLÂNDIA - MG
2025

MARIANA BASTOS MIRANDA

**POR NÃO NOS DOBRARMOS DIANTE DO TRONO DE
NENHUM SENHOR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPGELIT) do Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Literatura, Movimentos Sociais e Revisões do Cânone

Orientador: Fábio Figueiredo Camargo

UBERLÂNDIA - MG
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M672
2025 Miranda, Mariana Bastos, 1998-
 POR NÃO NOS DOBRARMOS DIANTE DO TRONO DE NENHUM
 SENHOR [recurso eletrônico] / Mariana Bastos Miranda. - 2025.

Orientador: Fábio Figueiredo Camargo.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Estudos Literários.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.529>

Inclui bibliografia.

1. Literatura. I. Camargo, Fábio Figueiredo, 1971-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos
Literários. III. Título.

CDU: 82

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos
Literários

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1G, Sala 250 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,
CEP 38400-902

Telefone: (34) 3239-4539 - www.ppglit.ileel.ufu.br - secppgelit@ileel.ufu.br,
coppgelit@ileel.ufu.br e atendppgelit@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Literários				
Defesa de:	Mestrado Acadêmico em Estudos Literários				
Data:	01 de agosto de 2025	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:30
Matrícula do Discente:	12312TLT018				
Nome do Discente:	Mariana Bastos Miranda				
Título do Trabalho:	Por não nos dobrarmos diante do trono de nenhum senhor				
Área de concentração:	Estudos Literários				
Linha de pesquisa:	Linha de Pesquisa 4: Literatura, Movimentos Sociais e Revisões do Cânone				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	O demônio da carne: escritores homossexuais e catolicismo no Brasil				

Reuniu-se, no Bloco G, Sala 209, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários composta pelos professores doutores: Fábio Figueiredo Camargo da Universidade Federal de Uberlândia / UFU, orientador da candidata; Guilherme Augusto da Silva Gomes da Faculdade Esamc Uberlândia / Esamc; Sérgio Guilherme Cabral Bento da Universidade Federal de Uberlândia / UFU.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Prof. Dr. Fábio Figueiredo Camargo, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público e concedeu à discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Estudos Literários.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que, após lida e revisada, foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Augusto da Silva Gomes, Usuário Externo**, em 01/08/2025, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Figueiredo Camargo, Professor(a) do Magistério Superior**, em 01/08/2025, às 16:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sérgio Guilherme Cabral Bento, Professor(a) do Magistério Superior**, em 01/08/2025, às 16:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Bastos Miranda, Usuário Externo**, em 01/08/2025, às 16:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6557473** e o código CRC **5F2952C1**.

A todos e a todas que não se contentam com o mundo em que vivemos, mas dele também não desistem.

AGRADECIMENTOS

Agradecer nunca é fácil para mim. Não sei se por falta de vocabulário ou por excesso de culpa, mas sempre sinto que agradeço pouco frente a quanto cada ajuda em cada etapa fez-se essencial. Mas ousei tentar, cronologicamente, nomear os meus pilares para este fim de ciclo.

A Deus, à Deyse e aos meus guias e, em especial, à Rainha do Cruzeiro das Almas, agradeço por toda força e com toda fé cada passo dado nesta vida. Sem orientação, não sou nada. Nada do que fiz distante do cuidado com a minha fé e minha luz foi consciente e bem-intencionado como o que faço sob seus cuidados. Laroyê, Exu Mulher! Que o cruzeiro das almas no cemitério seja sempre o meu berço.

Sou e estarei eternamente grata à minha família pelo suporte que me proporciona. À minha mãe, Mariinha, com quem pude construir a minha maior e mais verdadeira amizade. Em você, mãe, é que me inspiro a acreditar em um mundo melhor e mais justo, é por você que continuo batalhando e é seguindo seus passos que eu busco sempre ser uma pessoa melhor, a cada dia. Você é a razão de eu ser quem eu sou e eu quero a cada dia ser mais parecida com a senhora. Te amo muito, hoje e sempre.

À minha irmã, Marcela, quem, por anos, foi uma segunda mãe para mim e que esteve junto comigo em cada momento delicado que passei. Marcela, eu sei que talvez não sejamos melhores amigas, crescemos de formas diferentes e tudo bem por isso, mas eu quero que você saiba que meu amor e minha gratidão por você não me cabem no peito. Você renunciou a muita coisa por mim e por Mateus e eu espero um dia poder retribuir todo este cuidado, de alguma forma. Sei do carinho e do apoio que recebi de você e saiba que eu estou sempre aqui quando precisar. Te amo muito, hoje e sempre.

Mateus, minha alma gêmea. Acho que de alguma forma quando nos confundiam quando criança tem a ver com parte de nós que nos dividimos espiritualmente, meias almas comuns, talvez. Eu sei que a pessoas com quem eu mais me assemelho no mundo é você. Nossa vulnerabilidade é igual. Somos muito diferentes, mas sinto que se trocássemos de vida, cuidaríamos muito bem da vida um do outro. Eu sei que o amor que sentimos um pelo outro é um laço infantil que briga nenhuma consequência separar. É a nossa capacidade de rir juntos em qualquer situação. São todas as nossas fases de humor que nós conseguimos acalmar um ao outro. São todas as nossas fragilidades depressivas ou ansiosas que ajudamos um ao outro a se curar. É com você que quero caminhar a minha vida toda e eu te agradeço por ter se feito tão

presente em toda minha trajetória de formação e por me motivar a ir além. Te amo muito, hoje e sempre.

Nossa família pode não ser a mais rica, nem a menos confusa, nem a mais ideologicamente coerente. Mas eu aposto que seja ao menos difícil encontrar uma família tão solidária interna e externamente e que coloque tão bem na prática o cuidado como forma de amor. Afinal, tivemos a melhor professora.

Vamos aos meus amigos, os amores que escolhi levar neste caminho. Em Viçosa, deixei Duda, Solana e Letícia quando decidir ficar em Uberlândia. A primeira decisão que me levou ao mestrado. A vocês, amigas, eu agradeço por tudo que me ofereceram de afeto quando eu ainda não podia fazer isso por mim. O ano que antecedeu meu mestrado foi difícil, vocês sabem bem, e vocês estiveram lá, a cada dia, garantindo que eu seguisse de pé para limpar as botas antes de sair da UFV. E assim fiz, mas com o empurrão de cada uma de vocês. Nunca vou esquecer, muito obrigada

Em Uberlândia, fui resgatada por Wallace e Miguel. Meus primeiros meses numa cidade sem conhecer ninguém foram de muita calma e caos graças a vocês. Eu não sabia que eu tinha potencial para tanto e vocês viram isso antes de mim. Obrigada por me receberem e tornarem possível o que foram esses últimos anos para mim. Mesmo distante hoje, sou muito grata por tudo.

Agradeço ao Guilherme e ao George por terem me empurrado a me aventurar na literatura. É curioso pensar que eu não sabia ainda para onde ir antes de vocês me darem um caminho. Eu não sei se nada do que agradecerei aqui em seguida teria feito sentido se não fosse por vocês. Obrigada por terem apostado em mim.

À minha família temporária, Samuel e João, obrigada por terem construído um lar comigo ao longo deste percurso. Foram muito altos e baixos e vocês sabem quantas vezes eu chorei. Mas vocês foram os que estavam em cada momento quando eu chegava em casa com alguma boa nova ou quando acreditava que o mundo se abriu sob meus pés. Meu começo foi monitorado por vocês e espero que este fim possa ser assistido por vocês também, pois é uma vitória da nossa casa.

Agradeço profundamente à Arielly, minha irmã. A vida me deu a sorte de ter você como minha amiga e só por ter te conhecido eu já sei que valeu a pena o desafio que foi Uberlândia + Pós-graduação. Eu precisava te encontrar e Deus não iria deixar eu sair dessa sem te trombar e ganhar uma irmã por escolha. Eu acredito que você ainda vai ser o maior nome da esquerda mineira, quem sabe até brasileira. Você é a força que mantém os nossos em movimento e eu

jamaís perguntaria a qualquer outra pessoa qual deve ser nosso próximo passo na luta. Minha linda irmã, confidente e companheira. Te amo, hoje e sempre.

Às meninas da Coletiva Lacreia, em especial a Vic da quebrada, Pietra, Maria Leonor e Whander Allípi. Meninas que baita história nós começamos a construir em Uberlândia e que baita jornada tivemos em tão pouco tempo. Se vazassem metade das nossas conversas iríamos ser as primeiras fundadoras de uma coletiva de travestis encarceradas. Eu agradeço demais por todo amor que dividiram comigo. Eu acredito em cada uma de vocês e, para mim, nós somos o presente e dominaremos o futuro. Eu tenho pena de quem não apostar em nós. Cada uma de vocês me fez mais completa e foi profundamente transformador poder rir tanto com vocês. O riso é mágico e curativo. Bixas, o que foram as nossas participações em eventos? Eu nunca soube que podia ser tão feliz em um ambiente tão insalubre quanto a universidade.

A madrinha maior. A senhora das senhoras. A grande mulher viado. A mãe bellarmona. A rainha das picadinhas da beleza. Guzzo, eu não sei em quantos meios você me foi e me fez professora. Eu acredito no poder da palavra de nos esvaziar ou de nos preencher de buracos, graças a você. Minha irmã, você é o escuro brilhante, seu grande passo em direção ao amor tem levado tantas nos braços. Invista sua doçura ácida em você, pois suas palavras me curaram tantas vezes. Nunca ninguém me ouviu tanto quanto você. Nunca ninguém me ensinou tanto quanto você. Vocês minha professora e minha inspiração. Me ensinou a questionar as verdades em nossos meios de convivência. E quando você me disse que “a literatura se faz na noite”, eu não podia mensurar quantas aulas magnas eu teria alcoolizada e sóbria bares a fora com você. Uberlândia é uma terra seca e com pouca abundância, mas você tem água para muitas e de muitas. Você merece longevidade, amor, prosperidade e muito reconhecimento. Eu tenho pena deste programa por ter perdido você tão fácil assim. Mal sabem eles que esta dissertação só existe ela é porque te encontrei e te ouvi um dia. Te amo e te agradeço, hoje e sempre.

Ao meu Marido, agradeço a companhia. Meu companheiro e meu único amor, com quem divido meus maiores medos e meus maiores desejos. Eu te amo muito e agradeço pelas promessas. Seremos pais imperfeitos dos nossos futuros filhos, como somos pais errantes de nossos filhos e filhas boyceas e travestis nessas Minas Gerais adentro. Mas não me restam dúvidas de que quero essa imperfeição ao seu lado. Vitor, eu quero seu sobrenome nos meus filhos, quero seu abraço nos meus piores momentos e sua comemoração nas minhas vitórias. O que nós estamos construindo é algo raríssimo de encontrar e admirado por quem cuidamos e amamos. Eu sei que minhas oscilações com esta dissertação foram muitas e muito obrigada por ter segurado a barra comigo. Desta conclusão em diante muitos sonhos nossos veremos juntos

se concretizar. E muitos deles serão sonhos de dois, três ou mais. Eu te amo, vida. Hoje e sempre.

A todos os meus meninos e meninas: Obrigada por me fazerem mãe cedo. João, Mateus Fefe, Gustavo, Vic, Arielly e todos que ainda virão. Podem contar comigo pro que der e vier e obrigada por tanto apoio e solidariedade. Nós estamos de pé por nós, vamos lembrar disso. Mateus, meu primogênito, eu te amo e obrigada por tanta confiança e por tanto companheirismo. Sei que muito em breve você será maior historiador da transmasculidade da América Latina. Obrigada por dividir tanto conhecimento comigo. Te admiro demais.

Agradeço à Ayumi, minha mãe de santo, por ter cuidado do meu ori e dos meus caminhos ao longo deste percurso. Você me deu direção e eu sei que preciso manter o percurso. Obrigada por tantas lições.

Agradeço ao grandíssimo Doutor Marcos. Ao médico das travesti e dos boyceeta. Você sabe o quanto salvou tantas e tantos de nós em tantos momentos. Obrigada pelo cuidado com minhas crias, isso preenche meu coração.

Obrigada aos profissionais de saúde mental que cuidaram de mim ao longo deste processo. Hugo Costa e Lívia Bicalho, vocês são profissionais incríveis e, literalmente, salvaram a minha vida.

A cada um dos meus alunos por me fazerem construir algo que faça sentido para minha vida. Eu acredito em vocês e muito obrigada por acreditarem em mim.

Ao Fabio, meu orientador, obrigada por ter me resgatado.

Agradeço à Frente em Defesa do Craist e a Doutora Camila. Sigam de pé e não se percam em desvios liberais.

Ao Psol UDI, nossa luta não fragmentou, mas expandiu. Nos veremos em muitas batalhas.

Agradeço a CAPES pela parceria com o financiamento da pesquisa.

A todas que vieram antes de mim: muito obrigada!

RESUMO

A presente dissertação investiga a literatura travesti como força de desorganização das estruturas ontológicas, epistêmicas e estéticas que sustentam a ideia moderna de sujeito, de linguagem e de humanidade. A partir das obras *Neca*, de Amara Moira, e *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor*, de Ventura Profana, a pesquisa parte do entendimento da travestilidade não como identidade estática, mas como epistemologia encarnada, corpo político e poética insurgente. O trabalho inscreve-se na crítica literária de base decolonial, transfeminista e antirracista, mobilizando conceitos como linguajamento, identidade em política, epistemologia do deboche e plurinacionalidade. Ao invés de buscar uma representação da travestilidade, propõe-se aqui uma escuta afetada de suas performances narrativas, onde o erotismo, a fé, o escracho e a insubordinação tornam-se atos de leitura e de escrita. Trata-se de uma travessia entre a submissão e a destruição, entre a gozação e a reza, entre a navalha e a oração. A literatura travesti é compreendida, nesta dissertação, como gesto de cura e oferenda às travestis que escrevem, às que vieram antes e às que ainda virão.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Travesti. Epistemologias Decoloniais. Amara Moira. Ventura Profana. Linguajamento. Deboche.

ABSTRACT

This dissertation explores travesti literature as a disruptive force against the ontological, epistemic, and aesthetic structures that uphold the modern concepts of subject, language, and humanity. Focusing on *Neca* by Amara Moira and *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor* – by Ventura Profana, the research approaches travestility not as a static identity but as an embodied epistemology, political body, and insurgent poetics. Grounded in decolonial, transfeminist, and antiracist literary criticism, the study mobilizes concepts such as languaging, identity-in-politics, epistemology of debauchery, and plurinationality. Rather than representing travestility, the work proposes an affected listening to its narrative performances, where eroticism, faith, mockery, and insubordination become reading and writing practices. This is a journey between submission and destruction, between pleasure and prayer, between the blade and the altar. Travesti literature is understood here as a gesture of healing and an offering to the travestis who write, to those who came before, and to those yet to come.

KEYWORDS: *Travesti Literature. Decolonial Epistemology. Amara Moira. Ventura Profana. Languaging. Debauchery*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 BOTA DE PYTHON PARA PISAR NA CABEÇA DO SENHOR.....	14
1.1 Não Mais Senhores: identidade travesti em política decolonial	15
1.2 Travesti é Travesti, Frango é Frango: a genericidade e identidade travesti; para além das definições “trans”	28
1.3 A Transgressão Dunde: escuridão, efemeridade e kalunga	45
2 LITURGIA DEFORMADA: A DISSOLUÇÃO DAS CERTEZAS MODERNAS NO GOZO E NA PALAVRA TRAVESTIS.....	62
2.1 COMER A CONA: ENTRE A SUBMISSÃO, A DOMINAÇÃO E A SUBVERSÃO	63
2.2 DEVOÇÃO A ELA: DEFORMAR, DESTRUIR E DESTRONAR.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

A presente dissertação, financiada pelo programa de bolsa para pesquisa da CAPES, intitulada *Por não nos dobrarmos diante do trono de nenhum senhor*, propõe uma análise sobre o lugar da travestilidade na literatura brasileira contemporânea, entendendo a escrita travesti não como um gesto de inclusão no cânone, mas como força que desorganiza suas bases ontológicas e epistemológicas. Trata-se de um movimento insurgente e desobediente do lugar do objeto representado para afirmar-se enquanto sujeito produtor de linguagem, pensamento e crítica. A literatura travesti, neste trabalho, é compreendida como uma epistemologia viva: uma forma de pensar, sentir e resistir por meio da palavra encarnada no corpo dissidente.

Este estudo parte da hipótese de que a literatura travesti constitui-se como um exercício da epistemologia travesti, a qual carrega em sua forma, em seu léxico e em sua estrutura narrativa uma cosmologia própria, enraizada na experiência de exclusão, de resistência e de reinvenção das travestis latino-americanas. A investigação está ancorada em duas obras centrais: o monólogo *Neca*, de Amara Moira, e o álbum *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor*, de Ventura Profana. Ambas as autoras constroem um projeto poético-político que desestabiliza os sentidos cristalizados de gênero, de corpo, de fé e de linguagem, produzindo narrativas que performam a travestilidade como potência de reencantamento e destruição do mundo colonial.

A construção do problema de pesquisa está ancorada no seguinte questionamento: quais mundos emergem da literatura travesti? De que forma a travestilidade, enquanto categoria política, poética e ontológica, deforma as noções tradicionais de sujeito, de autoria e de linguagem na literatura brasileira? Essas perguntas atravessaram todo o processo de construção deste trabalho, orientando a seleção do corpus, das referências teóricas e das estratégias de análise. A pesquisa se inscreve no campo da crítica literária, na linha do Programa de Estudos Literários da UFU “Literatura, Movimentos Sociais e Revisões do Cânone”, mas transborda seus limites ao se deixar atravessar pelas vozes, pelos corpos e pelas epistemologias dissidentes que se articulam a partir da travestilidade.

A escolha metodológica baseia-se em uma leitura crítica, atenta às materialidades da linguagem e aos modos de subjetivação inscritos nos textos. Trabalhei com o conceito de

linguajamento, tal como proposto por Walter Mignolo (2003), compreendendo a língua não como um sistema estável, mas como prática social situada, que se manifesta em estratégias de enunciação marcadas pela colonialidade e por suas fissuras. Essa abordagem me permitiu ler o pajubá, o gospel travesti de Ventura e os jogos eróticos de Amara não como desvios do padrão literário, mas como produção legítima de mundos, de sentidos e de subjetividades.

Além disso, utilizei como base teórica os aportes do pensamento decolonial latino-americano de Mignolo, do transfeminismo de base materialista de Amanda Palha e Maria Clara Araújo, da crítica interseccional negra de Patricia Hill Collins e Lélia Gonzalez e das contribuições recentes das epistemologias travestis brasileiras de Castiel Vitorino Brasileiro, Ventura Profana e Amara Moira. Esse corpo teórico me ofereceu ferramentas para compreender como os textos analisados colocam em questão as narrativas dominantes sobre gênero, sexualidade, religião, raça e literatura.

A dissertação está dividida em três capítulos, que se organizam como passos de uma travessia: da denúncia à desobediência, da subversão à criação. O primeiro capítulo, intitulado “Bota de python para pisar na cabeça do senhor”, apresenta os fundamentos teóricos e políticos da investigação. Nele, desenvolvo uma discussão sobre as noções de identidade, ontologia e epistemologia à luz das teorias decoloniais e transfeministas, problematizando o uso da identidade travesti como categoria política que recusa o identitarismo e afirma-se como prática disruptiva. A partir de autores como Mignolo, Amanda Palha e Silvia Federici, proponho uma leitura crítica do projeto moderno-colonial de produção do sujeito e da linguagem, refletindo sobre como a travestilidade tensiona esse modelo.

O segundo capítulo, intitulado “Comer a cona: entre a submissão, a dominação e a subversão”, é dedicado à análise do monólogo *Neca*, de Amara Moira. Aqui, investigo como a linguagem travesti opera como epistemologia e forma de insurgência, produzindo uma literatura que tensiona as normas da linguagem culta, o binarismo de gênero e a concepção moderna de sujeito. A personagem-narradora de *Neca* não busca redenção, nem deseja se adaptar aos moldes da respeitabilidade: ela goza, provoca, satiriza e desmonta os signos da masculinidade normativa. O texto é lido como um ato performativo de rebelião, que conjuga erotismo, escracho e crítica em uma estética do deboche.

O terceiro e último capítulo, “Devoção a ela: deformar, destruir e destronar”, mergulha na produção artística de Ventura Profana. Analiso o álbum *Traquejos Pentecostais para Matar*

o Senhor como expressão de uma cosmologia travesti afrocentrada e pentecostal, na qual o corpo da cantora é ao mesmo tempo templo e profanação, altar e dinamite. A fé, a música e a travestilidade se entrelaçam em um projeto poético-teológico que denuncia a colonialidade cristã, exalta a ancestralidade preta e transforma a arte em instrumento de guerra espiritual e social. Ventura não canta apenas para emocionar — ela canta para matar o senhor.

Ao longo dos três capítulos, busquei construir uma escuta cuidadosa, uma escrita comprometida com os saberes travestis e uma análise que não domestique as potências dos textos, mas que se deixe afetar por eles. Esta dissertação não pretende “representar” a travestilidade, nem tampouco encerrar sua complexidade em categorias analíticas. O que aqui se apresenta é uma travessia possível, parcial e situada, que deseja contribuir para a ampliação dos modos de pensar a literatura a partir das margens, das brechas, das esquinas e das encruzilhadas.

Por fim, este trabalho é também uma carta de amor à palavra travesti. Ao escrevê-la, fui me escrevendo. Ao estudar a produção de outras travestis, fui reconhecendo em mim uma força que muitas vezes me ensinaram a esconder. Cada capítulo escrito foi também um gesto de cura, de encontro e de afirmação. Mais do que um trabalho acadêmico, este texto é uma oferenda — à minha história, às travestis que vieram antes de mim, às que caminham ao meu lado e às que ainda virão. Que esta pesquisa possa abrir caminhos, acender luzes e fortalecer nossa luta por dignidade, beleza, memória e liberdade.

1 BOTA DE PYTHON PARA PISAR NA CABEÇA DO SENHOR

Eu fui no terreno do inimigo
E eu tomei tudo que me roubou
Mirra, perfume, incenso e azeite
Mármore, seda, vasos de marfim
Mercadorias de ouro e prata[..
Bota de python para pisar na cabeça do senhor
(Ventura Profana, 2020)

A sangrenta história latino-americana é marcada por constante contradição fundadora das “nações” do sul-global; as que assim se fizeram após longos anos de colonização, isto é, extermínio e imposição político-cultural. Tal contradição reside na impossibilidade de retorno ao passado pré-colonial dos povos massacrados por essa política em contraste com a incansável resistência pré e pós independência das culturas e vivências não enquadráveis aos modelos de indivíduo, trabalho, produções culturais e relações sociais impostos pela colonização moderna. Encaro como uma contradição, pois, a base colonial foi usurpadora de matérias primas e tecnologias, mesmo que o objetivo dessa prática fossem a extinção do “outro”. Bem como a resistência muitas vezes encontrou-se e encontra-se no contra-ataque; em perscrutar o campo colonial, como o exercício da língua escrita, para reagir e permanecer.

Por essa razão, neste capítulo caminho pelas reflexões teóricas e metodológicas decoloniais, transfeministas e antirracistas, como as presentes em *Transfeminismo e construção revolucionária*, de Amanda Palha (2019), *Pedagogia das Travestilidades*, de Maria Clara Araújo dos Passos (2022), *Quando o Sol Aqui não mais Brilhar*, de Castiel Vitorino Brasileiro (2023), e *Desobediência Epistêmica*, de Walter Mignolo (2008). Com isso, investigo, portanto, a travestilidade enquanto fenômeno latino-americano, fruto e produtor dessa contradição, e como na literatura de Amara Moira e Ventura Profana pode-se encontrar as epistemologias que brotam das vivências territorializadas e povoadas. Arrisco aqui a apresentar uma possibilidade de investigação da epistemologia travesti e seus atravessamentos teóricos e políticos e, com isso, das literaturas da travestilidade que partem e alimentam estes conhecimentos travestis.

O caminho argumentativo apresentado neste visa entender as condições latino-americanas para além das lentes e discursos coloniais. Com “para além”, afirmo que não endosso nenhuma narrativa de esquecimento da historicidade colonial, mas responder um grande “e daí?”, ou seja, a colonialidade praticou extermínios e as noções modernas e coloniais de ciência e literatura hegemonizaram narrativas; mas quem resiste nessa história, o que dizem

sobre quem somos e para onde devemos mirar nossos parâmetros políticos, científicos e literários?

Desse modo, este capítulo divide-se em três momentos: “1.1 Não Mais Senhores”, no qual diferencio política de identidade (identitarismo) de uso da identidade em política decolonial; 1.2 “Frango é Frango, Travesti é Travesti”, no qual apresento a política de identidade colonial organizadora das definições generificadas modernas de indivíduo, além de narrar um caminho até o uso de identidade travesti em política e literatura decoloniais; “1.3 A Transgressão Preta”, no qual caminho pela racialização nas relações étnicas brasileiras após a colonialidade e pelos impactos opostos entre o pensar a travestilidade preta nos termos coloniais de racialização e pensá-la pelas cosmovisões próprias da população “negra”, até ao questionamento dessa categoria.

1.1 Não Mais Senhores: identidade travesti em política decolonial

Os movimentos populares LGBTQIAPN+ e as muitas teorias sobre gênero e sexualidade que partiram dos acúmulos destes caminham por divergentes definições das experiências fora da normatividade cisgênera e heterossexual. Sexualidade e gênero já foram categorizados como escolha até condição natural. Os diferentes discursos dos movimentos LGBTQIAPN+ a fim de legitimar as existências desviantes da cisheteronormatividade¹ produziram-se e diversificaram-se por meio de diálogos entre as academias, os movimentos sociais, os veículos midiáticos e as artes. Em pouco mais de uma década, músicas produzidas por e para o movimento LGBTQIAPN+ apresentaram sentidos diferentes e até opostos para a legitimação.

A exemplo, a cantora Lady Gaga, em 2011, lançou o single *Born This Way*, no qual gay, lésbica, bissexual ou transgênero são definidas como condições de nascimento, biologicamente e divinamente. Já em 2019, a cantora e compositora Bia Ferreira lança “Não Precisa Ser Amélia”, com o seguinte verso: “Seja preta, indígena, trans, nordestina, não se nasce feminina, torna-se mulher” (Ferreira, 2019), questionando a naturalidade das categorias de gênero e

¹ “O conceito de cisgeneridade coloca em disputa a percepção de que os corpos – de que nenhum corpo, para ser mais específica –, é naturalmente sexuado, ou generificado. Denuncia ainda o modo colonial de produção de nossos gêneros, que vai além de uma assimetria entre os gêneros, como muitas feministas historicamente abordam; o conceito colonial de gênero se ancora numa base bioessencialista de definição das nossas experiências, impondo um padrão exclusivamente binário de correspondência entre sexo (supostamente biológico) e gênero (cultural).” (Nascimento, 2021, p. 65)

apresentando um sentido oposto ao presente em *Born This Way*. Em 2020, na faixa “O que pode um corpo sem juízo?”, Jup do Bairro (2020) afirma: “Sexualidade e gênero são campos abertos das nossas personalidades que preenchemos conforme absorvemos elementos do mundo ao nosso redor [...] talvez nem humanos nascemos”. Ainda em 2020, Ventura Profana, na música “Eu Não Vou Morrer”, evoca ancestralidade, história e memória de modo que natureza e cultura mal podem ser delimitadas, (in)definindo gênero sob termos pentecostais e uma cosmologia travesti religiosa, num sincretismo entre afro-religiosidade brasileira, identidade feminina travesti e uma versão “profana” dos conceitos bíblicos, pentecostais, cristãos, de deus e do divino.

Essas demarcações carregam sentidos políticos e históricos próprios, mesmo em menos de uma década de distância; o produto de Lady Gaga, *Born This Way* possibilitou a afirmação política, ainda que comercial, de existência da comunidade LGBTQIAPN+, bem como as demais cantoras, ainda que por perspectivas, políticas e cosmologias diferentes. Frente aos embates midiáticos dos movimentos àquela época, responder com “eu nasci assim” foi a estratégia discursiva possível e, relativamente, necessária; a música de Lady Gaga entregou aquilo que hegemonicamente era afirmado pela comunidade. Contudo, nas definições mais recentes dos movimentos LGBTQIAPN+, atua-se com os conceitos de identidade, tanto sexual, quanto de gênero, as quais aproximam-se mais das letras de Jup do Bairro, Bia Ferreira e Ventura Profana. Entende-se, porém, a existência de disputa política e epistemológica sobre tais conceitos nas artes, nos movimentos e nas ciências. Desse modo, é comum, por exemplo, termos como condição sexual e de gênero serem utilizados em discursos deterministas biológicos, como no caso de militantes homossexuais, bissexuais e/ou transexuais bioessencialistas. Ou ainda, correntes marxistas ortodoxas optarem por conceitos como dissidência sexual ou de gênero em contraposição ao termo e à política de identidade.

Apesar de legitimar aqui a crítica à política de identidade (o identitarismo), da identidade como fim político, não se torna dispensável o conceito identidade para compreensão do potencial político e epistemológico das literaturas travestis. Isso porque, a travestilidade enquanto categoria política e epistêmica exige a compreensão de relações e conceitos por meio das cosmovisões latino-americanas, ou seja, tratar como mera dissidência à norma seria descartar os potenciais políticos da afirmação dessa identidade. Além disso, o uso político da identidade não necessariamente é sinônimo de identitarismo; o que será melhor explicado quando diferenciar, neste trabalho, **política de identidade** (o identitarismo) para **identidade em política**. Reivindica-se identidade aqui, pois, ainda que a nomenclatura travesti tenha sido

produzida pela objetificação de corpos femininos testiculados por intermédio das políticas de identidade coloniais, a posição de sujeitas das travestis nos movimentos e na escrita parte da afirmação daquilo posto como inexistente, anormal e disfuncional pela matriz colonial. É a afirmação de identidade fabricada, como tal, a qual convida a questionar a suposta perenidade das normalidades coloniais.

A era burguesa que instaura a modernização, os projetos de Estado-nação e a racionalização do mundo, é a mesma que produz as narrativas e práticas coloniais. O advento do tempo burguês, a modernidade, estabelece os parâmetros de organização política e social sob os valores da razão e da economização/mercantilização da vida. O conflito que estabelece novas relações de classe institui não apenas o Estado moderno, como também a modernidade em toda sua complexa e predatória máscara de razão, luz e avanço. A filósofa e escritora Silvia Federici (2017) em *Calibã e A Bruxa*, questiona a narrativa de ausência de conflito proletário na transição que originou a modernidade. Silvia Federici, ao pensar a construção da mulher na modernidade por meio da divisão sexual do trabalho, explica como a consolidação do Estado Moderno envolveu uma aliança entre burguesia e nobreza a fim de conter insurgências proletárias e fortalecer um processo contrarrevolucionário.

Em última instância, o crescente conflito de classes provocou uma nova aliança entre a burguesia e a nobreza, sem a qual as revoltas proletárias não poderiam ter sido derrotadas. De fato, é difícil aceitar a afirmação, frequentemente feita pelos historiadores, segundo a qual essas lutas não tinham possibilidades de sucesso devido à estreiteza de seu horizonte político e “à confusão de suas demandas”. Na verdade, os objetivos dos camponeses e dos artesãos eram absolutamente transparentes. Eles exigiam que “cada homem tivesse tanto quanto qualquer outro” (Pirenne, 1937, p. 202) e, para atingir tal objetivo, uniam-se a todos aqueles “que não tinham nada a perder”, atuando conjuntamente, em diferentes regiões, sem medo de enfrentar os exércitos bem treinados da nobreza, apesar de não terem treinamento militar. Se eles foram derrotados, foi porque todas as forças do poder feudal — a nobreza, a Igreja e a burguesia —, apesar de suas divisões tradicionais, os enfrentaram de forma unificada por medo de uma rebelião proletária. (Federici, 2017, p. 107)

Desse modo, a narrativa do processo iluminista e industrialista de progresso e racionalização, o advento da modernidade, como fluxos naturais “evolutivos” das civilizações humanas, é escancarado por Silvia Federici como projeto político, econômico e cultural, implementado pela burguesia sob uma diversidade de aparatos de poder, como, por exemplo, o controle da sexualidade humana.

Além disso, como aborda Gyorg Lukács em *A Teoria do romance* (1965), a dissolução do poderio nobre e a consolidação da era burguesa transformou e foi transformada pela mudança na produção narrativa, ou seja, passa-se de Idade Média para Idade Moderna, concomitantemente à passagem da epopeia para o romance. As narrativas na Europa da Idade Média eram fundamentadas pelos valores nobres, essencialistas de “tudo” em especial das classes sociais, isto é, a estabilidade da vida na era da epopeia constrói a narrativa de modo que as singularidades, por serem imutáveis, se diluem em uma história de um todo. Ou seja, “[...] o indivíduo épico, o herói do romance, nasce desse alheamento em face do mundo exterior. [...] o maior dos heróis ergue-se somente um palmo acima da multidão de seus pares, e as palavras solenes dos mais sábios são ouvidas até mesmo pelos mais tolos” (Lukacs, 1965, p. 66). Na modernidade e no romance, os valores que aclamam a ascensão de classe, a volatilidade da vida e o individualismo passam a ser o centro da narrativa moderna.

O processo segundo o qual foi concebida a forma interna do romance é a peregrinação do indivíduo problemático rumo a si mesmo, o caminho desde o opaco cativo na realidade simplesmente existente, em si, heterogênea e vazia de sentido para o indivíduo, rumo ao claro autoconhecimento (Lukács, 1965, p. 82).

Todavia, além das mudanças na forma interna da literatura e na forma de organização social na Europa, a modernidade constrói-se sob uma nova relação dos países europeus com outros territórios, uma relação de dominação, extermínio e imposição étnico-cultural. O percurso de consolidação dos Estados modernos na Europa marca uma institucionalização de entidades artificiais geopolíticas administrativas de territórios intituladas nações. Para tal proeza, foram centrais as implementações de políticas nacionais/nacionalistas, isto é, fez-se necessária a construção de identidades nacionais a despeito das diferenças locais dentro desse novo e supostamente homogêneo território nacional. É como explica Walter Mignolo (2003, p. 299): “Uma das armas poderosas para a construção de comunidades imaginadas homogêneas foi a crença em uma língua nacional, ligada a uma literatura nacional, que contribuisse, no domínio da língua para uma cultural nacional”.

A escolha de introduzir uma discussão sobre identidade travesti na literatura por esse caminho argumentativo encontra-se no seguinte ponto: Para que seja possível entender uma identidade latino-americana e o seu uso político-artístico-literário é preciso antes compreender a prática da política de identidade responsável pela normatização dos sentidos de civilização, nação, língua, literatura e gênero. Ou seja, é preciso compreender a política de identidade

contida nos projetos de organização e dominação dos territórios colonizados e da vida privada em todo globo nos moldes civilizatórios, modernos e racionais da Europa Ocidental.

O colonialismo, seja na sua antiga forma, com as invasões europeias ao longo dos últimos séculos, seja na sua nova forma, com projeto neoliberal de nacionalização, desenvolvimento e modernização a partir do século XX para o sul-global, impôs não só um modelo de organização econômica e política, como também cosmologias² e epistemologias que o justificassem. Em outras palavras, junto ao sistema de morte e apropriação da vida para o acúmulo de capital, o colonialismo organizou os campos do saber, da cultura e da história de modo a atribuir substância, essência, às separações entre culturas, povos, nacionalidades e cosmovisões desenvolvidas e subdesenvolvidas.

Percebam que a minha visão de modernidade não é definida como um período histórico do qual não podemos escapar, mas sim como uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas. “Modernidade” era o termo no qual eles espalhavam a visão heróica e triunfante da história que eles estavam ajudando a construir. E aquela história era a história do capitalismo imperial (havia outros impérios que não eram capitalistas) e da modernidade/colonialidade (que é a cosmologia do moderno, imperial e dos impérios capitalistas da Espanha à Inglaterra e dos Estados Unidos) (Mignolo, 2008, p. 30-31).

Logo, analisar *Neca*, de Amara Moira (2021), por exemplo, afirmando-a enquanto uma narrativa travesti, cobra a compreensão dessa adjetivação da autoria e da obra de Amara e qual o uso dessa identidade em seu texto. E, principalmente, o porquê de essa ser uma narrativa travesti, enquanto os romances pensados por Gyorg Lukács (1965) são narrativas individualistas, isto é, falam sobre a jornada de um indivíduo rumo a si mesmo, não sobre uma travesti cuja generidade importa à categorização da obra. Em outras palavras, o individualismo romanesco e moderno descrito pelo filósofo húngaro, quando não adjetivado, conta a história de indivíduos cuja condição de sujeito é assimilável aos termos modernos, burgueses e europeus. Quando Amara Moira (2021) fala por meio da individualidade adjetivada, a forma natural de ser, vendida pela modernidade, é questionada; adjetivada como travesti, lembra-nos dos adjetivos do suposto indivíduo puro das narrativas hegemônicas.

Há dois conceitos presentes no artigo de Walter Mignolo (2008) citado anteriormente, “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, que servem de base para separação entre identidade nas políticas normativas/conservadoras e a

² Entendo como cosmologia os saberes sobre as “dinâmicas universais”, isto é, as formas de descrever o que regula as leis do cosmo; são visões de mundo, científicas.

possibilidade de uso crítico/político da identidade: a política de identidade e a identidade em política. A **política de identidade** é, majoritariamente, aquela utilizada pelos sujeitos colonizadores e seus descendentes nas novas nações a fim de acobertar a produção, a territorialidade, a historicidade e a artificialidade de sua identidade e sua cosmovisão; de mostrá-la como essência e razão. A política de identidade é o identitarismo, ou seja, a afirmação de identidades como intrínsecas, individuais e atemporais.

A **política de identidade** afirma-se em detrimento das demais, reivindicando-se pura, homogênea e natural. A própria afirmação de identidade na política de identidade advém da premissa da sua existência “desterritorializada”, isto é, fruto de processos evolutivos naturais de uma sociedade, fruto de uma natureza humana em essência ou, ainda, fruto do saber científico no singular. O identitarismo assume a posição de verdade e normalidade éticas e científicas, ignorando a historicidade, culturalidade e etnicidade dessas concepções de mundo e sujeitos. A identidade não é um meio ou um recurso em um contexto, mas um fim que, mesmo diante de relações de opressão que a produzem, deve ter sua manutenção a qualquer custo.

O controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas (Mignolo, 2008, p. 289).

Desse modo, quando Györg Lukács (1965) analisa a relação entre a forma do romance e a modernidade, o individualismo como marca da narrativa romanesca e da cosmologia moderna, a centralidade no indivíduo, nos valores e narrativas modernos, existe, nessas obras e nessa moral por ele avaliadas, uma concepção normativa do que é um indivíduo. Falo sobre identidade, pois a constituição de um individualismo emerge daquilo com que se identifica, isto é, encontra padrão social entre autoafirmação e estigmatização. A reorganização da produção que instaura o capitalismo, a modernidade e a colonialidade formou-se, também, sob tal política de identidade, com a qual organiza-se a mercadoria força de trabalho, as pessoas, a fim de definir as noções de sujeito normal e civilizado x anormal e bárbaro de modo a condicioná-los a posições sociais distintas. É como explica Amanda Palha (2019, p. 43):

A generalização da garantia privada e individual tanto da sobrevivência quanto do acúmulo de riquezas, junto à generalização da mercadoria como mediadora da satisfação das necessidades, sedimentam e parametrizam, inclusive, a efetivação social das noções modernas de indivíduo.

Cabe exemplificar as ações impositivas da modernidade, como cosmologia (Mignolo, 2008), seja nos primeiros contatos após a invasão do Brasil, seja mais à frente, via políticas das ciências europeias como forma de interpretação das vivências no sul global. A psicóloga e escritora Geni Núñez (2023), em *Descolonizando Afetos*, analisa a alteridade e a demonização das relações fora do modelo família-monogamia no contato entre jesuítas e povos indígenas no princípio da colonização. Para imposição de um modelo econômico e simbólico sobre o território invadido foi preciso condenar e deslegitimar as formas de organização e relação sociais dos diversos povos pertencentes àquelas terras. A demonização da liberdade (ou simplesmente da diferença) relacional/sexual de encontro ao modelo monogâmico e familiar, o qual organiza a vida privada por meio de algumas funções da divisão generificada do trabalho na cosmologia moderna, foi uma das facetas das práticas etnogenocidas jesuíticas e colonizadoras na invasão portuguesa do Brasil.

Para ilustrar o quanto a imposição da monogamia estava diretamente relacionada aos valores do monoteísmo cristão, compartilho aqui um trecho de uma carta escrita em 1633 pelo padre Diogo Ferrer, que afirma sobre indígenas Guarani: “vivem juntos quanto tempo querem, e quando o marido quer se casar com outra mulher deixa aquela, e o mesmo faz a mulher, e não parece que estes índios em seu natural conhecem a perpetuidade do matrimônio. A nenhum deles isso soa ofensivo” (Nuñez, 2023, p. 33).

Para além da dominação da terra, o projeto colonial impôs modelos de viver e, com isso, normas de ser; fundamentou-se o que se define como sujeito e como humano. Bem como provoca Castiel Vitorino Brasileiro (2021), em sua dissertação de mestrado, *Tornar-se Imensurável: O mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica da Efemeridade: “Os pilares da colonialidade à brasileira é aniquilar e fazer esquecer”* (Brasileiro, 2021, p. 14). A participação da religiosidade e cosmovisão cristã, adaptada à modernidade, pode ser exemplificada também em outras práticas de aniquilação de formas de ser que escapassem às noções modernas de humanidade. Na primeira vinda da Inquisição ao Brasil, a hoje rememorada como Xica Manicongo foi registrada como uma sujeita que se recusava a utilizar vestes atribuídas a homens, apesar de seu corpo testiculado. Xica foi a julgamento por crime de sodomia, o qual era mobilizado para qualquer prática considerada desvio sexual (Jesus, 2019, p. 253). A aniquilação da possibilidade de ser quimbanda³ é não mais que a política de identidade que permeou e permeia a colonialidade e a modernidade como meios de definir o

³ “O termo bantu significa, basicamente, “invertido”, tendo adquirido também o sentido de “curador” e, posteriormente, para os umbandistas do século XX, referindo-se a um ramo de sua religião.” (Jesus, 2019, p. 252)

sujeito humano natural e civilizado e, concomitantemente, destruir e/ou apagar aquilo que lhe ameaça ou não lhe representa.

Os identitarismos acompanham a colonialidade e a modernidade em todas as suas práticas e são riscos de uma política que tenha identidade como fim a produção de ações, relações, epistemologias e literaturas que mantenham e naturalizem as dinâmicas de opressão que produziram tais identidades. A colonialidade apontou e categorizou como profanas as relações indígenas fora da monogamia, tal qual intitularam a vivência de Xica Manicongo como prática pecaminosa sodomita. Ambas as políticas de identidade iniciais que mais à frente virariam rótulos, opressões e até projetos de lei totalmente naturalizados pelo Estado.

É verdade que a ação política que toma a identidade como meio e fim esbarra no caráter eminentemente conservador que essa perspectiva traz: a defesa da manutenção de uma identidade, como fim político, implica a defesa da conservação das relações sociais que a produzem, bem como das fronteiras, materiais e simbólicas, que constituem sua diferenciação. É notório o quanto isso sabota qualquer perspectiva de transformação sistêmica (Palha, 2019, p. 39).

Diante disso, fica evidente que não é qualquer afirmação de identidade aqui legitimada. A política do identitarismo pode ser ferramenta de essencialização acrítica ou até opressora nos conflitos sociais e epistêmicos. Entretanto, a afirmação da identidade, em alguns casos, é exatamente o mecanismo com o qual é possível desnaturalizar, territorializar e contextualizar identidades assumidas como naturais. Aqui é onde decolonialidade como posição política e epistêmica desobediente aos parâmetros eurocêtricos apresenta-nos outro uso da identidade, antagônico ao identitarismo normativo ou simplesmente acrítico. É nesse potencial que afirmo a identidade travesti na literatura, não a fim de congelar as relações que a produzem, mas como meio de apontá-las e, assim, possibilitar a falência dessas categorias e da estrutura que as sustenta.

O risco das políticas e das epistemologias identitárias não se encontra na identidade por si só, mas no sentido de “ser” atribuído a estas, ou seja, no ontologismo. Ao contrário, no projeto político contra hegemônico de movimentos populares latino-americanos, como o movimento de travestis, ou ainda outros movimentos populares nas demais ex-colônias, a afirmação de identidade na ação e reflexão deste aparece a fim de contrapor os supostos “caminhos naturais” propostos pelo modelo eurocêntrico, civilizatório, modernizador, desenvolvimentista e colonial. A exemplo, o trecho do monólogo *Neca*, de Amara Moira, provoca e debocha da posição de homem, marido, pai de família, ou seja, de senhor:

Parece tudo ensaiado, “confia em mim, sou casado, doador de sangue”. Sei. Anel no dedo até tem, mas o de trás já virou pulseira de tanta neca que rodou ali, a maioria no pelo, aposto. Conheeeço. Edivaldo, edivaldo, cê não me engana nada: fui brincar ali com o dedinho, conhecer o terreno, um dois, um dois, e ele quase engoliu minha mão. Só imagina a necometragem do lixo! (Moirá, 2021, p.14)

Como reflete esse fragmento, num monólogo travesti, a personagem típica das narrativas hegemônicas, o sujeito heterossexual, cisgênero, casado e os símbolos que o cercam são satirizados pela narradora. Aliança, a palavra de confiança/honra e, inclusive, o nome do Edi⁴/valdo comunicam, por meio dum linguajamento⁵ travesti, sentidos absolutamente diferentes aos encontrados nos romances canônicos. Os estudos pós-coloniais e decoloniais, em suas territorialidades e temporalidades distintas em surgimento, carregam em si algumas narrativas comuns, principalmente na tomada de posição política, autoral e epistêmica por aqueles categorizados pela política de identidade colonial como bárbaros. Desse modo, nas práticas descolonizadoras tem-se, como afirma Thomas Bonnici (1998, p. 14), “um fenômeno violento (Fanon,1990), o colonizado fala quando se transforma consciente que enfrenta o opressor com antagonismo sem cessar”. É sobre a fala e a consciência que aqui nos referimos como uso da **identidade em política**, definida por Walter Mignolo (2008, p. 289):

Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas.

Assim, a decolonialidade no uso da **identidade em política**, para o semiólogo, não se restringe à afirmação de identidade contrária à relação “óbvia” colonizador-colonizado, isto é, nações desenvolvidas x culturas bárbaras; nativos dos países do centro x nativos da periferia do capitalismo; falantes das línguas nacionais oficiais x falantes de línguas imitativas, coloquiais ou primitivas. Desses binarismos fundantes da alteridade predatória na política colonial uma

⁴ Edi = cu no pajubá

⁵ “É o linguajamento, o ato de pensar entre as línguas [...], afastando-nos da ideia de que a língua é um fato), [...] em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação” (Mignolo, 2003, p. 309).

complexa rede de relações se formou separando o natural, civilizado, racionalmente inteligível e sagrado do contra-natural, primitivo, racionalmente atrasado e profano. Aos últimos, aos não contemplados no formato do homem moderno, a afirmação de identidade é um ato político revelador da historicidade e territorialidade do individualismo moderno e capitalista.

De acordo com Eloína Prati dos Santos (2012), em *Pós-colonialismo e Pós-colonialidade*, o pós-colonialismo e, aqui afirmo também, a opção decolonial, constitui-se em um cenário de diálogo entre as teorias pós-estruturalistas, da psicanálise, pós-modernistas e marxistas, principalmente a partir da década de 1990. Apesar dos acúmulos dessas diferentes correntes teóricas, a interdisciplinaridade e negação às imposições coloniais, características das críticas pós-coloniais e decoloniais, possibilitam sínteses não ortodoxas dessas epistemologias, as quais questionam a racionalização e modernização eurocêntrica, mantendo a proximidade ao materialismo e à economia política.

Se por um lado a crítica pós-estruturalista da epistemologia ocidental e a teorização das diferenças/alteridade cultural são indispensáveis à teoria pós-colonial, filosofias materialistas, como o marxismo, parecem suprir as bases da política pós-colonial. O crítico pós-colonial precisa trabalhar em direção a uma síntese, ou uma negociação entre os dois modelos de pensamento (Santos, 2012, p. 346).

A opção decolonial (Mignolo, 2008, p. 290) permite-nos construir narrativas e epistemologias sob outras lentes, assim, apontando para as lentes canônicas, assumidas como óticas puras desequipadas de seus, também, próprios óculos. Isso, como Eloína Prati dos Santos (2012) explica, demanda um exercício de acúmulo e síntese com as bases de pensamento que questionam a razão dualista da ortodoxia estruturalista e marxista, sem, todavia, perder de vista as bases políticas de uma crítica classista. Com narrativas decoloniais, podemos exemplificar como opera essa troca de lentes ao ponto de questionar preceitos naturalizados pelas críticas ortodoxas das narrativas oitocentistas.

Nesse uso, a identidade não se mobiliza como fim, mas como meio; como prática. Por meio da mobilização de identidade nas epistemologias decoloniais atacam-se as definições e separações dominadoras e hegemônicas de cultura-natureza, gênero-sexo, literatura-folclore, civilizado-primitivo, normal-patológico, sagrado-profano, história-mito, língua-dialeto, nacionalidade-etnicidade. Ou seja, não há uma “reessencialização” acrítica das identidades ou uma prática de manutenção das relações e estruturas que as produzem. Pelo contrário, anuncia-se a produção das identificações, a artificialidade das definições de natureza e razão, os atos, relações, **linguajamentos** e práticas que formam as identificações dentro das estruturas e matrizes simbólicas existentes. Esse trecho de “Eu Não Vou Morrer”, presente no álbum

Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor, de Ventura Profana, ilustra a potência crítica por meio da esbórnica na canção travesti:

Ora pois, quando fomos amarradas e lançadas na fornalha
Em sua mais alta temperatura
Por não nos dobrarmos diante do trono de nenhum senhor
Foi que Deize se revelou a nós
Nascemos em manjedouras
E depois de crucificadas, ressuscitamos
Deize são as Yabás falando ao pé do meu ouvido
Juntas em unção
Fizemos da cruz, encruzilhada
Nos levantamos do vale de ossos secos
Transformamos pranto em festa
Nossos cus em catedrais
Conhecemos os mistérios por com eles andar
Não mais calvário
Arrebatamos das mãos do senhor
As chaves de nossas cadeias (Ventura Profana, 2020).

Ao recontar a história e **debochar** da cosmologia cristã, a cantora expressa significativo conhecimento da prática linguística criticada, enquanto nela insere a cosmovisão na qual ela e suas congêneres são sujeitas. Esse tipo de uso da identidade contesta a política identitária contida nas narrativas universais e trans históricas do colonialismo. Os apontamentos de Walter Dignolo (2008) sobre identidade e decolonialidade convidam ao olhar para as margens, não a fim de congelá-las como tal, mas como meio de, ao reivindicá-las, outras cosmologias comprometerem o todo compreendido como ciência, literatura, saber, epistemologia e, principalmente, indivíduo; derrubar o universal e expandir as versões.

Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade. [...] Descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais (Dignolo, 2008, p. 18-19).

A indispensabilidade da identidade em abordagens decoloniais envolve investigar o que, politicamente, é trazido, para a literatura e para tantas outras esferas das sociabilizações humanas, pelas identidades externas à matriz colonial. Amanda Palha (2021), no prefácio de *Neca*, aponta para esta investigação de como a travestilidade na literatura representa um convite a encarar outros conflitos político-epistemológicos, isto é, como entender a travestilidade pela sua própria cosmovisão confronta o cânone e a normatividade em outras tantas temáticas:

O pajubá, assim como as linhas de Amara, fala de outra coisa. Não sobre pessoas trans, ou sobre mulheres, ou – pior – o tal do queer ou o que valha. Fala sobre travestis. Fala sobre uma existência coletiva e compartilhada, estranha, estrangeira e marginal, que resiste à chuva, à rua e às curras, às doutrinações dos revolucionários centros acadêmicos, às taxonomias das internacionais conferências de gênero e até às brutais e sutis tentativas de lavagem com sabão Transgênero™. Resiste na negação da negação do poder masculino, nas brechas, nas fraturas e nas potências de ruptura e ao fazê-lo – mesmo assim, organicamente, uma porta por vez – aponta, talvez, a possibilidade mais potente de falar, sim, sobre pessoas trans, ou sobre mulheres, ou – pior – sobre o tal do queer ou o que valha. Quiçá, de anticapitalismo e revolução (Palha, 2021, p. 9).

Na literatura e na autoria, a afirmação de identidade e a decolonialidade ou melhor, afirmação das identidades apagadas dos sentidos modernos de indivíduo e civilização, permitem, para além de um passeio “safárico” (Palha, 2021, p. 9) pelo universo dos estranhos, bárbaros e anormais, uma crítica profunda às concepções hegemônicas de autor, personagem, língua e literatura. Acessa-se, em literaturas afro-brasileiras, indígenas, quilombolas, travesti, bixa ou sapatão, algo que qualquer literatura que se proponha ou se estabeleça como literatura nacional jamais poderia entregar; a fala que emerge de outros linguajamentos.

Em *Histórias Locais/Projetos Globais*, Walter Mignolo (2003) apresenta esse conceito, o **linguajamento**, em contraponto à ideia da existência de uma “língua pura”. Em outros termos, os projetos de modernização e constituição das nações são fundamentados sob políticas de Estado que envolvem a produção de uma identidade nacional por meio de uma parametrização de uma suposta culturalidade homogênea. Logo, a língua nacional não passa de uma abstração anos luz de distância de uma representação total da prática da fala e escrita dos indivíduos pertencentes aos limites territoriais de tal nação. **Desessencializar** a língua permite compreender o conceito linguajamento, isto é, negar a concepção de língua como sistema e, assim, observar os atos, falas e escritas que produziram e produzem essa naturalização.

Algo valioso dessa crítica de Mignolo (2003) a este trabalho é a ferramenta analítica que propõe o semiólogo ao conceitualizar linguajamento. Nessa provocação, o autor nos convida a pensar como atos, falas e escritas fora da concepção abstrata e acadêmica das línguas nacionais escancaram a artificialidade destas, além de rasgá-las; os estudos do linguajamento para além da norma culta forçam-nos a repensar a unidade e homogeneidade de “literatura nacional”, “música nacional” e “língua nacional”. Em resumo, a afirmação de identidade por meio da fala/escrita de sujeitos, autores e personagens não compreendidos na imagem hegemônica do indivíduo de uma nação, questiona a singularidade em nacionalidade; literaturas e músicas indígenas, quilombolas, pretas, travestis, bixas e sapatonas revelam o quão vinculada à

normatização e ao projeto civilizatório colonial é a ideia de brasileiro, literatura brasileira e música popular brasileira.

É o linguajamento, o ato de pensar entre as línguas, [...] afastando-nos da ideia de que a língua é um fato (isto é, um sistema de regras sintáticas, semânticas e fonéticas), em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação. A conceitualização linguística e as práticas literárias [...] abrem fendas das línguas [...] e entre as línguas [...] (Mignolo, 2003, p. 309).

Assim, caminhar pelas escritas, falas e musicalidades brasileiras adjetivadas é desvelar os delírios da ideia de nação singular e confrontar o projeto colonial e imperialista de Estado imposto sob/por os brancos brasileiros⁶, os descendentes do centro do capitalismo, a fim de implantar como forma política global a modernização, o sistema capitalista e os indivíduos proletários e burgueses; num suposto formato evolutivo, racional e desenvolvido de civilização. Alberto Acosta (2016), em *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, convida à reflexão sobre a reconstrução dos Estados no sul-global pela instância local/comunitária e identitariamente demarcada. Todavia, não a fim de subcategorizar em novos Estados e congelar as identidades produzidas pela diferença colonial, mas constituir Estados totalmente fendidos pela diversidade e totalmente gerido pela base; Estados plurinacionais (Acosta, 2016, p. 31-38; p. 161-164).

Alberto Acosta (2016) questiona o mero reconhecimento da diversidade admitido pelo Estado reorganizado pelas políticas civilizatórias coloniais neoliberais. Segundo o economista, afirmar existências e adjetivá-las não chega perto do suficiente para a superação das desigualdades e opressões sustentadas pelo sistema capitalista contemporâneo. É preciso uma refundação do Estado incluindo as cosmologias que divergem da cosmovisão colonial e reconhecendo a multiplicidade de nacionalidades dentro dos territórios admitidos como nacionais; é preciso uma ampliação da democracia pela interculturalidade (Acosta, 2016, p. 157) e **plurinacionalidade**. De certo modo, Acosta reivindica o uso da **identidade em política** para reconstituição do Estado.

O Estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas. Ou seja, há que se abrir as portas a um amplo debate para transitar a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas. Neste processo, em que será necessário repensar as

⁶ “Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento” (Mignolo, 2008, p. 291).

estruturas estatais, há que se construir uma institucionalidade que materialize o exercício horizontal do poder. Isso implica “cidadanizar” individual e coletivamente o Estado, criando espaços comunitários como formas ativas de organização social. A própria democracia tem de ser repensada e aprofundada (Acosta, 2016, p. 34).

Voltar à literatura, após essa reflexão sobre a reorganização do Estado em parâmetros decoloniais, não é mero malabarismo discursivo para encaixar tal reflexão geopolítica neste texto. Parte fundamental da consolidação de uma identidade nacional envolve uma política definidora de literatura nacional (Mignolo, 2003). Desse modo, a política decolonial, ao propor um Estado plurinacional, exige pensar como desmanchar as fronteiras linguísticas e literárias que organizam a literatura nacional. Nesse caso, é preciso pensar, também, em plurilinguajamentos.

Além disso, o próprio Acosta reconhece que as políticas decoloniais devem extrapolar aquela relação óbvia colonizador-colonizado, sendo preciso romper com todo o projeto de civilização colonial. Por conseguinte, “[...] a descolonização e a despatriarcalização são tarefas fundamentais, tanto quanto a superação do racismo, profundamente enraizado em nossas sociedades” (Acosta, 2016, p. 35). Tal como o enfrentamento ao capitalismo global não se limita às relações e aos conflitos de classe, “[...] há que se enfrentar as sociedades patriarcais, as sociedades racistas e as sociedades com enormes e crescentes conflitos intergeracionais – para mencionar alguns dos desdobramentos dos conflitos do capitalismo” (Acosta, 2016, p. 163).

Com isso, ambos os autores nos convidam a conhecer o potencial político em tornar impura a pureza da norma, isto é, desconfiar das fronteiras e desaprender para aprender com os excluídos da categoria ocidental de indivíduo. Acosta (2016) nos apresenta, para pensar outros mundos, as múltiplas cosmogêneses e cosmovisões nas etnias indígenas na América do Sul como possibilidade de questionar o fatalismo e o essencialismo do sistema econômico capitalista como único e mais avançado meio de organizar as economias locais, globais e nacionais; pensar projetos globais de plurinacionalidades. Mignolo (2003) nos apresenta, para pensar uma outra língua, a possibilidade de repensar a língua singular nacional, seja nos Estados Unidos por meio da política de implementação do espanhol como segunda língua (Mignolo, 2003, p. 320), seja na América do Sul com as línguas indígenas invadindo o português, espanhol ou francês; pensar projetos globais de **plurilinguajamento**.

Do mesmo modo, a identidade travesti na literatura representa uma invasão da subalternidade travesti na escrita e nas compreensões de sujeitos. É tornar parte da compreensão das literaturas plurinacionais as “**epistemologias do deboche**” (Palha, 2021, p. 7) e os

linguajamentos do pajubá, não como meros diálogos com as bases dos estudos de gênero e dialetos traduzíveis para o português (Palha, 2021, p. 8), mas como políticas de literatura e de gênero próprias. “Não é uma questão gramatical, mas política, [...] é corrigir a assimetria das línguas e denunciar a colonialidade do poder e do saber” (Mignolo, 2003, p. 315). Com a epistemologia, a crítica e a poética do deboche travesti, Amara Moira, Jup do Bairro, Ventura Profana e Ros4 Luz levantam-se contra a razão singular da língua colonial e moderna.

Com base nessas premissas teóricas e críticas, reconheço, portanto, o potencial da literatura travesti como navalhas⁷ na luta e na disputa decolonial pelo destronamento do poder e saber dos senhores. Urge valorizar como rasgam os sentidos coloniais de língua, de literatura e de gênero produzindo, assim, possibilidades de imaginar plurilinguajamentos, **plurigeneridades**, **plurimulheridades** e, quiçá, plurinacionalidades por meio das vozes e escritas daquelas que negaram o mito da sua suposta condição natural de senhor.

1.2 Travesti é Travesti, Frango é Frango: a generidade e identidade travesti; para além das definições “trans”

Pensar escrita, cultura e arte travesti, exige ao menos a tentativa de percorrer os caminhos que tornaram possível a definição dessa categoria e, além disso, a organização e construção dessa identidade. Antes de investigar a literatura travesti, conforme faremos nos capítulos 2 e 3, é preciso buscar a construção da diferença que permitiu a naturalização das categorias de gênero antes e após do/no processo da colonialidade, para que, assim, possamos entender as complexidades da travestilidade como generidade própria, latino-americana e feminina.

A transição da era feudal para a modernidade perpassou não apenas uma reorganização político-econômica na formação das nações europeias como, concomitantemente, uma indispensável reorganização da vida privada para moldes funcionais ao novo modelo de Estado. A filósofa Silvia Federici, em *Calibã e a Bruxa*, explica como o controle da vida sexual proletária nos modelos familiares de organização da vida privada foi uma das ferramentas fundantes do sistema capitalista e da modernidade.

Na Europa pré-capitalista, as relações de trabalho e o modo de exploração comunal típica do sistema feudal, organizava-se indiscriminadamente ou, ao menos, pouco hierarquizadas as funções de trabalho produtivo e reprodutivo. A lógica **produzir-para-o-uso**, contida na economia de subsistência de um feudo, ainda que a produção e o uso de uns muito

⁷ Essa arma é popularmente conhecida como meio de defesa das travestis prostitutas.

mais do que outros em escalas inversas, estabelecia uma dinâmica na qual não servia a desvalorização da reprodução social no sistema; eram ambos trabalhos centrais. Todavia, aos finais dos tempos feudais, a colaboração contrarrevolucionária entre nobreza e burguesia a fim de conter possíveis insurgências proletárias (Federici, 2017, p. 104) envolveu reorganizações das divisões de trabalho e uso do poder do Estado que se formava para manipulação das diferenças genitais para consolidação de divisões e opressões generificadas. A formalização da família em detrimento da vivência comunal, a institucionalização de bordeis e a legalização do estupro construíram as concepções e relações modernas de sexo e gênero durante tal processo.

Assim, a privatização da terra, institucionalização da propriedade privada e a monetarização da economia, reestruturaram os papéis, os sentidos e a valorização dos trabalhos (Federici, 2017, p. 140-144). Na economia capitalista, o **produzir-para-o-mercado** atribui ao trabalho produtivo uma maior centralidade na acumulação de capital, sendo este visto como a única forma “criadora de valor” (Federici, 2017, p. 144). Daí que toda atividade, ainda que indispensável para divisão do trabalho social no capitalismo, que não se encaixasse na **produção-para-o-mercado** não era admitida como trabalho assalariado ou quando era, bem “mais explorado” que esse:

O trabalho reprodutivo continuou sendo pago - embora em valores inferiores - quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio. (Federici, 2017, p. 144)

Outrossim, a política burguesa de privatização da terra fez-se concomitante à expansão colonial europeia (Federici, 2017, p. 130-136). Desse modo, não apenas as terras europeias foram transformadas em propriedade privada, mas, também, demais territórios pelos Estados europeus invadidos. Tal política resultou na fome como situação nas regiões rurais em todo território europeu e onde mais seus Estados adentraram; a falácia da substituição da terra comunal pela propriedade privada produtiva, como meio de aumentar a produção de alimentos e erradicar a miséria, não se sustentou em nenhuma região onde essa política foi implementada. Pelo contrário, a expansão colonial associada à privatização da terra inaugurou a naturalização da condição de pobre e faminto(a) e o estímulo da reificação de corpos negros e indígenas num processo de exploração, escravidão e extermínio em tudo onde a Europa colonial tocou (Federici, 2017, p. 130-136).

Junto a tal política de invasão e privatização de terras e corpos, a expansão colonial teve como fundamento a mundialização do modelo de civilização europeia, conforme abordado na seção anterior. Desse modo, tal qual o capitalismo apresenta-se pela razão moderna como forma evoluída e civilizada de organização político-econômica mundial, a organização da família e daqueles que não lhe pertencem sustenta-se na modernidade como juízo de modos de ser civilizados, normais e sagrados versus bárbaros, anormais e profanos. Sem tal controle e imposição dessa organização não haveria o processo histórico da divisão generificada do trabalho discutido por Federici (2017); as políticas de gênero foram peças fundamentais da organização do capitalismo e da colonialidade.

Como argumenta Amanda Palha (2019, p. 41-42), em *Transfeminismo e Construção Revolucionária*, esse processo, modernidade-expansão colonial-ascensão burguesa, desenvolveu-se em um esforço de “[...] mercantilização absoluta de todos os elementos da vida em que o trabalho e suas relações ocupam lugar central”. Ou seja, o processo descrito por Federici (2017), o qual fez da vida mercadoria, teve, por meio dos trabalhos, a organização dos sentidos de civilização, cultura e ciência. Logo, as próprias regras que definem e categorizam um sujeito passam a ser organizadas pelos trabalhos e a relação dele com a mercadoria que produz ou reproduz/dá manutenção.

A generalização da garantia privada e individual tanto da sobrevivência quanto do acúmulo de riquezas, junto à generalização da mercadoria como mediadora da satisfação das necessidades, sedimentam e parametrizam, inclusive, a efetivação social das noções modernas de indivíduo (Palha, 2019, p. 43).

Por isso, compreender como operam a essencialização e o exercício da matriz generificada de organização da vida privada após a colonização é crucial para a compreensão dos fluxos que tornaram possíveis a generidade travesti no Brasil. Para chegar a essa afirmação, a travestilidade é um gênero, uma pergunta impõe-se a priori: O que é gênero? Apresentar aqui por quais bases epistemológicas definimos o que é gênero, ou como são/foram produzidos gêneros, é parte do exercício de investigação para além da naturalização colonial dessa categoria. Logo, após perpassar pelas provocações de Federici (2017) e Palha (2019) sobre a reorganização da esfera individual da vida a partir da ascensão da era burguesa, é preciso olhar um pouco mais de perto para a proposta e atuação dessa matriz colonial na esfera privada; na organização generificada da vida familiar.

Em *Problemas de Gênero*, Judith Butler aproxima-se das teorias feministas, em especial, do pensamento lésbico para compreender como são produzidas as regras que regulam

o parentesco e as relações familiares, a dominação simbólica masculina, a normatização do desejo e as relações sexuais na **heterossexualidade exogâmica** (Butler, 2003, p. 61)⁸, diferenciação sexual e, principalmente, o que produz o que. Sem descartá-las, Butler (2003) convida-nos a confrontar as categorias estruturalistas de pensamento nas definições de gênero, isto é, sem negar a validade dessas teorias e ferramentas analíticas, a filósofa questiona os limites delas.

Na teoria estruturalista e na apropriação feminista dessa crítica (Butler, 2003, p. 71-84), a relação sexo-gênero faz-se num processo de produção da culturalidade sobre a materialidade. Nesse caso, a matéria seria o sexo biológico, a diferença sexual humana, e a cultura seria produzida pelas regras do parentesco e o tabu do incesto que normatizam as relações familiares e distinguem os papéis de gênero. Logo, para essa perspectiva, a cultura se apropria de distinções materiais para estabelecer desigualdades e diferenças sociais. A natureza é genuína e a cultura é produção; o sexo é um fato natural e o gênero é fato social.

A crítica de Judith Butler (2003) a essa distinção entre sexo e gênero parte de uma inquietação apresentada um pouco antes: o que produz o que? Isto é, para a autora, a afirmação de uma existência sexuada pré-discursiva e transcultural é uma falha das teorias estruturalistas que limitam as investigações sobre gênero às concepções hegemônicas de natureza, as quais não se confirmam ao tentar mapear a transformação linear e estável do sexo em gênero; de matéria em cultura. Para a filósofa, algumas perguntas foram deixadas de lado por tais teorias; duas, em especial, destacadas aqui: quais outras noções de natureza/sexo são possibilitadas ao relacionar feminismo e debates sobre raça e colonialidade? Existe alguma natureza humana em essência que não seja cultural?

Tais inquéritos nos levam ao questionamento da premissa muito explorada desde os contratualistas⁹ de uma condição humana pré-histórico-cultural, ou seja, de uma humanidade anterior ao estabelecimento de relações sociais e dimensões simbólicas. Como ferramenta analítica, a ficção teórica do contrato social impulsionou a investigação de estruturas sociais e organização pública e privada da vida humana nas diversas civilizações analisadas pelas

⁸ A posição linguística masculina passa pela individuação e heterossexualização exigidas pelas proibições fundadoras da lei Simbólica. A lei do pai. O incesto, que separa o filho da mãe e, portanto, instala a relação de parentesco entre eles, é uma lei decretada “em nome do Pai”.

⁹ Os contratualistas foram filósofos que construíram uma ferramenta analítica na teoria política conhecida como contratualismo. Eles teorizaram sobre um momento em que a legitimidade do governo e da autoridade política surgiu de um contrato entre os indivíduos. Principais representantes incluem Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, cada um contribuindo com sua perspectiva única sobre como esse contrato social é formado e quais são suas implicações para a sociedade. Esses pensadores exploraram questões sobre a natureza do governo, dos direitos individuais/naturais e da relação entre o Estado e o indivíduo.

ciências humanas. Todavia, a crise que a crítica pós-estruturalista aponta está em quais concepções de natural e de intocado pela cultura são passíveis de comprovação das essências de um sujeito, as quais atravessem as histórias e culturas humanas. Questionar as regras do estruturalismo não é descartá-lo, mas compreender seus limites e contradições; o dualismo natureza-cultura e matéria-prática empurra nossas teorias sobre natureza, cultura e humanidade como atributos separados passíveis de serem demarcados por uma metafísica da substância, a qual seria encontrada nas definições de um humano natural. Acontece que, além de ignorar possibilidades múltiplas de cosmovisões sobre natureza humana, esse discurso se contradiz ao ignorar premissas básicas da crítica sociológica marxista (ou desde Marx) ao processo de produção, material e prático, das concepções de mundo e sujeito; o exercício coletivo da humanidade que parametriza as definições de humano e território.

Voltando à generidade, a filósofa transfere a reflexão desse dualismo problemático para os sentidos culturais de sexo e de biologia. A cientificidade moderna conjecturou a condição de homem (assumido como sinônimo de humanidade) um ser dotado de superioridade racional e produtor de culturalidade e de civilidade. Isto é, assumidas como atributos inatos do homem, o sexo masculino, a razão e o exercício da culturalidade são configurados na lógica moderna em oposição ao feminino, à emoção e à matéria bruta e não-discursiva; à natureza “[...] à espera de significação de um sujeito masculino oposto” (Butler, 2003, p. 75). Isso que a autora chama de **dialética misógina**, sustenta-se sob a frágil afirmação da universalidade dos sentidos de natureza; sustenta-se na premissa de verdade dos sexos biológicos entre outras características humanas assumidas como naturais. Entretanto, todo esse dualismo é questionado quando abandonamos as lentes epistemológicas eurocêntricas como únicas e irrefutáveis configurações de natureza e mundo. Afinal, como questiona a filósofa, que sentido faz afirmar o homem como condição cultural de um sujeito do sexo natural masculino ou mulher como condição cultural de uma sujeita do sexo natural feminino, se há uma multiplicidade de sentidos de natureza? Ainda é possível afirmar o macho e a fêmea humanos como condições pré-discursivas sem descartar tal multiplicidade étnica, linguística e territorial?

Logo, Judith Butler (2003) propõe-se a explicar o gênero num lugar onde a materialidade e o exercício das relações humanas não são separados como atributos distintos; a humanidade como o exercício, coletivo, dela mesma. Nesse lugar, a filósofa aponta como a **essencialização do sexo** mascara a produção da diferenciação sexual pelas relações de gênero. Com isso, sexo, gênero e desejo não estariam tão descolados uns dos outros e muito menos

seriam condições inatas de sujeito algum, mas práticas relacionais humanas dentro de uma estrutura histórico-político-culturalmente formulada.

O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. Expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica cultural pelo menos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes (Butler, 2003, p. 69-70).

Os atos repetidos aos quais Judith Butler se refere nessa passagem vão da produção estética e performática dos corpos às relações que organizam a construção das identidades femininas e masculinas. A crítica da autora, porém, direciona-se à presunção de perspectivas feministas materialistas francesas (o feminismo mapoísta¹⁰), as quais, esvaziadas de importantes acúmulos da psicanálise, da crítica antirracista e do pós-estruturalismo, afirmam as posições generificadas e familiares dos sujeitos na esfera privada da sociedade como imposições de classes sociais sob indivíduos da espécie humana naturalmente dividida em dois sexos. Ou seja, as definições biológicas e médicas da diferenciação sexual são reiteradas pelo feminismo mapoísta, além de negar a possibilidade de a linguagem hegemônica ignorar e/ou subalternizar não apenas a “mulher do sexo feminino” como qualquer outra existência, forma prática de viver, que escape à política de identidade masculina contida na organização da vida privada no modelo familiar nuclear.

Logo, a hegemonia da heterossexualidade exogâmica não é produzida sobre as condições humanas naturais, assim como não significa a inexistência de outras identidades sexuais e de gênero. A forma familiar, como a colonialidade e o capitalismo organizam a vida privada, registra os indivíduos recém-nascidos como femininos ou masculinos pelos genitais, entre vulvas e pênis, readequando cirurgicamente para um desses caso seja necessário¹¹, e

¹⁰ O Feminismo radical trans excludente, é perspectiva feminista cuja política afirma os sexos biológicos como naturais e fêmea/macho como classes antagônicas em todo o globo. Na corrente Radfem, as mapô (mulheres ciscôgenas) são as únicas sujeitas da luta feminista. Porém, defino aqui como Feminismo Mapoísta todo movimento feminista cujas pautas sejam mapócentradas (exclusivamente para mapô).

¹¹ Pessoas intersexo de várias idades foram/são submetidas a intervenções cirúrgicas e hormonais para “readequear seus corpos” ao que, supostamente, deveria equivaler seus genitais.

pressionando-os a papéis sociais distintos, tanto na esfera pública, quanto na esfera privada. Porém, o genital não é sinônimo de sexo biológico, nem sexo é genótipo e gênero fenótipo da espécie humana. A matriz hegemônica “reguladora altamente rígida” (Butler, 2003, p. 69-70) que impõe a Lei simbólica do pai, o discurso familiar e as noções de feminilidade e masculinidade normativas são a historicidade e a culturalidade da materialidade dessa relação sexo-gênero-desejo. A essencialização do sexo como matéria biológica e apolítica é, não mais que a ignorância da territorialidade de tal distinção; materialidade sexual sem historicidade e culturalidade é uma política de identidade.

Na forma de “fato natural”, as variações biológicas da espécie, dicotomizadas na noção de “sexo”, passam a ser tratadas como produtoras das relações de gênero.

Eis uma inversão de determinações, que, consonante com o idealismo próprio da ideologia da sociedade burguesa, oculta as determinações e as mediações históricas e materiais do sistema de gênero, “subsumindo-as numa conclusividade substantiva e autônoma (Palha, 2019, p. 44).

Além disso, a Lei simbólica¹² produz a norma coesiva entre genital, sexo, gênero e desejo, o que não quer dizer que essa seja seguida de fato; que os anormais não sejam também (sub)classificados. O discurso hegemônico masculino, ou a política de identidade cisheteronormativa, junto à divisão generificada do trabalho no capitalismo, como discutido anteriormente com Federici (2017) e Palha (2019), congelam os parâmetros de sujeitos femininos e masculinos nas relações familiares (vida privada) e profissionais/laborais (divisão do trabalho social). Todavia, os excluídos da família, os corpos desajuizados da lei do pai, não deixam de vivenciar práticas que escancaram a descontinuidade entre genital, sexo, gênero e desejo:

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (Butler, 2003, p. 43).

¹² A posição linguística masculina passa pela individuação e heterossexualização exigidas pelas proibições fundadoras da lei Simbólica, a lei do Pai. O incesto, que separa o filho da mãe e, portanto, instala a relação de parentesco entre eles, é uma lei decretada “em nome do Pai”. Semelhantemente, a lei que proíbe o desejo da menina tanto por sua mãe como por seu pai exige que ela assuma o emblema da maternidade e perpetue as regras de parentesco. Ambas as posições, masculina e feminina, são assim instituídas por meio de leis proibitivas que produzem gêneros culturalmente inteligíveis, mas somente mediante a produção de uma sexualidade inconsciente, que ressurgue no domínio do imaginário. (Butler, 2003, p.61)

De maneira análoga à explorada por Walter Mignolo (2008), a filósofa denuncia uma política de identidade pretensiosa da universalidade da classificação biológica seja da sexualidade, seja do gênero, a qual mascara os elementos históricos, políticos e epistemológicos das definições coloniais de ser e se relacionar. Política essa que demarca como homem o branco, pai, marido, cisgênero, heterossexual e monogâmico e como sua mulher a branca, mãe, esposa, cisgênera, heterossexual e monogâmica; qualquer outra variação desse exercício de ser é adjetivada como subalterna, pecaminosa, anormal ou patológica, como “corpos sem juízo” que não querem “saber do paraíso”, como canta Jup do Bairro (Corpo sem juízo, 2020). A adjetivação nega o direito à condição plena de “pessoa” perante as instituições hegemônicas, todavia é preciso afirmar que os desajuizados existem, vivem e escrevem para que a norma seja devidamente adjetivada e confrontada.

É como explora Paul B. Preciado, em *Multidões Queer*: notas para uma política dos anormais, sobre a biopolítica na organização *straight*¹³. O filósofo aponta a divisão do trabalho pela cisheteronormatividade como produtora das corporeidades normais e dos **dispositivos sexopolíticos** que compõem o corpo *straight*. Essa dinâmica de práticas e relações que produzem os sentidos de sexo, gênero e sexualidade na norma, são fundamentadas na produção dos corpos, de modo industrial após os anos 1950 inclusive, e na atribuição de funções a órgãos, como vulva, cu(edi) e boca, e nas territorializações destes para delimitar sexualidades.

A evolução da sexualidade moderna está diretamente relacionada com a emergência disso que podemos chamar de novo "Império Sexual" (para ressexualizar o Império de Hardt e de Negri). O sexo (os órgãos sexuais, a capacidade de reprodução, os papéis sexuais para as disciplinas modernas...) é correlato ao capital. A sexopolítica não pode ser reduzida à regulação das condições de reprodução da vida nem aos processos biológicos que se "referem à população". O corpo *straight* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento *straight* assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade (Preciado, 2011, p. 12).

¹³ "*Straight*" é uma palavra em inglês que abrange diversos significados dependendo do contexto. Pode se referir a algo que não está curvado ou dobrado, como uma linha reta. Além disso, pode descrever alguém que é direto e honesto em sua comunicação, sem rodeios ou subterfúgios. Em termos de orientação sexual, "*straight*" é utilizado para indicar uma pessoa heterossexual, que sente atração pelo sexo oposto. Também pode ser empregado para indicar que algo está indo bem, sem problemas ou complicações, ou para descrever algo puro e sem mistura. A interpretação exata de "*straight*" depende do contexto em que é empregado, logo, é intraduzível. Mudar *straight* por hetero no sentido empregado por Preciado (2011) seria uma perda da amplitude político-semântica do termo em inglês.

Essa perspectiva de Preciado (2011) caminha para outra noção sobre o que são essas **ferramentas sexopolíticas** nas quais os sujeitos são inseridos e, principalmente, com as quais interagem. Vale resgatar uma crítica feita por Preciado, presente nos estudos sociais, políticos, culturais e pedagógicos desde a última década, nesse artigo que ressalta a despolitização dos sujeitos na afirmação de que tais dispositivos de gênero seriam movidos sobre indivíduos acrílicos. Bem como Paulo Freire comunicou, em *Pedagogia do Oprimido*, sobre a relação opressor-oprimido (Freire, 2019, p. 71-78), ou Frantz Fanon pontuou, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, sobre a relação branco-negro (Fanon, 2020, p.185-191), Paul Preciado (2011) pensa as anormalidades, em especial o escape à cisheteronormatividade, como vivências que se levantam contra o normal e reapropriam-se, para subversão, dos dispositivos construídos para o controle. Sob o descuido de essencialismo de corpo e sexo, componente normativo mesmo em epistemologias feministas e/ou marxistas já criticado aqui, essa potência pode ser desconsiderada.

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer* (Preciado, 2011, p. 14).

Assim como Paul B. Preciado (2011), Amanda Palha (2019) exemplifica a perda política e epistêmica em restringir os sentidos de sexo, gênero e desejo às definições hegemônicas e coloniais dessas categorias, mesmo nas teorias críticas ao capitalismo e/ou ao patriarcado. Como mencionado, a teórica transfeminista argumenta que a generalização da mercadoria no sistema capitalista torna-a o meio pelo qual se garante a produção e reprodução da vida, além da satisfação de desejos e de necessidades. Mercantiliza-se a vida, em absoluto, a fim de acumular riquezas, as quais são fruto da exploração do trabalho; não há mercadoria produzida sem a produção e reprodução da mercadoria força de trabalho. Por isso, a divisão generificada do trabalho, dentro e fora da família, não é uma mera característica da produção capitalista, o gênero é um produto crucial da/para organização da produção.

A divisão generificada do trabalho implica, inclusive, a consolidação do gênero como caráter indispensável da mercadoria força de trabalho e característica, portanto, (1) criada pelos trabalhos que produzem esta mercadoria, e (2) inscrita na dimensão do fetiche. [...] Ela (a mercadoria) generaliza-se, assim, como um sistema simbólico que atravessa e participa da formalização de toda e qualquer relação dessa sociedade, naturalizando a

divisão generificada da espécie com base na referida divisão do trabalho como pressuposto no pensamento dos sujeitos desse tempo (Palha, 2019, p. 43).

Com isso, a provocação de Palha (2019) tem continuidade na crítica a boa parte das teorias sobre a divisão social do trabalho numa perspectiva marxista e boa parte das teorias feministas sobre o papel da mulher na divisão generificada do trabalho limitam a condição de mulher e feminilidade dessa generidade ao papel de esposa. Outras posições sociais, tão devidamente organizadas pelo modo de produção capitalista, são ignoradas, como, por exemplo, de Amanda Palha (2019), a existência e os papéis da puta nessa distribuição de funções. As definições familiares de mulher, objeto de estudo do feminismo há décadas, permitem apontar as relações sociais e de trabalho produtoras dessa generidade, mas essa, a esposa, não é a única identidade produzida às mulheridades nesse sistema. Logo, ao compreender que é por intermédio desses “[...] atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida” (Bulter, 2003, p. 69) que o gênero é produzido, pela divisão generificada das funções, as epistemologias e políticas que ignoram a perspectiva da puta desaguam em uma análise incompleta da totalidade das noções de indivíduo nesse sistema.

Compreendendo a dualidade complementar entre os lugares da esposa e da puta como dois polos representativos do papel da mulher na organização capitalista e “apenas mediações diferentes para a afirmação do mesmo poder patriarcal que brota da propriedade privada” [...] a ausência da puta na discussão política torna as perspectivas da esposa referência única, implicando compreensões viciadas nas variações de relações sociais que apenas esta representa, ou seja, num grupo limitado (e identitariamente circunscrito) de experiências com o trabalho, o gênero, o sexo, o corpo e o desejo (Palha, 2019, p. 41).

O impacto dessa negligência nas críticas culturais atravessa o Oceano Atlântico impondo a linguagem da família, o Simbólico Masculino dominante, e reificando toda existência feminina deslocada da identidade de esposa e mãe, a qual por si só já é subalternizada ao pai nesse modelo. Nesse sentido, Xica Manicongo, a figura histórica resgatada em “1.1 Não Mais Senhores”, hoje é lembrada pelo movimento de travestis e mulheres transsexuais como a primeira travesti de que se tem registro no Brasil. Entretanto, Xica é ancestral ao próprio termo travesti, o qual só passaria a ser reivindicado, politicamente, séculos após sua existência. A inconformidade de Xica com a masculinidade escapou às teorias e às historiografias, inclusive, sobre gênero e sexualidade, registrando-a como figura homoerótica (Jesus, 2019). Ao negar quimbanda como uma possibilidade de existência e de feminilidade, a colonialidade fez caber Xica aos termos e limites de suas linguagens.

Xica Manicongo recorda-nos que a política de civilização e controle da vida privada nas normas coloniais de gênero não se restringe às putas, tampouco impõe-se às terras brasileiras por outra cultura que não a europeia por meio do uso da violência. Porém, para compreender o movimento de travestis e a literatura das fêmeas de pau, a prostituição é central para as relações de gênero que as envolvem. Isso porque foi na esquina e na rua que se fez o movimento e a identidade travesti; o pajubá, como linguajamento das sujeitas dessa identidade, fez-se, numa complexa rede de solidariedade entre putas testiculadas, como “[...] linguagem que exprime uma relação muito particular com o mundo, na qual se forja, organicamente e na base da paulada, uma epistemologia também particular.” (Palha, 2021, p. 8)

Maria Clara Araújo dos Passos em *Pedagogia das Travestilidades* apresenta uma análise dos acúmulos político-epistemológicos que surgem na relação entre o movimento de travestis e a educação. Para essa proeza, a teórica afrotransfeminista¹⁴ trabalha com o conceito de **práxis político-pedagógica** em movimentos sociais, advertindo sobre a relação entre a construção coletiva de identidades, políticas e saberes na ação e reflexão insurgentes em movimentos. Nisso, Passos (2022) rememora o histórico do movimento de travestis no Brasil e as pedagogias, ou epistemologias, formuladas nas “ondas” desse movimento. De certa forma, a escrita de Maria Clara Araújo dos Passos permite-nos caminhar pela tomada de voz das travestis; de uma classificação médica, jornalística e policial, para uma identidade política.

O levantamento historiográfico da autora inicia-se em um momento anterior ao movimento organizado de travestis. Ela relata como os registros sobre ditadura militar mostram a resistência travesti frente a políticas de extermínio articuladas pelo Estado e pela polícia. A contravenção penal de vadiagem foi instrumentalizada para a perseguição da categoria profissional das putas; mulheres cisgêneras e travestis profissionais do sexo foram alvo de incontáveis violências, mortes e prisões arbitrárias (Passos, 2022, p. 52-53). Com o fim da ditadura militar, as políticas de normatização de corpos, de aniquilação da travestilidade e de perseguição da categoria profissional das putas não cessaram; daí em diante, vê-se surgir os primeiros fóruns nacionais dos movimentos organizados de travestis.

As demandas primárias desse movimento insurgente, majoritariamente composto por putas, giram em torno dos enfrentamentos comuns da comunidade àquela época; saúde e segurança. A denúncia sobre a violência policial e as demandas políticas públicas de prevenção ao HIV e tratamento da AIDS estiveram no centro dos primeiros documentos e registros de encontros das travestis pensando-se como sujeitas coletivas; de identidade comum. “O

¹⁴ Viés epistemológico misto entre feminismo negro e transfeminismo reivindicado pela própria autora.

‘binômio violência policial/aids’ foi o tópico mais discutido durante toda a década de 1990, período em que a epidemia de HIV/AIDS marcava de forma contundente a população” (Passos, 2022, p. 67).

Em 1993, é organizado o primeiro Encontro Nacional de Travestis e Liberados, o qual, a princípio, seria estadual no Rio de Janeiro. A mobilização de participantes de outros estados para o evento tornou possível que esse, durante a realização, fosse oficializado como primeiro Encontro Nacional de Travestis e Liberados, a ser realizado anualmente. Maria Clara dos Passos (2022) explica que dois encontros posteriores, em 1995, pela primeira vez o Estado passa a financiar esse evento anual, por meio das políticas de prevenção ao HIV/AIDS do Ministério da Saúde. É a partir daí que o encontro passa a ser intitulado ENTLAIDS (Encontro Nacional de Travestis e Liberados que Atuam na Prevenção da AIDS), um dos primeiros marcos de reconhecimento estatal desse movimento.

Enquanto acontecia todo esse processo descrito por Passos (2022) na construção coletiva da identidade e dos movimentos de travestis, as instituições acadêmicas médicas sob a política de identidade genitalista e essencialista da dicotomia sexual começam a investigar as vivências “desviantes” de sua suposta natureza. Amanda Palha, em *Travesti X Mulher Transsexual – Afinal qual a diferença?* narra a construção histórica dessa distinção e o papel da patologização e do **determinismo biológico genitalista**, característico das “ciências psi”, na produção da transexualidade. Palha (2018) conta como, enquanto a travestilidade era apontada pela sociedade brasileira e pela comunidade GLS¹⁵ como grupo estigmatizado e, por meio desse rótulo e estigma, surgia uma identidade política, bem como investiga Passos (2022), a transexualidade começava a aparecer nos registros médicos de transtornos mentais de sujeitos e sujeitas em profunda disforia corporal.

Desse modo, reproduzindo a premissa normativa e colonial da interdependência genital-sexo-gênero, cria-se a terminologia transexualismo como meio de categorização de sujeitos que almejavam “mudar de sexo”. Afirmo essa premissa como normativa colonial pois, dadas as relações nas quais a travestilidade vinha construindo-se, as categorizações médicas e psicanalíticas fundamentaram-se em premissas eurocêtricas, positivistas e ontológicas. Como discutido na seção anterior, modernidade e colonialidade extrapolam limites temporais de uma política nacional; a dinâmica colonial estabeleceu um fim para a organização social para todo e

¹⁵ À época, os movimentos organizados para defesa dos direitos gays e lésbicos eram assim reconhecidos. Na narrativa de Palha (2017) sabemos da ausência de espaço e aceitação da comunidade travesti nos fóruns GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes).

qualquer território. As práticas de negação da doutrina colonial do ser sexuado não escaparam a essa política de lentes universais.

A partir dessa “descoberta”, a ciência começa a estudar mais essa galera da bad monstra, que vai acabar sendo batizada de transexuais por entender que o distintivo dessa gente é a negação do genital e a vontade de ter outro para ser “do outro sexo” [...] Enquanto as travestis continuaram sendo só as travestis mesmo, as travestis que viraram transexuais pra ciência deixaram de ser substantivo pra virar adjetivo: são mulheres transexuais (Palha, 2018).

Essa catalogação, todavia, não teve início em terras brasileiras; apesar da patologização ter abarcado também as identidades latino-americanas, como travestismo (Palha, 2018). Sendo assim, as **fêmeas de pau** do norte global abraçaram essa adjetivação da mulheridade transexual como meio de construção política e disputa por direitos à saúde e segurança, tais quais as travestis brasileiras vinham enfrentando aqui. Quando os fóruns brasileiros receberam as primeiras ativistas transexuais internacionais em seus espaços, a diferença em identidade e, logo, política ficou explícita, ainda que parte das reivindicações encontrassem pontos de convergência.

No V Entlaids, realizado em São Paulo, ativistas internacionais com reconhecimento construído em países do Norte afirmaram que outras identidades deveriam ser adotadas em detrimento da identidade travesti, afirmada até aquele momento no Brasil. Houve pressão para que categorias identitárias gestadas em outros contextos fossem utilizadas – pressão essa feita em um tom que remete à tentativa, já conhecida, de apoucar as ricas construções, contribuições e intervenções realizadas por latino-americanas/os. (Passos, 2022, p. 71).

O contato do movimento de travestis brasileiras com os fóruns internacionais de debate sobre transgeneridade e transexualidade não escapou das pretensões transculturais das perspectivas coloniais europeias; essa prática não se restringiu à medicina. Não houve apenas uma tentativa de nivelar mundialmente as demandas dos movimentos de afirmação de gênero fora da cisnormatividade, mas, também, uma imposição política de identidade. “A narrativa da globalização pode ser instrumentalizada com as vistas a apagar a heterogeneidade que os projetos políticos latino-americanos apresentam.” (Passos, 2022, p. 71). Como Maria Clara dos Passos expõe, no mesmo evento em que as transsexuais contestam a identidade travesti como meio para aceitação social das vivências femininas de pau, as travestis reafirmam a necessidade de seguirem travestis, a despeito do que a medicina lhes chamava. A resistência da identidade travesti diante das tentativas de substituição, para além da negação das diretrizes normativas

médicas, é a história da resistência às propostas de higienização e de civilização coloniais, o que complementa esta percepção:

E aí o primeiro ponto é isso: travestis, ainda que estejamos no campo da feminilidade e que nossas relações de trabalho e de gênero se dêem pautadas nos elementos mais violentos do “ser mulher”, somos um gênero específico. Olha só: temos lugar específico na organização do trabalho, conjunto específico de signos e estéticas distintivos e mesmo um referencial corpóreo específico (a “mulher de peito e pau”) (Palha, 2017, n.p.)

Os processos de patologização, criminalização, higienização e homogeneização direcionados à travestilidade, incessáveis tentativas de fazer deixar de existir, encoraja-nos a questionar o porquê a travestilidade ameaça tanto a colonialidade, a modernidade e o seu projeto de civilização; entendendo as bases da colonialidade, como “aniquilar e fazer esquecer” (Brasileiro, 2021, p. 14). A ameaça de uma generidade feminina latino-americana dotada de singulares posição social/de trabalho, corporeidade, linguajamento, epistemologia e política demarca a possibilidade de pensar e agir fora das regras coloniais e da modernidade. Permanecer travesti, frente às narrativas trans universais, é, para além de negar a colonialidade, afirmar a identidade latino-americana; o uso da identidade em política descrito por Walter Mignolo (2008) e por Passos (2022, p. 72):

As experiências identitárias das travestis no Brasil apontam a existência de traços constitutivos singulares produzidos na realidade vividas por elas. Ainda que certos interesses coletivos ultrapassem as fronteiras geopolíticas, há os modos específicos como as/os sujeitas/os estão ordenadas/os socialmente em cada país e a trajetória percorrida pelas brasileiras reivindica um lugar de enunciação próprio. A voz da travesti brasileira é fortemente marcada não só pela localização em que está inserida, como também pelas colonialidades que incidem sobre o corpo latino-americano que vocaliza.

Fracassada a audácia de fazer desaparecer o termo, a identidade e a coletividade travestis, coube a tentativa de racionalização das existências travestis. Para fazer caber nas regras da cientificidade moderna e nos parâmetros culturais de pessoa a corporeidade travesti é que se catalogou essas vivências em patologias e transtornos mentais. Amanda Palha (2018) relembra as catalogações do CID (Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde), as mesmas que fundamentaram os parâmetros, sob sintomas, da transexualidade, foram ferramentas das ciências médicas e biológicas para tornar doenças, também, as travestilidades. O **determinismo biológico** e o **essencialismo de gênero**, típicos da política de identidade nas concepções de sujeito/indivíduo na modernidade, são, basicamente, os únicos fundamentos da patologização travesti em “travestismo”.

Outrossim, historicamente, a criminalização e a violência policial registram a travestilidade no campo da anormalidade perigosa e insubmissa às métricas de um sujeito em uma civilização moderna. Em *Enverga, Mas Não Quebra*, Luiz Morando (2020) desenvolve uma biografia de uma histórica travesti cearense que viveu até o ano de 1995, boa parte em terras mineiras. Cintura Fina, como muitas outras travestis, foi alvo de intensa perseguição policial e midiática como uma sujeita perigosa e perversa. A política do Estado e da mídia em afirmar a diferença de Cintura para o ideal de indivíduo não adjetivado, “normal”, expressava o medo que a natureza de Cintura representava para aqueles que se assumiam naturais. Na biografia, Luiz Morando recorre a numerosos registros policiais e jornalísticos dedicados a essa mulher inconformada:

O malandro [...] ¹⁶, vulgo Cintura Fina, é um dos tipos mais cínicos e perigosos dos que frequentam a “zona boêmia” da cidade. A sua figura desperta logo a atenção pela extravagância do seu modo de trajar. [...] veste invariavelmente roupas femininas. Apesar disso, é um indivíduo violento e que está sempre promovendo desordens na rua dos Guaicurus. Possui diversas entradas nos xadrezes das delegacias da cidade e ainda há pouco tempo se envolveu numa cena de sangue ocorrida num botequim na rua dos Guaicurus, onde anavalhou um bancário. (Folha de Minas, Belo Horizonte, ano XIX, n. 6.227, 08/12/1953, p. 12 *apud* Morando, 2020, p. 63)

A ameaça travesti aos projetos hegemônicos coloniais de civilização, de nação, de língua e de cultura reside na contradição provocada pela travestilidade sobre os pilares desses conceitos cristalizados no discurso normativo, isto é, as **epistemologias travestis** convidam à dúvida do essencialismo em que se sustenta o sentido moderno de natureza humana. Por isso considero as críticas presentes nas narrativas travestis fundamentais ao enriquecimento e expansão da crítica anticapitalista e decolonial. O conflito não está na existência travesti, a qual, inclusive, encontra-se há décadas “muito bem” posicionada na divisão do trabalho social (Palha, 2018), comumente representada nas literaturas (Fernandes; Schneider, 2017) e outras mídias e com a corporeidade e generidade reconhecida pelo senso comum; ou seja, quer o aceite como mulher para as ciências ou as famílias venha ou não, a posição de gênero da travesti no Brasil está dada. A ameaça é anunciada quando a travesti resolve afirmar-se sujeita.

Se nos olham na rua, não apontam um homem ou uma mulher, mas “o traveco”; se querem nos ofender, ao contrário dos xingamentos no feminino direcionados aos gays, nos chamam de viado, de traveco, no masculino. Ou faz algum

¹⁶ Faço aqui a escolha política de não expor o nome de registro civil de Cintura Fina, por acreditar que em nada representa essa importante figura histórica. Uma guerrilheira, na linha de frente contra abusos civis e policiais à travestilidade, deve ser lembrada por seu nome social; seu nome de guerra.

sentido a imagem de uma cara passando no carro e chamando a travesti de “mulherzinha”? Porque compreendem, ainda que não racionalizem, que nós somos “outra coisa” — uma coisa que pra ele não é humana, que não cabe na alteridade, mas ainda assim outra coisa, e uma “outra coisa” feminina (Palha, 2017)

A rapper Boombeat, na música “Frango é Frango, Travesti é Travesti”, dialoga, debochadamente (Palha, 2021, p. 7), com essa demarcação de diferença da homossexualidade para a travestilidade e como a travesti ocupa um lugar de feminilidade nas relações que estabelece. “A mari quer a neça da dama/ Transsex é cara, carreira,/ Num é luxo e fama,/ Nhaí/ Frango é frango!/ Travesti é travesti!” (Boombeat, Frango é Frango, Travesti é Travesti, 2024). Apropriando-se de uma frase comum às travestilidades, a cantora dialoga com algo que afirmo aqui: a identidade, a corporeidade, as relações e o linguajamento que consolidam a travestilidade como generidade própria, a qual, apesar de socialmente demarcada, é politicamente autodeclarada; gay não, mulher de pau.

Quando, naqueles registros, vemos Cintura Fina caracterizada como cínica, perigosa, extravagante, violenta e, “apesar de feminina”, sempre causando desordem, observamos a preocupação daqueles cujo “título de pessoa”, ao menos dentro dos limites territoriais brasileiros, está garantido; um comportamento de contra-ataque de uma sujeita em tamanha anormalidade e distância dos parâmetros de indivíduos. O bancário mencionado envolveu-se em um conflito com Cintura após a suposta vítima atacar a travesti por sua “estranheza”. O conflito que se instaura contemporaneamente à vida de Cintura é o contra-ataque da travestilidade; vocalizando-se como tal, afirmando o lugar que lhe foi imposto e exigindo direitos, dignidade, cidadania e voz, garantias, até então, somente destinadas a pessoas que ao menos esforçassem-se para caber nas concepções modernas de indivíduo. A coletividade travesti, excluídas da coletividade gay e recategorizando este grupo como “frangos”, organizada para disputar o Estado, os centros universitários e a produção de arte e cultura expõe o golpe de navalha que a admissão da travestilidade enquanto possibilidade de existência representa para as concepções normativas e canônicas de mulher, língua, nação, cidadania, literatura, conhecimento e até natureza.

Aqui, é preciso resgatar o conceito de Mignolo (2003) de **linguajamento** e a ferramenta analítica proposta pelo teórico sobre decolonialidade como negação, afirmação e pluralização. A crítica do autor aponta para o mesmo essencialismo e idealismo denunciado por Amanda Palha (2019) no conceito de sexo, a presunção de que língua é um fato, não um termo voltado para descrever práticas e exercícios de comunicação e linguagem entre os povos. Isso significa afirmar que, a despeito da norma culta, não existe homogeneidade de “literatura nacional”,

“música nacional” e “língua nacional”. Tal qual nos linguajamentos indígenas e latinos estudados por Mignolo (2003), quando permitimos que a travestilidade e o Pajubá não sejam observados e analisados, mas que pensemos por meio dessas categorias os sentidos de fala/escrita, o corpo, a natureza, as sujeitas, a mulher, autoras e personagens é inevitável questionar a singularidade canônica e normativa. Como mostra o seguinte trecho de *Neca*, de Amara Moira, como, com um linguajamento singular e comum às travestis, a autora apresenta, diretamente, o pajubá como língua e, por isso, forma de legitimar a escrita do monólogo:

Bicha, às vezes cê faz umas caras... e bicha eu não tou te xoxando não viu?, é pajubá, a língua das bicha, aqui é tudo travesti. Só ficar aqui por um tempo e cê já vai catando. Eu nem penei tanto, acho, acho que só fui indo, ouvindo, falando aqui um pouco, um pouco outro ali, igual quando eu tava em Madri e tinha que dar o truque no castelhano “soy brasileña, cariño, te gusta?” (Moira, 2021, p. 12).

Mais uma vez, voltar à literatura, depois de todo um capítulo compreendendo a construção da identidade travesti como gênero próprio, não é nenhum malabarismo discursivo para fazer caber literatura em um debate sobre epistemologia travesti. As literaturas de Amara Moira, Jup do Bairro, Ventura Profana e Rosa Luz são parte desse processo de construção de identidade e disputa por voz e território para travestilidade. Todo o processo histórico descrito por Passos (2022) deságua aqui, na disputa epistêmica da travestilidade por direito à condição de sujeita; conflito que se instaura na produção de saberes e nas relações político-econômicas, também, por meio da literatura, pois, para a prática colonial, seres que não cabem na condição de indivíduo e humanidade, não podem produzir línguas ou literaturas próprias. Nesse caso, a literatura das travestilidades impulsiona a proposta de Mignolo (2003) de plurilinguajamentos e agrega ao feminismo e aos debates de gênero a possibilidade de propor e pensar por meio de **plurimulheridades**. Logo, por serem condicionadas como sujeitas femininas de pau e reivindicarem-se como mulheres, a afirmação da identidade travesti como legítima e sujeita é o reconhecimento da multiplicidade e da indeterminação das definições de mulher.

Como pontua Maria Clara Araújo dos Passos, na continuidade do movimento de travesti e o encontro dos acúmulos teórico-práticos com as teorias transfeministas (Passos, 2022, p. 85-101), não foram nos mesmos meios ou sob os mesmos discursos que se construíram essas duas epistemologias. Logo, limitar aos debates promovidos por Butler (2003) e Preciado (2011), que amparam uma compreensão genérica de transfeminismo neste, seria uma perda gigantesca da amplitude do sentido de ser travesti. Um transfeminismo que parta da travestilidade não pode

limitar-se a questionar o essencialismo cissexista¹⁷, ainda que esse questionamento seja parte das políticas e das epistemologias travesti. Ignorar a história da travestilidade e as relações de gênero latino-americanas, seria descartar os imensos cortes de navalha arrombadores dos sentidos plurais às literaturas e às mulheridades que o pensar pelas travestilidades promove; que a literatura travesti proporciona.

Por plurimulheridades penso uma política que permita borrar as fronteiras do sentido de mulher; tornar impura e múltipla em sentidos, línguas, literaturas, corpos, territórios e relações. A música e a literatura travesti, afiadas na história, cultura e língua travesti, enfrentam as concepções hegemônicas de pessoa e disputam as normas canônicas que narram o que é mulher. Por todas as vezes que foram classificadas como homoeróticas, como sinônimo de uma comunidade que rejeitou a travestilidade como sujeita (Palha, 2017), as travestis seguem em movimento invadindo as literaturas e as musicalidades; gongando o cânone e os senhores em pajubá. Frango nenhum, mas **fêmeas de pau** guerrilheiras nas linhas de frente do gênero, um dos pilares centrais à colonialidade e ao capitalismo, a fim de, tomando de assalto a voz e a escrita, trazer a libertação latino-americana, arrombar todas essas bases, sentidos e formas canônicas e coloniais; manifestam-se, pelos plurimulheridades e plurilinguajamentos.

1.3 A Transgressão Dunde: escuridão, efemeridade e kalunga

“Lembro do medo da escuridão e inventei vida.
Transgressão”

(Jup do Bairro, 2020)

As reflexões e exercícios propostos pelos subcapítulos anteriores tiveram por objetivo apresentar algumas bases para compreensão da travestilidade na literatura e nos territórios brasileiros. De modo genérico e não racialmente adjetivada, a discussão até este cabe, dentro dos seus limites, mesmo recorrendo a muitas intersecções possibilitadas pelas epistemologias decoloniais, feministas e travestis, à análise das ferramentas e **dispositivos sexopolíticos** em que se inserem as travestis brasileiras. Análise, entretanto, limitada e incompleta se quisermos perscrutar as escuras potências da travestilidade.

Ainda é preciso movimentar outras identidades, outras epistemologias e, principalmente, outras narrativas se quisermos expandir os sentidos de **plurilinguajamento e plurimulheridades** até que caibam o corpo e a voz da travesti preta; é preciso racializar a

¹⁷ Cissexista pois, para além de naturalizar a divisão sexual da espécie humana, o sexismo institui a normalidade do sexo. Desse modo, que foge à suposta natureza na norma sexista é adjetivado como trans, travesti, degenerado e/ou anormal. Portanto, não é apenas uma política sexista, como, também, uma política cisnormativa.

análise para chegar às intersecções¹⁸ necessárias e desracializá-la, após, para realmente compreender as narrativas travestis pretas em suas próprias epistemologias. Contraditório certamente, porém uma inevitável contradição se queremos acessar a política colonial para, então, subvertê-la. Tal qual a travesti, enquanto termo, faz-se sob a política de identidade colonial e a travestilidade se constrói na retomada coletiva político-epistêmica dessa socialização, à negritude cabe a mesma comparação. A racialização e o racismo, meios da política colonial e capitalista, são narrativas que a negritude resgata para destruir a **universalidade**¹⁹ (Mignolo, 2008) branca. Todavia, ser negra e ser travesti são veículos para projetos políticos maiores que tais identidades; o fim não deve ser a manutenção das relações produtoras de tais lugares sociais, logo, o fim deve manchar as fronteiras de tais categorias.

Entretanto, para superar o “caminho das pedras” (Acosta, 2016, p. 23-33) é preciso, primeiro, percorrê-lo. Dito isso, é inevitável discutir relações e intersecções entre poderes e opressões para que, aí sim, cheguemos nos potenciais políticos que a colonialidade, o capitalismo e o cânone ignoram, exterminam e subalternizam. Sendo o foco desta seção a escuridão travesti declarada, a fêmea negra de pau e as epistemologias que dela partem, o diálogo com os acúmulos do feminismo negro e o uso da ferramenta analítica da interseccionalidade são cruciais para um bom desenvolvimento desta; ainda que, por mais abrangente que seja, nada aqui se esgotará sobre as narrativas negras travestis.

A priori, é necessário caminhar pela consolidação da racialização e das relações que a produzem/produziram. Para tal, pensar, mais uma vez, a colonização, escravidão e as relações coloniais branco(a)-negro(a) será o primeiro passo para caminhar sobre sentidos racializados das categorias generificadas nas relações étnico-raciais. É claro, um balanço histórico ainda que nos sirva a rememorar e compreender, nos termos coloniais, a construção da opressão racista, não resume a discussão, principalmente, por não apresentar uma alternativa às relações opressivas estabelecidas. Todavia, nos permite recontar e disputar a historicidade a fim de encontrar nos e nas resistentes ao racismo novas propostas de economia, nação, generidades e, assim, literatura e canção.

A essa fundamentação o psiquiatra e filósofo político Frantz Fanon (2022) possui uma vasta contribuição sobre a política racista e a construção da diferença colonial. Além disso, como psiquiatra, o referido pensador pôde se aproximar da linguagem colonial para

¹⁸ A ferramenta analítica da interseccionalidade será melhor explicada à frente, com base no trabalho de Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge(2020).

¹⁹ O autor utiliza do hífen para demarcar a pretensão de verdade absoluta e desterritorializada que perspectivas, eurocêtricas, assumidas como totalizantes e universais carregam.

compreender os impactos do uso da língua na constituição dos sujeitos e das relações na colonialidade e pós-colonialidade²⁰. Resgatemos aqui duas obras do autor para pensar a colonialidade e suas bases ainda intoxicantes dos tempos atuais, *Condenados da Terra*, para acessar uma perspectiva internacional da colonialidade, e *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para pensar a relação colonial com a linguagem.

A crítica fanoniana sobre as relações coloniais em um processo de independência e consolidação de Estados no Terceiro Mundo expressa a fragilidade disso que chamamos de independência e de fim da escravidão. Quando Fanon discute o sul-global, ele aponta a tensão contínua em vastos territórios multicontinentais e etnicamente diversos com hordas de miseráveis fruto de relações políticas internacionais friamente calculadas pelo Primeiro Mundo. A opulência europeia, explica o autor (Fanon, 2022, p. 91 a 101), tem como progenitoras a racialização, a escravidão e a colonização; a aniquilação e exploração de pessoas negras, árabes, indígenas e amarelas. Essa política dos Estados europeus que levou à dominação e à devastação das terras alheias sob uma predação mercantil mar afora acompanhada de um projeto de civilização ao qual outras etnias precisariam se adaptar ou deveriam morrer. Concepções de nação, de língua, de cultura, de consumo e de civilidade das quais apenas corpos brancos poderiam gozar, enquanto qualquer outro povo seria violentamente submetido à subalternização até sua extinção.

Daí que o filósofo político nos expõe a problemática da independência e das democracias liberais nos novos Estados terceiro-mundistas. A suposta superação do domínio territorial no triunfo das independências nas relações metrópole-colônia mascara um processo político-econômico de roubo técnico e material e de submissão dos novos Estados a uma complexa rede de relações internacionais que instituem “dispositivos de pressão econômica” (Fanon, 1961, p. 93) para manutenção adaptada da velha política; ou continuam extrativistas e reféns da cultura e da política europeias, ou morrem de fome. Essa violenta política que vem arrastando sangue negro na história desde a escravidão, encontra justificativa para sua manutenção em discursos e ideologias de desenvolvimento e modernização supostamente proporcionados pelas constantes inovações da industrialização europeia.

Assim, a jovem nação independente vê-se obrigada a continuar os circuitos econômicos implantados pelo regime colonial. Evidentemente, pode exportar para outros países, para outras zonas monetárias, mas a base de suas exportações não se modifica fundamentalmente. O regime colonial cristalizou

²⁰ Ainda que Fanon seja um teórico anterior à terminologia pós-colonial, faço, aqui, uso desse conceito por acreditar que ele e outros/as autores/as negros nas colônias foram propulsores/as dos debates pós-colônias e decolonias.

circuitos, e, sob a pena de viver uma catástrofe, as novas nações são forçadas a mantê-los. Seria necessário recomeçar tudo, alterar os tipos de exportação, e não só seu destino, reexaminar o solo, o subsolo, os rios e, porque não, o sol. No entanto, para fazê-lo, é preciso mais do que investimento humano. É preciso dispor de capital, técnicos, engenheiros, mecânicos, etc. Falando francamente, acreditamos que o esforço colossal ao qual os povos subdesenvolvidos são conclamados por seus dirigentes não produzirá os resultados esperados. Se as condições de trabalho não forem transformadas, serão necessários séculos para humanizar esse mundo tornado animal pelas forças imperialistas (Fanon, 2022, p. 95-96).

A compreensão de Fanon da racialização, sob pilares marxistas e psicanalistas, apresentada por essa relação macropolítico-econômica pode, a observadores desatentos, por um vício ortodoxo marxista, dificultar a compreensão da dimensão relacional, discursiva e linguística dessa materialidade; do racismo. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o psiquiatra elabora uma densa reflexão sobre essencialismo e racismo na construção da diferença branco-negro no processo colonial. O hoje conhecido como racismo científico – fundamentos pseudocientíficos com os quais os povos brancos separaram-se dos povos negros *a priori* –, foi tombado há muito como fato biológico às ciências. Desse modo, se assumíssemos que a ideia condiciona a prática, a fala e as relações, negros e negras não mais estariam sujeitos às múltiplas violências e segregações raciais. Ainda que, nas regras da linguagem colonial, admitam-se brancos e negros biologicamente em mesma espécie, reconhecer essa condição não inclui as existências, as corporeidades e as culturalidades negras no sentido de civilizado nas práticas coloniais. Muito menos incorpora os **linguajamentos** negros, em seus termos e em patamar de equidade, na organização social. O conhecimento não transforma nada por si só.

Por conseguinte, Fanon (2020) afirma a importância da língua no processo de socialização da colonialidade na autopercepção e na alteridade das pessoas negras e em relação ao branco mediante a dominação político-cultural. Segundo o autor, o projeto civilizatório, ainda que sustente, em narrativa, a negação da divisão biológica da espécie em raças, apenas legítima saber e cultura em um corpo negro quando os submete aos códigos brancos. Ou seja, na linguagem colonial, nas ferramentas simbólicas coloniais, na organização político-econômica colonial, talvez o negro e a negra poderiam humanizarem-se; embranquecer, civilizar e humanizar seriam sinônimos nos termos coloniais. Logo, compreendo que a animalização, infantilização ou “primitivização” das negritudes não se extingue na negação da racialização biológica, pelo contrário, o essencialismo racista segue sua prática, sua linguagem e sua política a despeito de qualquer afirmação abstrata de não haver raças para além da raça humana; tudo que é do preto continua atrasado, errado ou demoníaco.

Aliás, há um fato extremo que é, no mínimo, cômico: recentemente um martinicano me contou, enfurecido, que certos guadalupenses faziam-se passar por martinicanos. Mas, acrescentou, percebe-se logo o erro, eles são mais selvagens do que nós. Entenda-se: são mais distantes ainda do branco. Dizem que o negro gosta da palabre²¹, ou seja, de parlamentar; contudo, quando pronuncio palabre, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos; crianças em pleno jogo, na medida em que o jogo pode ser concebido como uma iniciação à vida. Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela palabre é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança. Aqui os psicanalistas estão em seu ambiente e o termo oralidade é logo convocado (Fanon, 2020, p. 41).

Os processos investigados por Fanon (2020) sobre a condição de negro frente à sociedade colonial apontam sempre para uma afirmação: o esvaziamento político e crítico das abstrações coloniais sobre igualdade racial. A humanização dos corpos escuros por meio do embranquecimento cultural e fenotípico, isto é, a imposição de uma condição de razão e civilidade únicas para o reconhecimento da humanidade negra não apenas mantém as condições materiais e relacionais de exploração e opressão racistas, bem como sustenta a política colonial de **homogeneização étnico-linguística**. Por isso, compreender as relações de trabalho e, no caso desta dissertação, as generidades produzidas por elas no processo colonial é indispensável para alcançar uma compreensão dos potenciais críticos nas vozes autodeterminadas negras de pau, expressado pela operacionalização dos linguajamentos nas narrativas travestis.

Em *Mulheres, Raça e Classe*, Angela Davis esmiúça a política e história na construção dessas três categorias fundamentais para a compreensão das relações após a colonialidade. Davis elabora um complexo e didático material nessa obra com o qual é possível questionar as compreensões isoladas dessas três categorias e reconhecer não apenas as ausências no movimento de mulheres brancas, mas a potência das mulheres pretas na luta antipatriarcal, anticapitalista, antiescravagista e antirracista. Logo no primeiro capítulo, a filósofa socialista detalha a formação das diferenças nas relações generificadas, principalmente de trabalho, entre mulheres cisgêneras negras e mulheres cisgêneras brancas no período da escravidão e nas heranças deixadas por esta.

Como discute Amanda Palha (2019) sobre as relações de trabalho em torno da puta, Davis (2016) elabora uma crítica à concepção de mulher para o feminismo hegemônico branco, mesmo que classista, em torno das relações de trabalho assumidas como semelhantes/paritárias entre todas as congêneres: a condição de esposa e dona do lar. Não ignorando as relações

²¹ O termo palabre, de origem portuguesa, é utilizado por vários grupos culturais da África Ocidental para se referir ao costume de reunir para parlamentar, toda vez que surge um problema de convivência, qualquer que seja ele. Ou seja, dissolver, pelo entendimento, as tensões surgidas na vida cotidiana. (Fanon, 2020, p. 41)

assimétricas de trabalho reprodutivo e doméstico entre homens e mulheres cisgêneros/as na sociedade capitalista ocidental, Angela Davis ressaltava a limitação da definição da mulheridade na narrativa feminista que ignora as multiplicidades de vivências de meninas e mulheres. A fragilidade, a delicadeza, as tarefas do lar, a condição de esposa dependente (ainda que assalariada fora do lar) eram atributos de uma política sexual que definiam a mulher não adjetivada, ou seja, a esposa, a branca e cisgênera. Às mulheres cisgêneras escuras, organizadas em luta desde os movimentos abolicionistas, outras atribuições de ser compunham a política sexual que as estigmatizava, oprimia e explorava; nunca mulheres “ponto”, sempre pretas ou “de cor”²².

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero. Nas palavras de um acadêmico, “a mulher escrava era, antes de tudo, uma trabalhadora em tempo integral para seu proprietário, e apenas ocasionalmente esposa, mãe e dona de casa”. A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias (Davis, 2016, p. 24).

Inerente a esse contexto, ocorre a coisificação dos corpos negros, a qual impossibilitava as mulheres negras de estarem em qualquer lugar de igualdade nas políticas que oprimiam as mulheres brancas. Em outras palavras, se defendendo que as relações de trabalho, poder e exploração são fundantes dos sentidos de gênero, não haveria como as políticas feministas de gênero de mulheres negras e mulheres brancas serem as mesmas; comungavam de pautas, mas vivenciavam genericidades diferentes. Ainda assim, a luta de mulheres brancas e negras se entrecruzou de modo a fomentar insurgências femininas nessa troca de experiências, se assim podemos chamar²³. Davis (2016) rememora como a luta antiescravagista e a participação ativa de pessoas brancas, em destaque mulheres cisgêneras brancas, possibilitou acúmulos teóricos e práticos aos movimentos de mulheres brancas, por estas enxergarem as relações de exploração e opressão feminina ao apontarem as relações entre brancos e negros na escravidão. Angela Davis reconta a história mostrando como a política desse movimento foi propulsora do feminismo; ainda que, infelizmente, esses acúmulos e percepções não fizeram com que

²² A expressão “people of color”, isto é, pessoas de cor, é usada para referir a pessoas “não brancas” nos Estados Unidos.

²³ Poderíamos defender aqui como troca de saberes entre movimentos políticos caso houvessem registros de um retorno feminista para as lutas antirracistas e para o feminismo negro. Todavia, o que se hegemonizou como movimento de mulheres foi duramente criticado pelo feminismo negro como racista, como será apresentado um pouco a frente.

mulheres brancas cisgêneras pluralizassem suas concepções de relações de gênero ao começarem a se organizar.

O movimento antiescravagista oferecia às mulheres de classe média uma oportunidade de provar seu valor de acordo com parâmetros que não estavam ligados a seus papéis como esposas e mães. Nesse sentido, a campanha abolicionista era um espaço em que elas poderiam ser valorizadas por seu trabalho concreto. De fato, seu envolvimento político na luta contra a escravidão talvez tenha sido tão intenso, apaixonado e total porque podiam vivenciar uma estimulante alternativa à sua vida doméstica. E estavam resistindo a uma opressão que se assemelhava àquela que elas mesmas viviam. Além disso, no interior do movimento antiescravagista, aprenderam a desafiar a supremacia masculina. Ali, descobriram que o sexismo, que parecia inabalável no casamento, poderia ser questionado e combatido na arena da luta política. Sim, as mulheres brancas podiam ser instadas a defender intensamente seus direitos enquanto mulheres a fim de lutar pela emancipação do povo negro (Davis, 2016, p. 55).

Os caminhos dos movimentos organizados de mulheres cisgêneras brancas seguiram a se estruturarem e disputarem as epistemologias nas academias e nos campos de batalha classista e trabalhadora. À medida que se sustentavam e tomavam forma e identidade política, a concepção de lutas feministas começa a ser estabelecida sob os parâmetros da diferença homem-mulher não adjetivados; brancos e cisgêneros. Leticia Carolina Nascimento (2021), autora do livro *Transfeminismo*, da coletânea *Feminismos Plurais*, discute, superficialmente, os processos de construção da luta feminista na metodologia que os divide em ondas. Nascimento (2021, p. 23-41) explica como as teorias sobre a mulher partiram, *a priori*, sobre o lugar de sexo e de uma suposta divisão biológica da espécie humana entre macho-homem e fêmea-mulher.

Todavia, o grande salto qualitativo da política feminista advém da conceitualização de gênero, como construto social que caracteriza e organiza as diferenças corporais e territoriais na humanidade. Ainda que, sob um viés estruturalista aqui criticado, houvesse a manutenção da interpretação da relação sexo-gênero como espelho da relação natureza-cultura nas epistemologias feministas, o reconhecimento desse construto social apartado de **ontologias deterministas biológicas** foi o começo de uma rachadura em narrativas universais sobre a mulheridade. Pois, ainda que o **essencialismo sexista** permanecesse, o reconhecimento do gênero como atributo cultural, impossibilita uma configuração única de relações sexo-genéricas, sendo impossível negar as multiculturalidades.

A teórica feminista bell hooks, em *O Feminismo É Para Todo Mundo*, relata sua experiência de inadequação e disputa enquanto acadêmica e pesquisadora nos espaços de discussão sobre gênero e feminismo. No calor das teorias sobre “A” mulher, bell hooks via-se sub-representada, o que fez com que a autora, assim como Davis (2016), colocasse-se em crítica

à exclusão da perspectiva negra das condições de ser mulher. Foi, e ainda é, preciso travar batalhas epistêmicas para que a raça fosse/seja elemento de análise nas teorias sobre as mulheres e esse movimento abriu margem para reconstrução de parâmetros ontológicos iniciais das teorias feministas.

Por anos testemunhei a relutância de pensadoras feministas brancas em reconhecer a importância de raça. Testemunhei sua recusa em abrir mão da supremacia branca, sua falta de vontade de reconhecer que um movimento feminista antirracista era a única base para tornar real a sororidade. E testemunhei a revolução de consciência que aconteceu quando mulheres individuais começaram a se libertar da negação, a se libertar do pensamento de supremacia branca. Essas maravilhosas mudanças restauram minha fé no movimento feminista e fortalecem minha solidariedade a mulheres (hooks, 2018, p. 72).

Para além de ter quem pensasse, escrevesse e brigasse pelas negras, foi preciso que a negritude cortasse as cercas dessas *ágoras* brancas de debate de gênero e entrassem para essa batalha epistêmica. Esse processo histórico fez-se nas articulações da negritude em insistência pela existência e pela sobrevivência; nos movimentos negros se formaram as práxis negras. A exclusão das pessoas escuras e suas culturas dos centros de produção de conhecimento, as academias, não freou os acúmulos de saber desses sujeitos nas margens da sociedade. Além disso, como é o exemplo de bell hooks (2018), à medida que, dotadas de epistemologias próprias das culturalidades negras, a população negra começa a acessar e ocupar os centros universitários, as teorias tomam forma para disputar a supressão dos códigos e das científicidades brancos sobre “a” realidade.

Essa invasão escura nas academias vem sendo um fenômeno também da realidade brasileira. A velha historiografia²⁴ e os mitos das três raças e da harmonia étnico-racial no Brasil começam a ser questionadas por autoras/es pesquisadoras/es negras/os insatisfeitas/os com as respostas de Gilberto Freyre e companhia à construção da racialização na colonialidade brasileira. Lélia Gonzalez (1984), uma das autoras da, talvez, primeira leva de intelectuais negras/os nas academias brasileiras, em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, expressa sua análise desse movimento feito pela negritude. A filósofa, geógrafa e historiadora, num fundamento próximo ao de Frantz Fanon (2020), inclusive referenciando-o, relaciona os processos de racialização na socialização, na sociabilização e na linguagem brasileiras recorrendo à psicanálise, no caso dela, a lacaniana, principalmente, para afirmar como as

²⁴ Gilberto Freyre (1933), em *Casa Grande e Senzala*, ficou conhecido e até hoje é referenciado como um grande teórico sobre as relações raciais e a miscigenação no Brasil. Fazendo-as parecer relações harmônicas, cordiais e pacificadas, o autor toma rumos opostos aos acúmulos dos movimentos negros, quilombolas e antirracistas. Ele, e muitos dos seus, até hoje, comentadores e fiéis, são aquilo que aqui chamo de velha historiografia.

epistemologias da negritude sobre as relações étnico-raciais apresentam-se em termos coloniais que definem o/a negro/a.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (Gonzalez, 1984, p. 225).

O desconhecimento ou, pior, a ignorância das bases das pesquisas e das críticas de Lélia Gonzalez resultam em distorções por comentadores²⁵ da autora sobre a aplicação interseccional da investigação do fenômeno da racialização nas análises da pesquisadora. Aqui assume-se um risco de acusação de anacronismo pois o conceito de interseccionalidade não é empregado por Lélia Gonzalez (1984), ainda que seja contemporâneo às pesquisas da autora. Todavia, se buscarmos as definições neste reivindicadas de um trabalho interseccional, veremos que Lélia Gonzalez não apenas fez uso dessa ferramenta analítica, como foi propulsora dessa forma político-epistêmica de construção teórica e prática.

Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, em *Interseccionalidade*, caminham por esse conceito explicando como uma abordagem interseccional é mais uma forma de operação, uma ferramenta analítica, do que uma corrente metodológica. As autoras explicam como poder, acesso, desigualdade e opressão não são, como abordagens isoladas tratam, consequências de estruturas singulares de violência e dominação. A separação dos domínios do poder (Bilge; Collins, 2020, p. 22-30), conceitualizados pelas duas, relacionam as matrizes estruturais da desigualdade com o campo simbólico, institucional e interpessoal. Desse modo, pode-se compreender interseccionalidade como ferramenta, como meio de complexificar análises críticas e práticas políticas, não como fim ou método apartado das bases políticas já existentes.

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A

²⁵ A exemplo, a filósofa Djamila Ribeiro, em *O que é Lugar de Fala?*, constrói pontes entre a teoria de Lélia Gonzalez e debates pós-coloniais sobre opressões para além da classe, todavia, ao citá-la (Ribeiro, 2017, p. 46-51), distorce o elemento de classe e a materialidade como espaços fundamentais para compreensão da concepção de raça de Gonzalez.

interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Bilge; Collins, 2020, p. 16).

Outrossim, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020, p. 18-44) resgatam como a invasão do feminismo negro nos debates políticos e epistêmicos sobre classe, raça e gênero possibilitaram a conceitualização dessa ferramenta analítica. A atuação das feministas negras latino-americanas na disputa das análises e das lutas classistas e feministas foi central para a formação desse conceito; foram delas as primeiras práticas que possibilitaram essa teorização. Isso importa a esta pesquisa, como dito anteriormente, pois quando falamos de Lélia Gonzalez (1984), as opressões de gênero e raça são movimentadas por alguns comentadores, ignorando as bases materialistas e classistas também reivindicadas pela autora para sua crítica. Entretanto, Gonzalez põe-se em disputa para que a crítica econômica política e a luta de classes sejam atravessadas pelas multiplicidades de corporeidades que as opressões de gênero e raça violentam em relação à exploração de trabalho. A crítica de Lélia Gonzalez é à priorização da classe em detrimento da raça ou gênero; ela não defende um abandono de bases metodológicas fundamentais para compreensão da exploração capitalista, mas aponta os limites dela e os possíveis descolamentos da história quando se ignora as relações coloniais e patriarcais. Como foi apresentado nas seções anteriores a esta, colonialidade/racialização, família/política de gênero e a chegada da era burguesa são indissociáveis na consolidação da modernidade. Como fica evidente na crítica da autora a Caio Prado Junior, sobre os limites do viés ignorante das categorias além da classe:

Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou sejam, insistem em esquecê-las. (González, 1984, p. 232)

Em um momento, no desenvolvimento de sua crítica, a autora utiliza-se dos conceitos de **consciência** e **memória** para compreender o processo político-psíquico em torno da narrativa hegemônica das relações raciais no Brasil e como a crítica à hegemonia desvela a memória.

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história

que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido (1). Só que isso tá aí... e fala (González, 1984 p. 226-227).

Nesse ponto, Lélia Gonzalez define memória por uma base política e dialética, na qual esta seria o produto (síntese) da crítica (antítese) à consciência (tese). Isso ressalta a distorção das bases epistêmicas de Lélia Gonzalez (1984) por parte de seus comentadores em descartar seu viés classista; a memória é o exercício, a fala e a escrita críticos da luta política dos explorados e oprimidos. A autora não é crítica a abordagens classistas e materialistas, mas àquelas que localizam a classe no centro e subalternizam outras categorias analíticas de opressões, sem as quais não seria nem possível compreender as classes sociais brasileiras.

Lélia Gonzalez (1984) e Frantz Fanon (2020) valorizam, em semelhantes escalas, algo crucial para a compreensão da potência política e literária da escrita e da canção das travestis brasileiras: a disputa no campo da linguagem. Aos teóricos antirracistas, a materialidade histórica dialética, fiel ao método, parte da correlação entre as instituições nomeadas e identificadas e a prática e o exercício das relações sociais e de trabalho; a concepção marxiana de base e superestrutura. Nesse sentido, ambos os teóricos formulam suas críticas num forte compromisso com a linguagem e o papel desta na construção histórica da materialidade; no papel da linguagem na base, nas relações de produção e socialização que organizam e definem a estrutura. Ora, se a linguagem é o campo prático onde são firmadas a socialização e a sociabilização, onde se conduz a produção e aculturação, quais concepções do concreto e do histórico são bem-vindas às definições acadêmicas hegemônicas e quais outros sentidos de materialidade e historicidade podem ser conhecidos por meio de outras falas?

Se aqueles, os/as de pele escura, têm suas formas de produção de economia, saber e cultura apagadas ou aniquiladas, mas nós, não toda a academia, admitimos que são parte dessa construção de relações entre o material, o institucional e o simbólico, ou seja, são parte da sociedade, toda compreensão das relações sociais, não apenas as étnico-raciais, está incompleta ao ignorar as perspectivas negras. Essas provocações podem, hoje, não parecer novidade após a crítica pós-estruturalista e a relação desta com a psicanálise, todavia, aos tempos de Fanon (2020), Lélia Gonzalez (1984) e Virginia Leone Bicudo (2010), em *Atitudes Raciais de Pretos*

e Mulatos em São Paulo, mal eram consideradas as provocações desses autores como críticas legítimas às ortodoxias brancas acadêmicas. Isto é, as críticas acadêmicas às concepções modernas e estruturalistas das relações coloniais apresentam-se tardiamente, como alternativa epistemológica, se comparado ao que já compunha os saberes gerados pela **práxis político-pedagógica** (Passos, 2022) dos movimentos e das culturalidades ditas negras e atrasadas pela colonialidade.

Como expressa Lélia Gonzalez (1984), a distinção da consciência para a memória e a dissolução da primeira na crítica a ela, que forma a segunda, são processos que, por meio das estratégias de sobrevivência, fizeram parte da disputa negra contra a narrativa colonial. Sujeitas e sujeitos escuros/os, quando entrevistadas/os e postas/os em voz nas pesquisas sobre relações étnico-raciais não demonstravam acriticidade absoluta sobre racismo em suas vidas; memória e consciência operavam em suas vocalizações. É o que se pode observar no trabalho de Virginia Leone Bicudo (2010) intitulado *Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*, no qual a socióloga e psicanalista conduz entrevistas sobre racismo e classe com pessoas negras no estado de São Paulo. A série de entrevistas realizadas e acompanhadas das análises da autora sobre as falas dos entrevistados permitem o encontro, nos discursos desses interlocutores, da socialização do senso comum sobre raça e a criticidade frente a situações de violência e opressão em contraposição: a consciência e a memória. A análise da pesquisadora sobre o material expõe como a consciência e, nas brechas, a memória, explicadas por Lélia Gonzalez, fazem-se presentes.

Os pretos entendem-se melhor com os brancos (“dou-me melhor com os vizinhos brancos”); todavia, em face do branco, há indícios do desejo de manter-se leal ao preto (“não gosto de ver preto casar-se com branco, é fazer pouco caso do preto”).

A afirmação de que “é pior o desprezo do preto” implica alguma percepção de desprezo proveniente do branco, assim como na expressão “as vezes sou muito mais bem tratada por branco do que por preto” compreende-se que nem sempre assim se passa. O preto demonstra sentir-se mais ferido pelo desprezo do próprio preto do que pelo do branco, talvez como resultado de seu sentimento de inferioridade, em virtude do qual, ao mesmo tempo que acentua o antagonismo contra o preto, torna-se mais suscetível àquele sentimento, enquanto perante o branco “superior” diminui o sentimento de hostilidade e se faz menos suscetível às reações do branco (Bicudo, 2010, p. 71-72).

Essa memória sobre as relações étnico-raciais, isto é, o exercício e a fala de pessoas negras revoltadas contra a opressão racista fica ainda mais evidente quando recorremos ao momento em que Virginia Bicudo (2010) analisa a Associação de Negros Brasileiros; a memória, como traz Lélia Gonzalez, é fruto de um processo coletivo (Gonzalez, 1984 p. 226-

227). Os objetivos da associação e as discussões e trabalhos para alcançá-los demonstram uma política de memória, voz e luta em torno da identidade negra. (Bicudo, 2010, p. 127-129) Tomar para si a identidade (negra) produzida pelas relações coloniais e fazer uso político dela seja para fomentar autonomia econômica para outros negros e negras seja para rememorar a luta antirracista por meio do mensário “Os descendentes de Palmares” (Bicudo, 2010, p. 124) foi um caminho que, não apenas a associação, mas a negritude e os movimentos negros escolheram a fim de contra-atacar a política de identidade branca.

Para relembrar algo já discutido aqui por meio da concepção de Walter Mignolo (2008) dos usos da identidade, a negritude fez-se na política, nos movimentos, nas narrativas, nas canções e nas epistemologias como identidade em política. Logo, tornar-se negra²⁶ não foi um fim político das multidões escuras, mas um meio, um veículo, para questionar a produção das relações raciais e coloniais e, portanto, a própria suposta “natureza” negra. A afirmação da identidade negra, parte da política da associação estudada por Bicudo e de muitos outros movimentos culturais, políticos e epistêmicos, foi um importante passo para que territórios e projetos formassem rotas para invasões escuras nas academias, nas mídias e na política institucional. Como negros/as, passamos a disputar os títulos de cidadãos/ãs no Estado e de sujeitos/as nas academias e nas mídias.

Nessa disputa, vários/as acadêmicos/as, artistas, escritores e militantes formaram epistemologias da negritude contrapondo-se à essencialização e à naturalização do sujeito branco, sua política e sua cultura. Frantz Fanon (2020), Angela Davis (2016), bell hooks (2018), Lélia Gonzalez (1984) e Virginia Bicudo (2010) foram parte dessa luta pela existência negra; pela sobrevivência na lógica e organização colonial da vida. Como rememora Castiel Vitorino Brasileiro (2022), em *Quando o Sol Aqui Não Mais Brilhar*: a falência da negritude, estes, os sujeitos autoafirmados negros, depois de tanto assim apontados pela narrativa colonial, encararam as condições impostas pelo projeto colonial, o extermínio dos corpos escuros e suas culturas, e lutaram pela sobrevivência na *plantation*. Um caminho que possibilitou as críticas antirracistas avançarem tremendamente e identificar insurgências afro-brasileiras.

Sei que minhas e meus ancestrais que viveram o século XX (em especial, mas não somente) fizeram o que foi preciso para que neste momento a promessa anunciada pela mestiçagem – o nosso desaparecimento – não se cumprisse. Sim, os esforços foram válidos, e hoje devemos comemorá-los e honrar os sacrifícios que essas pessoas negras executaram, em especial aquele de iniciar a disputa epistêmica contra a supremacia da intelectualidade branca. Carolina

²⁶ *Tornar-se Negro* é o título de um importante livro de Neusa Santos Souza. Neste, a autora discute a formação da identidade negra sobre o corpo de pele escura no Brasil; a socialização racial. Em especial, a autora analisa o “perceber-se” na negritude por parte dos negros brasileiros em ascensão econômica.

Maria de Jesus, Neusa Santos Souza, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Mercedes Batista, Sueli Carneiro e tantas outras que, no século passado, construíram as bases para que, nos últimos 20 anos, viemos articulando como enegrecimento/empreendimento no Brasil. Caracterizo esse enegrecimento racial como a busca por um novo lugar na plantation (Brasileiro, 2022, p. 26-27).

Entre essas insurgências, a canção preta e periférica colocou-se como grande disseminadora de uma contracultura colonial. Afirmo, pela terceira vez, a ausência de malabarismos discursivos aqui: voltamos à literatura na canção, objeto apresentado no início desta seção, como campo, também, em que todas as tensões raciais e coloniais colocam-se. Castiel Vitorino Brasileiro acusa a singular brasilidade, isto é, o projeto de nação e cidadania brasileiros, de dispor da mestiçagem como forma de homogeneização através da assimilação e aniquilação; rumo a uma só nacionalidade. Dentro desse empreendimento nacionalista, o professor doutor em literatura Acauam Silvério de Oliveira na tese *O fim da canção?*, encontra-se com a psicóloga ao incluir o projeto de modernização na música nele, ou seja, a ideia e o financiamento da música popular brasileira. Para Oliveira (2015), o surgimento do RAP em contraposição à MPB é a marca da identidade periférica brasileira frente ao projeto de identidade nacional e a modernização (Oliveira, 2015, p. 4-7).

Há um diálogo indireto entre Castiel Vitorino Brasileiro (2022) e Acauam Silvério de Oliveira (2015) ao reconhecerem a alternativa afirmativa encontrada pela população negra, em especial, no século XX, para sobreviver à modernidade. Bem como Castiel Brasileiro, o pesquisador discorre que a base do projeto de modernização brasileira encontra-se na mestiçagem como narrativa, política e estética, a qual objetivava a – impossível – representação de identidade única nacional. A homogeneização, apenas exequível por meio de uma política de extermínio e apagamento daquilo que a narrativa e a linguagem colonial não conceberiam como civilidade, cultura ou humanidade. Acauam Silvério de Oliveira (2015) aponta como a canção brasileira constitui-se por um sistema cancional²⁷, no qual três pilares são indispensáveis à compreensão: a. proximidade entre canção e língua; b. distância entre produção de “saber cancional” e a periferia e a negritude; c. indústria fonográfica, tecnologias de registro e transmissão oral (gravadores e cartões de memória) e popularização de aparelhos de rádio. Nesse viés, cabe a essa política da canção popular brasileira as essencializações modernas aqui

²⁷ Como no sistema literário, estudado por Antonio Candido (2006): Na medida em que a arte é um sistema simbólico de comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de reações entre os três, que formam uma tríade indissolúvel. O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador. Os artistas incompreendidos ou desconhecidos em seu tempo passam realmente a viver quando a posteridade define afinal seu valor. Deste modo, o público é fator de ligação entre o autor e sua própria obra. (Candido, 2006, p. 47-48)

já apontadas: a ideia de uma língua nacional e uma cultura nacional, isto é, uma política de identidade.

Na subversão desta, um efeito colateral da modernização, a afirmação negra e periférica de identidade insurge como uso político desses marcadores sociais. No RAP nacional, a canção aproxima-se de um linguajamento, faz uso das ferramentas de gravação e invade as rádios; objetiva-se como canção sem fazer uso algum do sentido moderno de língua ou de nacionalidade. Além do mais, nas definições políticas dos artistas da canção popular brasileira, o RAP supera o talento crítico de economia política proposto pela MPB, mesmo sem seguir suas métricas. Assim, o RAP é parte do tornar-se negro, em outras palavras, o RAP está incluso e é propulsor do movimento de enegrecimento na canção. O RAP nacional expõe a prática colonial na política da essencialização da MPB como canção do povo brasileiro.

O rap brasileiro aposta na construção de uma identidade a partir da ruptura, da afirmação de uma comunidade negra que se desvincula do projeto de nação mestiça tal como concebida até então. [...] Em resumo, podemos dizer que o rap desloca a canção brasileira de um dos seus principais pilares de sentido, fazendo com que esta deixe de atuar enquanto lugar privilegiado de constituição imaginária da nação. É como se o gênero tomasse forma a partir dos destroços desse projeto de formação do país, comprometendo-se radicalmente com aqueles que ficaram socialmente relegados às margens de um projeto de integração que nunca se completou, e agora parece ter sido abandonado. [...] Ou seja, o rap é ao mesmo tempo a voz da periferia e a forma simbólica que constitui a identidade periférica, interpelando os moradores das quebradas como sujeitos dotados de uma identidade comum. (Oliveira, 2015, p. 5-6)

Sabe-se que os territórios onde os linguajamentos exercem-se são campos de disputa nos quais operam, e conflituam, a colonialidade e a desobediência. A presunção do português brasileiro como língua da qual a MPB se aproxima para emular a oralidade falada “pelo brasileiro”, no singular, inventa-se numa política cancional, uma narrativa, de modernização e branqueamento; mestiçagem (Olivera, 2015) ou miscigenação (Brasileiro, 2022). “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco e o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem.” (Fanon, 1952, p. 50). Num paralelo à citação de Frantz Fanon, a singular música popular brasileira, um fetiche²⁸, dotado de linguajamentos formais e parciais discursos de multiplicidade étnica mascara a impossibilidade da representação de um “todo brasileiro”. Com isso, sobram essencialismos da

²⁸ A definição marxista de fetiche, recordada aqui, é uma forma de compreender como a idealismo opera para obscurecer os processos materiais que transformam e produzem um/uma objeto/situação. Ou seja, afirmo aqui que a MPB só é compreendida como uma expressão da brasilidade na música pois relações sociais e de produção que sustentam o sistema cancional brasileiro são omitidas de seus versos e seu marketing.

mestiçagem e do português brasileiro como fatos e verdades do linguajamento que compõe a “homogênea identidade nacional”.

Falaciosa, todavia, a brasilidade não existe. No Brasil, cidadania, propriedade e modernidade caminham juntas, ou seja, ser brasileiro é ter parte do Brasil para si e naturalizar a nacionalidade mestiça como fatalismo geopolítico. As abstratas fronteiras coloniais parametrizam, hegemonicamente, os sentidos de brasileiro e cultura nacional; uma consciência e uma historiografia esquizofrênicas (Brasileiro, 2022, p. 11-28). A memória negra e periférica, encontrou no RAP a forma para combater o projeto colonial cancional de desaparecimento da escuridão corporal e cultural. A tese de Acauam Silvério de Oliveira (2015) demonstra a memória no RAP como apontamento dessa esquizofrenia da consciência colonial; a voz da negritude e da periferia é o grito dos sobreviventes ao Brasil, os negados da condição de brasileiro, porém, nele, contra-atacam.

Tal qual a estratégia de sobrevivência nas academias, a afirmação da identidade produzida pela colonialidade perpassou a política da canção dos sujeitos/as negros/as na ascensão do RAP. É chegada a hora, porém, de compreender os limites dessa afirmação e os potenciais encontrados nas narrativas que questionam a natureza negra em seus termos; qual o valor contemporâneo da racialização na práxis antirracista e, como podemos reler as produções dos corpos escuros se abandonarmos o veículo, a identidade, “negritude” como verdade e não produção delirante da modernidade?

Essa provocação acompanha a obra de Castiel Vitorino Brasileiro (2022), a defesa da falência da negritude. “A única certeza possível é que a raça negra existe como uma mentira. Os que se orgulham da mentira, deliram. Os que desacreditam da certeza, prosperam” (Brasileiro, 2022, p. 92). Nesta, a autora apresenta o conceito de **ancestralidade interespecífica**²⁹ para uma crítica sobre o poder libertador de queimar o mapa da *plantation* e observar o que sobrevive para além dele. O convite da mestra em psicologia clínica é a observação do que ela classifica como **espaços perecíveis de liberdade**, isto é, encontros com meios e formas de ser, estar e viver que se estabelecem não nas nações modernas, como o ser negro, mas apesar delas; fora dos sentidos e formas coloniais (Brasileiro, 2022, p. 27). Nessa reflexão, Castiel Vitorino Brasileiro ultrapassa a mera afirmação de identidade nos meios

²⁹ Ancestralidade interespecífica, para Castiel Vitorino Brasileiro, é a noção de que nossa existência está enraizada em relações que ultrapassam a espécie humana. Trata-se de reconhecer vínculos espirituais, afetivos e materiais com outros seres — animais, plantas, águas, minerais e espíritos. Essa perspectiva rompe com a lógica colonial e antropocêntrica de mundo. Em sua obra, Castiel propõe uma escuta sensível dessas presenças como parte de um processo de cura e reencantamento. A ancestralidade, assim, é também interespecie, transcorpórea e insurgente.

coloniais de conceber humanidade e natureza; a autora crítica o “**mito da forma eterna**” nas cosmologias brancas.

Ao “devolver a raça aos povos brancos-europeus e seus herdeiros em fenótipo e em ontologia”, Castiel Vitorino Brasileiro (2022, p. 67) propõe o abandono das noções modernas e iluministas de natureza e vida. Tais noções, intrinsecamente, dependentes da racialização para manutenção, pois a razão, o antropocentrismo, o Estado-nação e a distinção natureza-cultura não perdurariam sem a figura do branco dotado de nacionalidade, racional-cultural e, por isso, superior a outras espécies e raças menos evoluídas. O ser, para as crenças e saberes da brancura, é base para sua cosmovisão; ser é estável em forma e sentido, é essência e demarca diferença.

Neste instante, o problema da Forma Eterna torna-se claro como sempre foi. Essas pessoas estabelecem uma série de ciências da brancura manipulando a origem das espécies através do Mito da Forma Eterna, ou seja, dizem que sempre foram e serão eternamente superiores. Então, racializar pessoas brancas deve ser o exercício cotidiano de demonstrar que o sistema de raça é uma ecologia favorável ao medo branco da imprevisibilidade, àquilo que desconhece, o medo dos povos brancos do próprio planeta e da galáxia onde se vive (Brasileiro, 2022, p. 67-68).

Logo, o RAP estudado por Acauam de Oliveira (2015) e os/as teóricos/as das epistemologias negras possibilitaram rupturas com narrativas únicas dentro do sistema colonial; mas, neste, convido a entender o que encontramos nas fraturas deste, naquilo que a colonialidade não consegue conceber como existência. A isso, Castiel Vitorino Brasileiro (2022) fundamenta minha crítica ao recorrer às epistemologias Bantu nos terreiros da diáspora africana no Brasil para defender uma **política da metamorfose** e da **efemeridade da vida e da forma**. Acessar alguns territórios, algumas produções e algumas epistemologias são formas de acessar a memória de uma ancestralidade interespecífica; de um povo desperto para a impermanência e volatilidade da natureza e, logo, das pessoas e da conexão destas com toda forma de vida. Perceber-se que essa cosmovisão torna o lugar de ser negro/a uma linguagem que pertence apenas aos termos da disputa colonial, “nossa escuridão pertence ao universo e não à modernidade” (Brasileiro, 2022, p. 27).

Aqui, retornamos à literatura travesti dunde³⁰ e a possibilidade de acessar outras políticas. As indagações sobre a ancestralidade interespecífica são capazes de mostrar potenciais da cosmologia derivada das canções das travestis pretas nos quais a efemeridade e a escuridão são centrais. Castiel Brasileiro e Ventura Profana dividem uma crítica: A certeza da

³⁰ Dunde ou Dundum, no pajubá, significa negra ou preta.

impermanência e a possibilidade de coexistência entre vida e morte, material e metafísico, animalidade e humanidade são inerentes à percepção de mundo delas, isto é, da **cosmologia travesti dunde**. Como “Transgressão”, de Jup do Bairro, no qual a metamorfose/transição do corpo que não evidencia se borboleta ou travesti. Como Ros4 luz em “Pt 2: De Clandestina a Puta”, na qual as travestis periféricas são chamadas para abandonar a margem criada pelo mapa colonial e “assumir linha de frente comando anti-opressão”. Ou ainda, Ventura Profana em “*EU NÃO VOU MORRER*” e “Python”, na qual o divino, o profano, a macumba, o reino animal, o reino vegetal e a luta contra a colonialidade são todas partes da vida, morte e sobrevivência travesti.

Nos termos “trans”, a transição de gênero é feita na matriz da *plantation*; a transfiguração é apenas um caminho pelo qual as transgeneridades apropriam-se e usurpam das figurações cisgêneras. Ainda as mais potentes críticas às concepções de sujeito e gênero possibilitadas pela crítica trans e/ou queer, não escapam às regras da natureza ocidental; da não humanidade nos termos inumanos “coloniais”. Pela crítica de Castiel Brasileiro (2022), encontramos na literatura das canções das travestis dundum os espaços perecíveis de liberdade, nos quais a natureza não segue as regras dos senhores para permuta e metamorfose. A inevitabilidade da transmutação, condição da vida, da natureza e do universo, e **as relações ecológicas de interação e mimetismo** são narrativas nas escuras letras travestis, as quais, bem como a crítica da mestra em psicologia, mantêm despertas a memória (ancestralidade) efêmera e incalculável nas métricas iluministas. Cantam aquelas que para nascer e sobreviver morreram e mataram; aquelas cuja condição para compreensão da existência é o próprio abandono ao pensamento racional; aquelas eternas e efêmeras em kalunga³¹.

Então, diferentemente de Preciado, reescrevo nossa terapia hormonal não sob os aspectos de pirataria, farsa, hackeamento do sistema sexo-gênero, mas digo de tais mudanças hormonais como práticas que nos arremessam para uma concepção corpórea que certamente ultrapassa anatomia corpo-bípede (socialmente falocentrada), e nos reconecta com o desenvolvimento bioquímico não sob os aspectos modernos da evolução, em especial a adaptação.

[...]

Gostaria de reescrever uma história natural que não fosse aquela referenciada ao medo do predador. Descolar a sobrevivência como medo da aniquilação, mas como atos cotidianos que nos permitem continuar transmutando. Nessa perspectiva, camuflagens e mimetismos – em *Homo Sapiens*, borboletas e outros animais – compõem uma evolução de religação constante com a

³¹ Kalunga é a força/zona ontológica da civilização Bakongo, descrita nas línguas kikongo e kimbundo. Essa força matricial, por ser um conjunto de forças, ora de um modo, ora de outro garante-nos a movência, a não concentração ontológica num sujeito, numa configuração. (Brasileiro, 2022, p. 56)

condição mutável do universo, em bantu, relações a kalunga. (Brasileiro, 2022, p. 56)

Por meio da literatura travesti preta, somos convidadas/os a acessar cosmogonias e ontologias perturbadoras das matrizes mais sólidas da razão moderna; sólidas até mesmo a abordagens decoloniais, tranfeministas e travestis. É um convite a encarar as narrativas em canções, as quais, se respeitadas em seus próprios linguajamentos, destroem as fronteiras nacionais, condenam ao desuso o mapa cancional, literário e econômico colonial e escurecem as formas da generidade. Lembrar-se efêmera nas canções travestis é expandir plurimulheridade, plurigeneridade, plurilinguajamento e plurinacionalidade ao ponto que se perde os limites que cerceiam tais categorias. “Minha justiça é líquida. Quando me deram o barco, aprendi a usá-lo. Quando me mostraram o mar, decidi nadar” (Brasileiro, 2022, p. 92). Enquanto e onde houver propósito (meio) para fazer uso da racialização e da generidade contidas na travestilidade negra, o uso dessa identidade (desse barco) em política caberá ao contra-ataque decolonial. Todavia, há de se compreender que a transmutação dunde é um convite ao mergulho profundo e disforme no mar; onde vitruvianas não podem nos fazer.

2 LITURGIA DEFORMADA: A DISSOLUÇÃO DAS CERTEZAS MODERNAS NO GOZO E NA PALAVRA TRAVESTIS

A travessia iniciada com os fundamentos político-epistêmicos da travestilidade enquanto cosmologia de enfrentamento chega agora à análise do gozo e da fé como territórios de disputa e subversão. Neste capítulo, investigo como a literatura travesti encarna e desfaz os signos da dominação colonial a partir da palavra encarnada em corpos dissidentes. O que está em jogo aqui não é apenas uma crítica à normatividade sexual e religiosa, mas uma deformação radical dos seus códigos por meio de estratégias narrativas que fundem erotismo, espiritualidade e violência simbólica contra o senhor. A travesti aqui goza, canta, reza e cospe na cara da moral; essa saliva é também tinta e sangue, gesto e liturgia.

Divido este capítulo em dois momentos que não se opõem, mas se alimentam em fricção. Em “2.1 COMER A CONA: ENTRE A SUBMISSÃO, A DOMINAÇÃO E A SUBVERSÃO”, analiso o monólogo Neca, de Amara Moira, como performance literária que atravessa e rasga a normatividade do corpo e do sujeito. A personagem-narradora não reivindica lugar de vítima nem de heroína; ela expõe a neca e a palavra como armas de guerra, onde a submissão é arma de dominação e o deboche é ato político. A linguagem de Neca não apenas fala da travesti; ela trava, desfaz, refaz e desobedece aos pactos de inteligibilidade que sustentam o sujeito moderno.

No subcapítulo “2.2 DEVOÇÃO A ELA: DEFORMAR, DESTRUIR E DESTRONAR”, mergulho na obra de Ventura Profana como canto e encantamento que une a estética do gospel pentecostal à cosmologia travesti preta. A fé aqui é arma e abrigo, mas também dinamite. Ventura conjura imagens e sonoridades que desorganizam o cristianismo colonial, propondo outra liturgia; feita de sangue, ouro, perfume, cus, ódio e mirra. A adoração torna-se insubordinação, o altar torna-se terreiro, e a profecia, um gesto de destronamento. Não se trata de negar a fé, mas de devolver o sagrado às mãos das travestis que sobrevivem em cruz e em encruzilhada.

Ao atravessar essas duas obras, sigo escutando as vozes que clamam por uma literatura que não apenas nos represente, mas que nos reverencie em nossa potência de mundo. Não há redenção possível sem destruição. E toda destruição, quando feita com tesão, pode ser também um ato de criação.

2.1 COMER A CONA: ENTRE A SUBMISSÃO, A DOMINAÇÃO E A SUBVERSÃO

Desde o início da luta das mapô³², o feminismo, discute-se gênero e sexualidade reconhecendo o poder dos ocó³³ dentro dos núcleos e das relações familiares. No capitalismo à brasileira, aquê³⁴ e trabalho organizam os papéis sociais desde que os erês³⁵ nascem para que estes sejam mapoas ou ocós quando crescerem. Todavia, o mesmo babado³⁶ que definiu quem é mulher e criou a cultura das mapô e definiu quem é homem e criou a cultura dos ocó, produziu uma vivência paralela, fora do lar, na beira das ruas e estradas; a vida da esquina e as relações das bichas³⁷ e das mariconas³⁸. Ainda que os movimentos classistas e/ou feministas ignorem esse universo paralelo, quem é privilegiado/a dessa estrutura sabe muito bem como se relacionar com ambos os mundos; sabe ser ocó de família e mariconas atrás de neca³⁹.

Com o pouco do pajubá, fica evidente a necessidade de mergulhar em léxico, símbolos e lentes singulares para que possamos analisar o mundo sob a perspectiva das travestis. Ou seja, não digo sobre analisar as relações em que estão as travestis, nem debater a mulher na sociedade patriarcal, mas ver as políticas, os territórios e as relações sociais por meio de epistemologias e cosmologias travestis; narrar o mundo pela poética travesti. A danosa prática de objetificação de seres que só não são sujeitas/os pela política e pela poética daqueles cuja cultura hegemônica singulariza e universaliza a subjetividade, impossibilita a compreensão do mundo nas palavras de uma travesti. Mas o cheque⁴⁰ sempre vem, pois a palavra não é exercitada apenas por esses que das línguas dizem-se donos.

Amara Moira é uma escritora, professora, crítica literária e ativista transfeminista brasileira. Doutora em Teoria e Crítica Literária pela Unicamp, tornou-se a primeira travesti a defender uma tese em uma universidade pública no Brasil nesta área. Sua produção transita entre a literatura, política transfeminista e política putafeminista. Com uma escrita marcada por um linguajamento próprio e, identitariamente, coletivo, o pajubá de Amara comunga gênero, sexualidade, marginalização e o lugar da travesti na sociedade e na linguagem. Em *Neca*, seu

³² Mulher Cisgênera.

³³ Homem Cisgênero.

³⁴ Dinheiro.

³⁵ Criança.

³⁶ Coisa, situação, problema, história; o significado depende do contexto.

³⁷ Vivências femininas de pau: bixas, travestis e mulheres trans.

³⁸ Homem cis, geralmente de mais de 30 anos, com fetiches em travestis; normalmente refere-se a clientes das travestis.

³⁹ Pênis

⁴⁰ Passar cheque no pajubá significa, cagar na neca. Aqui, uso como forma de falar que de um descuido sempre vem uma consequência; a não precaução sempre faz a lambança.

segundo livro, ela tensiona com contundência e deboche o falo como centro do discurso e do poder, subvertendo-o em uma narrativa que é ao mesmo tempo ensaística, literária e política.

Em *Neca*, Amara Moira (2021) encara as poéticas dos ocós e das mapoas, mesmo as mais críticas e revolucionárias, ao debochar da definição acadêmica de texto literário e produzir seu monólogo em pajubá sem legendas ou notas de rodapé. Digo que debocha, pois, ainda que a autora esteja produzindo uma literatura que comunica com os “revolucionários centros acadêmicos”, a escolha da marginalidade pajubalesca confronta até mesmo os conceitos revolucionários do feminismo mapoísta; talvez por isso o deboche seja tão bem recebido, por usar das ferramentas acadêmicas e impressionar o público leitor. Mas, ainda que tivesse, como aqui faço, tal qual explica Amanda Palha (2021, p. 8) no prefácio da obra de Amara Moira, o pajubá não pode ser traduzido sem perder parte do seu sentido, pois “[...] o pajubá não é um apanhado de gírias ou um ‘dialeto secreto’, mas uma linguagem que exprime uma relação particular com o mundo”. *Neca* vai muito além de um texto para experimentar uma conversa com uma travesti, o monólogo da narradora é uma gira com as travas;⁴¹ uma síntese de uma vivência coletiva em forma de narrativa. Se o fim da arte é a mimese e a mimese é a aproximação máxima desse produto artístico com a vida e a realidade, Amara Moira finda a narrativa imitando a si mesma e a tantas outras putas de peito e de neça.

Com o mesmo objetivo da autora, porém, em outro campo, quero poder analisar uma narrativa travesti sob uma epistemologia travesti. Com isso, quero contar das debochadas teorias que brotam do texto de Amara, do linguajamento utilizado por ela e das relações sociais e, em especial, de gênero transmitidas pelas linhas de *Neca*. O desafio deste capítulo é percorrer o modo de fazer literatura de uma travesti, isto é, a poética travesti por meio das epistemologias travesti. A pergunta central que acompanhará o capítulo é: como a travestilidade e o pajubá constroem-se no exercício das travestis na língua e na literatura.

Para começar a responder este questionamento, visito o poder das palavras e da ordenação destas pela autora. A forma como Amara constrói a narrativa é o princípio de seu deboche com a literatura hegemônica. A bicha não se distancia das bicharias travestis em trecho algum no monólogo, pois o uso das palavras brilhantemente dominadas por Amara em grande parte advém do pajubá. Hoje, com as ascendentes intervenções de bichas e travestis na internet, vemos como o falar sozinha de si e do outro é uma marca na poética travesti. Temos as bichas

⁴¹ O termo gira refere-se ao encontro com as almas nas tradições bantu e ioruba, é o fluxo e o movimento no qual podemos mergulhar no nosso ser enquanto as almas na matéria mergulham. No pajubá geralmente refere-se ao encontro das bixas, ao espaço de troca e socialização.

na internet conseguindo projetarem-se por meio da “discussão” solitária, das falas com as câmeras de self, com os podcasts e vídeos-ensaio. Narramo-nos de 2010 para cá como youtubers, influencers de Instagram e, mais recentemente, como tiktokers.

Logo, o monólogo é a nossa arte, a nossa fala coletivamente individual; aquilo que elaboramos em anos falando sozinhas. A exemplo, a autora inaugura o monólogo com uma interação peculiar, para não dizer contra hegemônica. A narradora, uma travesti pouco apresentada, mas completamente (auto)identificável para nós, conta de uma maricona que queria nenar⁴² em sua neca. O pedido do cliente ser a primeira frase que a travesti traz para a narrativa de Amara Moira é o deboche operando em sua poética: a quebra do sigilo que o pai de família encontra nas bichas. Um sigilo contraditório, pois sempre falamos entre nós e as conas (mariconas) nos agradecem por isso. A amostragem da hipocrisia do tabu do nojo e do escatológico; um curioso momento produzido pela colonialidade que permite à submissão do oco às fezes de uma trava.

Passada! O oco, cê acredita que ele pediu pra mim nenar na neca dele? Ainda bem que na neca e não na boca, porque você sabe que tem. Três horas fazendo a chuca e me aparece o lixo... a hora que eu passo cheque, eles enfiando fundo no edi da gente horas e horas, aí que nojinho, fazem escândalo (“como você é porca, desse jeito não tem mais como!”). (Moira, 2021, p. 11)

A mapoa, “para casar”, não pode nem sonhar que seu marido oferece a ela a mesma neca que pedia a uma bicha na esquina para cagar em cima. Ainda que a prática não se descole da colonialidade na interação oco-trava, pois a permissão de como e quando nenar ainda está sob o controle do oco. “Mas checção deles, parcelado e com fundo, esse ô se tem fundo, aí tem que lidar normal” (Moira, 2021, p.11), a escolha de qual nena é bem-vinda é poder do oco, mas ainda nos é curioso como as figuras que criam e mantêm o tabu optam por transformar a humilhação associada a esta “nojeira” em objeto de fetiche. Somente por meio de toda uma gama de relações perfeitamente bem arquitetadas para a proteção do oco poderia se permitir a coexistência entre o bofe de uma mapoa e a maricona cliente de uma bicha.

Um pouco adiante, a primeira representação de uma maricona aparece. O pai de família, o senhor para o qual a lei do oco é instituída, é ilustrado na obra de Amara, por Lino Arruda, como um ser grotesco digno de asco e pena. Feio e asqueroso, o oco é representado por uma figura com uma face suína e um edi alargado, do qual se pode ver um canal, uma abertura perene. O cu da maricona é uma representação importante para o diálogo com a narrativa de

⁴² Nena significa ou pode ser entendido como fezes.

Amara Moira, pois o artista escolhe representar a maricona como um monstro com o edi pingando pedaços de nena bunda afora.

A contradição em *Neca*, sentida por um leitor qualquer, marca o linguajamento singular (coletivo entre as bichas) que é o deboche e a crítica/reforço aos comportamentos pseudonormativos. Ou seja, na visão da bicha que narra a figura grotesca da maricona, esse oco é desprezível por sua hipocrisia no espaço da prostituição, todavia, em partes, a travesti que se submete à interação sexual com um ser asqueroso em nome do senhor dinheiro; quem sai com a carne satisfeita é a maricona, quem acessa o único valor que importa nesse sistema, o dinheiro, é a puta. Além disso, a bicha aponta como asquerosa a conduta hipócrita do cliente em ser escatológica passiva no sigilo, isto é, o respeito estaria se o cliente fosse o mito do homem másculo, viril e sustentasse na sua posição de poder seu fetiche pela dor e pela humilhação.

O pajubá como, para além de um dialeto usado na construção do texto, ponto de vista e metodologia para a construção da narrativa em *Neca*, demonstra um discurso parcial. Em outras palavras, *Neca* carrega a moral e a ética das travestis; a neca não é neutra. Tal afirmação pode soar como juízo desqualificador da obra de Amara Moira, mas na parcialidade e na afirmação política, por meio do pajubá, é que a obra debocha da suposta neutralidade do Português Brasileiro. O projeto das línguas nacionais (Mignolo, 2003) também não se consolidou na neutralidade, no artigo 13 da Constituição Federal, a Língua Portuguesa é oficializada como língua nacional; uma política interessada. Toda obra literária e todo uso da linguagem são profundamente políticos. Curiosamente, a política de identidade da nacionalidade singular tenta fazer-se natural em forma e discurso. Mas é engajada e seus princípios políticos acionados em cada prática. Por que o pajubá não seria também?

Ao lado da língua, a Constituição Federal nomeia, no capítulo III, os artigos referentes a nacionalidades, entre eles, as bandeiras e símbolos nacionais, como as armas. Enganam-se aqueles que acreditam ser idealismo a disputa linguística e literária do poder. A construção de políticas voltadas para a colonialidade da palavra é a razão pela qual o pajubá das bichas é tão poderoso ao dismantelar da uniformização estatal moderna. O senhor patriota, na Constituição, homem, dotado de poder na aquisição de terra por ocupação em 5 anos consecutivos, em direito e dever de construir família na união civil com uma mulher e em obrigação de defender a nação e o seu futuro, através do alistamento e do voto, em *Neca* não passa de uma maricona mascarada de oco. O “senhorito” lixo soa caricato às bichas que o atendem: larga, reincidente na fase anal, sujo, “nenado”, infiel e ardiloso, uma maricona de alguma mapoa que nem imagina a quantidade de necas que conhecem seu esfínter.

Parece até ensaiado, “confia em mim, sou casado, doador de sangue”. Sei. Anel no dedo até tem, mas o de trás já virou pulseira de tanta neca que rodou ali, a maioria no pelo, aposto. Conheeeço. Edivaldo, edivaldo, cê não me engana nada: fui brincar ali com o dedinho, conhecer o terreno, um, dois, um, dois, e ele quase engoliu minha mão. Só imagina a necometragem do lixo! (Moirá, 2021, p. 14)

A passagem anterior é, mais do que o útero do Monólogo de Amara Moira, é a próstata. Dela, lubrifica-se todo o restante da narrativa, a diferença do Edivaldo para qualquer outro sujeito na narrativa pajubalesca. Edivaldo é o gozador da lei do oco, o patriarca da estrutura psicanalítica criticada por Judith Butler (2015). No entanto, na perspectiva simbólica “traviarcal”, é uma podridão idolatrada, uns pelos outros e pelas mapoas. Edivaldo é o devir moderno e colonial, o ideal para todo ser gratificado com a neca inata e a qual todo ser detentor de uma racha⁴³ deveria buscar servir. Ao mesmo tempo, o sujeito do poder fálico e da força masculinista é “a fêmea” faminta por cada bicha nas esquinas brasileiras, um ser com incontáveis metros de neca, a necometragem, rodados em seu edi. O sujeito cuja palavra deveria ter mais poder na civilização, não gera nenhuma confiança nem mesmo aos seres mais desprezados pela norma colonial, aqueles que, segundo o Português Brasileiro, travestiram-se; abdicaram de ser e de parecer homens.

Esta rejeição ao sexo de origem médico-estatal, a raspa de “não-desvantagem”⁴⁴ que sujeitos de neca poderiam acessar, é uma marca tão forte de desobediência a certezas tatuadas na razão e na ética modernas que, quando desafiadas, provocam tesão aos corpos normativos; até nas localidades menos vulneráveis. Os edis europeus interessam-se pelas especiarias exóticas, pelas habilidades físicas (ou mesmo fisiológicas) e pelas *commodities* de matéria bruta e firme: as necas das travestis brasileiras. O produto exportação, comentado pelo monólogo, possibilita a convergência entre dois importantes saberes da cosmovisão travesti: a transculturalidade da travestilidade e a especificidade das bichas brasileiras no mercado sexual internacional. Não muito comungados, apesar de conhecidos, entre os conhecimentos transversais ao saber das travas, as razões para os fenômenos partem de princípios e perspectivas desconexas do que se ouve nas esquinas de Neca.

⁴³ Racha pode ser sinônimo de mapoa com, também, pode significar vulva. Neste excerto quer dizer vulva.

⁴⁴ Acho que chamar de privilégio é uma desonra as relações de exploração que qualquer carne latina e proletária sofre frente às dinâmicas de trabalho e condições de vida impostas pela organização do mercado internacional.

Se o feminismo mapoísta, a exemplo, compreende que as relações político-sexuais em torno da vulva e do falo, logo, do poder fálico e da “visão de mundo” fálicas, como traduzirão o desejo colonial do homem europeu pela neça dura e desguantada⁴⁵ duma mulher sem vulva latinoamericana? A comunicação entre estes dois movimentos, cada dia mais nítida, como explora Maria Clara dos Passos (2022), não encontrou o meio de borrar fronteiras necessário para que as lógicas e ilógicas do linguajamento feminista mapoísta e do linguajamento travesti encontrem comunhão, para além das intersecções; das linhas cruzadas. Pois, enganam-se as mapoístas que acreditam que o pau é o centro do mundo capitalista e patriarcal. O cu de uma mariconna tem mais poder que seu falo; o poder de ter seu buraco (seu vazio e sua angústia) preenchido, enquanto regula a satisfação anal de toda a sociedade. É nesse cu que se encarna o terror anal (Preciado, 2020): o medo de um gozo sem hierarquia, sem centro, sem reprodução. O cu, ao negar a lógica fálica da linearidade, ameaça os alicerces do poder heterocentrado. Mas se é terror, porque tão normal aos braceletes maricônicos? Se é excesso que escapa ao contrato social, por que tantos edis alargados?

No edi da mariconna, o circuito sistêmico abre-se⁴⁶, se o falo é a força penetrante e dilaceradora, pela qual controla-se o lar, o edi é o retorno dessa energia, por onde se reorganiza o pacto fálico da ordem. Penetra para controlar e é penetrado para preencher-se. O poder patriarcal e colonial é o cu de uma mariconna; é acessar e jamais socializar como em toda desigualdade social. A visão da neça como atributo único e básico do colonizador não é observada em *Neca*, tampouco em nenhuma perspectiva bicha de pista. O oco tem o poder de manter a ordem de modo a apontar o pau para quem deve, diante deste, ajoelhar-se ou curvar-se e, concomitantemente, abrir as pregas, cobrir a angústia e o vazio do sistema por ele mesmo sustentado.

Ui, ui, françoá. Meu sonho ir pra Parri. Me viro onde me puserem, gata, adoro um close. As bichas são rodadas, vão pencas pra Europa. Portugal nem conta. Espanha, Itália, França, quase nossa segunda casa. Inglaterra e States já não tem tantas, porque é mais difícil entrar e a língua é babado, igual alemão, mas ainda assim tem umas. Tem em todo lugar, só olhar site de anúncio e nos classificados. Produto de exportação não é só futebol, nananão, acho que travesti é até mais. Também, belíssimas. É abrir o jornal na Itália e cê já vê “i veados” na primeira página. Aí o oco diz que tem uma fidanzata brasileira e, na hora, na lata: “ma é transessuale?”, perguntam. E, se for, eles não tem

⁴⁵ Quanto é preservativo; logo desguantada é sem preservativo.

⁴⁶ Um circuito aberto é aquele cuja energia (a força e o poder) percorre ordenadamente.

vergonha não. Pegam na mão, xuxuzão na cara e, mesmo assim, lei pra lá, lei pra cá, ali ela é lei. Quanto mais necão, mais lei aliás. (Moirá, 2021, p. 14-15)

O deleite dos gringos nas necas de travestis é justificado na poética travesti. Quando Maria Clara Araújo dos Passos (2022) constrói uma análise da intervenção europeia nas organizações travestis no Brasil, a autoidentificação das feminilidades testiculadas apresentada aos congressos brasileiros de travestis nos conta um pouco do porquê a mulher trans não atende às necessidades fetichistas das mariconas europeias sedentas por uma travesti latina. As transexuais, as gringas, estavam acessíveis ao léxico e à literatura europeias, observe que não determino a inclusão ou aceitação, mas o acesso. Seja na patologização, desejo perverso por mudar de sexo, seja pela naturalização, a mente que nasceu no corpo errado, a transexual era explicável e, uma vez explicada, ela selava o vazio, a angústia. Todavia, posso argumentar aqui que um vazio selado não é um buraco preenchido ou penetrado, mas vou deixar que as europeias tentem continuar daqui a encontrar os caminhos para essa penetração.

Mas a bicha é lei. A lei, como ordem, é compreendida como substantivo nos linguajamentos brasileiros que transmite uma informação sobre obrigação e norma. Entretanto, *lei* no italiano é pronome “equivalente” ao “ela” para brasileiros. Ela é lei; Lei é ela; Ela é ela; Lei é lei. E quanto mais neca, mais ela. Amara transforma o pronome feminino italiano no sintagma feminino brasileiro. Quanto mais neca, mais ela: mais digna do pronome feminino, da lei e/ou d(ela). Se poderosa ela, a lei neca, não importa a cara marcada pelo xuxu⁴⁷ ou qualquer outra “evidência de transição”, qualquer sinal de que é ocozada a bicha; tem necão, é ELA e é LEI. A lei é preencher a angústia anal, ela é quem preenche a angústia da lei do pai.

Meu foco, neste, é apontar a ausência de sentido da travestilidade na cultura europeia. Se Butler (2015) vai ao encontro de Lacan (1998) para explorar as relações familiares na estrutura patriarcal, podemos utilizá-la para compreender o papel da angústia na crítica travesti às relações internacionais de gênero. A maricona europeia em encontro com a travesti brasileira, como debocha Amara Moira (2021), depara-se com uma angustiante ausência de palavra; uma falta de um vazio ou uma presença de um buraco.

A angústia, segundo Lacan (1993), não é um simples medo ou ansiedade frente a um perigo concreto, mas uma reação do sujeito à sua própria falta estrutural, algo que está profundamente relacionado com a dinâmica do desejo e da castração. Curiosamente, na concepção de mundo daquela maricona, a presença de uma travesti puxa um tapete que, de tão firme ao chão de terra, quase se confundia com ele. É como arrancar um piso de uma casa e

⁴⁷ Pelos faciais.

lembrar que ela está sobre um chão de terra que o azulejo impede de entrar. O piso é um tapete de concreto; o piso aqui é a natureza masculina do homem branco.

Na teoria lacaniana da angústia, o conceito de “objeto A” representa o objeto causa do desejo. O objeto A é algo que o sujeito deseja profundamente e, entretanto, é culturalmente inalcançável e irrepresentável. Ele simboliza a falta fundamental do sujeito, a ideia de que há algo que está sempre ausente e que nunca pode ser plenamente penetrado. A angústia surge quando o oco depara-se com essa falta, sua própria castração, com a impossibilidade de preencher o vazio interno, com sentido, e penetrar uma coisa externa ausente de palavra, nome e narrativa; é o buraco motor do seu desejo.

Se na casa onde opera a Lei do Pai, temos os cômodos da mulher, do homem, da menina e do menino, tanto a transexual, quanto a travesti, quebram o piso do quarto dos meninos e escapam de lá. Porém, a transexual, ao demonstrar-se curiosa com a feminilidade, pede licença à medicina para ajudá-la a se limpar dos escombros masculinos e anexar os azulejos transexuais no cômodo da mulher. Ainda que aos olhos da mapoa, ao ver uma transexual em seu quarto cor de rosa, avalie esses azulejos (a generidade) como demasiadamente arranhados, com coloração destoante e espessura incompatível com o piso (o sexo) feminino, a transexual entra e tenta fazer encaixe nesta estrutura.

Na América Latina, a travesti, com a ajuda de bichas, putas, mariconas, a mídia e tantas outras políticas, construiu um anexo no cômodo feminino. Um banheiro de telha de amianto que transformou o quarto das mulheres numa “suíte remendada”, na qual os ocós podem passar pelo banheiro rústico e estranho àquela construção, de materiais reaproveitados para elaboração do piso e elementos próprios para azulejar. Um anexo, pois não há portas, ainda é possível identificá-lo com espaço comum de feminilidade, onde a maricona goza e bebe gozo de travestis no banheiro antes de deitar-se ao lado de suas esposas no quarto de estrutura familiar. Na Europa, no entanto, a maricona gringa não conhece esse cômodo. A travesti é como um duto que conecta os lares brasileiros aos lares europeus, tornando assim, inassimilável aquele corpo, aquele comportamento e aquela sexualidade à linguagem europeia. Ela rompe o chão da casa por dentro do cômodo das mulheres e traz a terra de existência negada pela Lei do Pai para dentro do lar; ela expõe a artificialidade do piso (sexo). E neste contato, torna-se lei/ela, pois se a ausência de palavra comove e excita, tal investigação angustiante deve ser acessada pela cona gringa, pois nela está a lei. Sendo quanto mais necão, mais lei, muitas vezes está literalmente nela.

Findando a metáfora da construção civil, a noção de civilidade europeia não concebe uma generidade estabelecida nas relações de gênero brasileiras. A travesti nunca deixou de ser travesti e de viver travesti nas sociedades brasileiras. As travestis distribuíram Brasil afora manuais de linguagem pajubalesca, difundiram a identidade travesti em esquinas em todos os territórios das onças pintudas. A Lei dos ocós e das mariconas incorpora, ainda que de modo violento, a travestilidade na cosmovisão colonial brasileira. Quando este “produto exportação”, não lapidado e esculpido pela medicina, mas construído com os pés na terra e no asfalto, cruza o atlântico para vender-se *commodity*, matéria bruta, neca rígida, não tombada e nem costurada para dentro⁴⁸, nasce a angústia do ocó frente ao inominável, a bicha que não se explica, o peito e o pau que fazem o homem branco sentir-se castrado, sem piso.

Angústia e desejo caminham juntos; o que não pode ser explicado torna-se interesse. A surpresa colonial com a corporeidade feminina, latina e com neca, todos os traquejos da comunicação e da autoconstrução das travestis é intraduzível nos linguajamentos europeus. As mariconas gringas, sem palavras diante destes corpos, provocam-se para além das sensações de falta com o corpo feminino cisgênero ou, mesmo, na feminilidade transexual de necas murchas. É um pau duro apontado para os edis deles, é uma posição assustadora de um pau duro sem o poder de um falo; é um corpo de neca ereta sem falo, ou um falo sem poder sob o falocentrismo. Algo que pode ser muito claro para o senso comum latino-americano, aos termos europeus, uma neca ativa sem poder é um fetiche ainda maior, pois toda sua produção está oculta, a ausência do sentido é fomentadora do desejo e a angústia traz a vontade de preenchimento; de dar.

Se a passagem do monólogo de Amara Moira sobre a *lei* estava inacessível ao português brasileiro, espero que após uma metáfora de construção civil e uma perscrutação pelos delírios lacanianos estejamos em maior proximidade interpretativa. Uma frase tão objetiva pode nos contar aspectos profundos da neurose colonial do homem branco e de relações econômicas internacionais. Tais informações científicas parecem indispensáveis para uma compreensão completa da profundidade da escrita de Amara Moira; equívoco academicista achar que qualquer puta pirocuda das esquinas brasileiras que já foi às terras metropolitanas não está atenta às histórias que o pajubá conta. Estes saberes são tão difundidos entre putas como a narradora de *Neca* quanto o saber mineiro de ferver uma água para um café ou diferenciar os queijos pela maturação. Mesmo sem o artigo científico, entende-se os porquês.

⁴⁸ Tombar e costurar para dentro refere-se ao efeito broxante dos bloqueadores de testosterona modernos e à transgenitalização, respectivamente.

Vejo que o edi de uma maricona é o centro da relação de dominação do ocó com a trava e a fonte de sustento material das bichas antropofágicas, mas a neca e o gozo da maricona não perdem o poder de falo; o direito de gozar mesmo sendo comido. A bicha passiva não goza. A bicha antropofágica deve recheiar o centro do mundo, o cu de um ocó. Se a maricona quer dar, ela não é uma bicha e, assim, ela não pode apenas ser recheada, pois ela tem um falo poderoso, não uma neca servil e comprável. Logo, a bicha que come não tem que enfrentar apenas um edi asqueroso, mas, também, uma neca mortífera. E todo o discurso mapoísta do poderoso pau e da vulnerável vulva cai por terra ao perceber que o buraco, comum às mapoas inclusive, é o núcleo de maior poder de um ocó que opera no silêncio.

Na página 16 do livro de Amara Moira, temos a representação da relação da puta travesti com o falo. Em *Neca*, o poder número 1 do ocó está na passividade e Edivaldo, dissecado, significa Edi (cu) + valdo (aquele que tem força/poder). Todavia, a força colonial é falocêntrica, ainda que apenas pelas aparências, logo a neca do Edivaldo deve ser presente e central nas relações comerciais entre a puta e a maricona. Qualquer desconfiança da sacralidade do gozo deste simbólico falo, é uma profanação; uma blasfêmia.

Se a bicha deixa no pelo (oras, escolha é dela, o edi e a neca é de quem?, então não julgo), não deixa de ser uó, ocó que não sabe o que quer e começa nhénhénhé logo que a cláudia grita, aí se arrepende, chora, lembra dos filhos, a esposa em casa, “ai! não pode ser, que foi que eu fiz!”, pergunta se cê tá limpa, fez teste quando, “mas cê jura?” Cê jura. E o que mais canso de ouvir é “tou limpo, gata, sério, primeira vez que saio com travesti”. Pra riba de moá viado, se manca! (Moira, 2021, p. 17)

A infecção por HIV é travesti. O mito do câncer gay é acompanhado da ideia do anal produtor da AIDS. Dar é se infectar, estar impuro e doentio. Logo, o maior risco em se relacionar com a trava, pois a ela o ocó concede o seu sagrado edi e sua sagrada neca. Se mal calculada, esta penetração pode ser um risco à continuidade da família daquele patriarca. A sorofobia é produzida pela lgbtfobia e, principalmente, pela transfobia direcionada às antropofágicas, porque são elas quem podem gozar dentro e infectar um pobre senhor da igreja. Um pai de família que se descobre soropositivo perde o título de homem; ninguém que não seja um homem pode ser um patriarca.

Há proximidade entre a neca e o edi da maricona com o poder divino e ainda mais referenciado nas linhas de Amara Moira quando encontramos a relação da narradora com o necão. Se a maricona é poderosa e exerce seu poder sobre a feminilidade travesti com um imundo e nuclear edi, a travesti admira e sexualiza o ocó que cumpre o seu papel de homem de bem como o discurso, como manda o velho testamento. Sem moralismo aqui, o desejo pelo

necão e o falocentrismo não é um fetiche produzido apenas sobre as mapoas, as bixas também ignoram, ou desconhecem, as razões de tal deleite, para assim de/leitarem-se. O picão de um boy que quer e deseja usá-lo desconcerta qualquer bicha, é poderoso, é simbólico, faz salivar, faz esquecer que aquele por trás da neca é o lixo de asqueroso edi antes criticado.

Este é um encontro contraditório, uma encruzilhada, entre a bicha transfeminista e a feminista mapoísta. Ora, a mapoa no auge de sua dissociação clama pela extinção do homem e da masculinidade, enquanto, na encolha, procura milímetros a mais para preencher sua angústia. Uma bela trava feminina não nega seu salivar pela neca dura e grossa do bofe; do espécime em risco de extinção. O meio pode até ser parecido, “louvor e gloria a ti necão, pinto, palavra de Deus”, mas a linha de chegada é incomum. Diferente da política masculinista do oco e da política feminista da mapoa, as bichas e travestis não negam o desejo por neca grande e grossa.

Entramos agora em uma crítica pessoal que tenho às políticas da passividade: a meu ver, a crítica travesti ainda se apegue às políticas e poéticas do cu, às radpass⁴⁹ e à desobediência anal. Ainda há uma máxima do cu como o centro de descoberta, de prazer e liberdade. Frequentemente também ao feminismo mapoísta, a passividade é associada ao vulnerável e, por isso, a parte a ser empoderada e revolucionada. As travestis antropofágicas⁵⁰ devem falar mais, devem dizer das delícias de penetrar um homem, devem sacralizar o próprio gozo e devem louvar as necas femininas. Acredito que caso a personagem-narradora de Moira estivesse dedicada a lembrar do tesão de fazer-se mulher ao sentir as texturas anais e vaginais masculinas passando sobre a neca, poderíamos pensar na libertação travesti e boyceta pela penetração. Como este não é o caso, vou seguir com as palavras da personagem de Amara Moira e a potência antropofágica, ainda que adoradora declarada do deus pau (refém do próprio edi).

Teve uma uma vez, aquela necona odara, Amara do céu, que queria só dá... que dá o que ô! Vira esse edi pra lá, vem cá co'essa necona agora. Atórom! Ôxi, ôxi, misericórdia, a cona bibíssima, duríssima, queria dar, deu, mas não sai sem me comer, eu disse. Foi uó achar posição que entrasse, não tinha como, como que não”, glória e perdição desse edi. Aleluia! Dei o nome. Desespero é o nome. Foi-se o tempo em que apareciam aqueles bebêzinhos super ativos, hoje tudo maricones largos. Argh! Bofinho querendo fazer a garota. (Moira, 2021, p.)

Noto que, mesmo diante dum profundo sofrimento físico, encarar uma neca odara é uma missão para a travesti antropofágica. Ela está disposta a comer e a fazer a vontade do centro da

⁴⁹ Passivas Radicais. Exclusivamente Passivas.

⁵⁰ Comedora de homem, canibal. Ativa.

cultura nacional, o edi da cona, mas não está disposta a passar por isso sem afirmar sua política do cu; sem, também, ser deflorada por um falo capaz de entregar nada além de dor e prazer. E, ao final de tudo, de guanto, pois apenas 10 reais foram oferecidos a mais para um serviço sem camisinha, nunca se esquecer do lixo que foi atendido. A narradora chega a considerar roubar estes homens para compensar o trabalho diante da má remuneração e, além do mais, nos conta que várias bichas assim o fazem. Dar a elza⁵¹ na cona, ou beijar⁵², não é algo incomum e malvisto, apesar do monólogo dar a entender o contrário.

A travesti protagonista e narradora dessa conversa conosco moraliza um pouco a relação bicha boa x bicha ruim. A equezeira e elzeira é a segunda a receber críticas, antes dela, a narradora já absurda as bichas que não usam guanto com todos os clientes. Logo, quando vai criticar as ladras, coloca os golpes e a elza num lugar muito mais depreciativo e chega a associá-las às bichas confusas que passam pela travestilidade temporariamente. A começar, sei por meio de Federicci (2020), que o furto e o roubo também são modos de insurreição de classe contra meios de propriedade promotoras de poder. Além disso, esta comparação entre des-T⁵³ e roubo, por sua vez leva a narradora a uma outra crítica moralista e normativa comum entre as travestis: à “ocozada”.

A desmoralização e até a deslegitimação de identidade da bicha pouco feminina seguem a mesma dinâmica de ataque que as travestis radpass destinam a nós mulheres antropófagas. Os atributos de uma mapoa normativa não deveriam regular nossas lentes de mulheridade, todavia vemos a renovação carismática insurgir entre pirocudas quando o assunto é as travestis menos hormonizadas e/ou as travestis ativas. É preciso cuidado com esse discurso, pois quero lembrar que a revolução virá por meio da antropofagia; romperemos este sistema penetrando-o ativamente. Dito isso, lembremos que tais depreciações são apenas contraproducentes, as bichas não estão poderosas ao ponto de segregar e oprimir massivamente. Todavia, a ação e a crítica coletiva são as únicas armas que temos, o pajubá é essa arma. Então debochemos umas das outras, visto que esta é a nossa política, mas lembrando sempre de quem somos e de onde viemos: Xica Manicongo, Cintura Fina e Madame Satã seriam machudas hoje em dia. Elas não são descartáveis.

A própria Amara Moira nos lembra disso na obra, ainda que a narradora tire sarro e critique as machudas, ela lembra de nossa história. Ela ainda desafia (Moira, 2021, p. 23) quem

⁵¹ Roubar

⁵² Roubar

⁵³ Pessoas cis que já se entenderam e se colocaram publicamente como pessoas trans, mas resolveram “destransicionar”.

das ocozadas de hoje seriam “travestis de baixa manutenção” lá atrás, quando não era o “mamão com zuqueiro” (Moirá, 2021, p. 23) de hoje em dia. A “sorte” das bichas com o avanço fruto das lutas e das ações conjuntas de várias traviarcas é, hoje, poder escolher, pelo menos um pouco mais, a própria estética, entre Tonhão⁵⁴ e boneca, e continuar travesti.

Concluo este capítulo com uma reflexão sobre o encerramento do monólogo. Eu não acredito em coincidências; Exu também não. As frases finais do monólogo de Amara Moira são uma abertura para a cosmovisão na qual mergulharei no próximo capítulo. A bicha narradora de *Neca* despede-se anunciando sua morte (como cansaço), recomendando uma taba⁵⁵ e desejando Axé. A indissociável relação entre pajubá, iorubá, bantu e escuridão/negritude são demarcadas na conclusão do monólogo.

Umas das perigosas questões anticoloniais na política pajubalesca está no trânsito de identidade inevitável na passagem da identidade “menino”, colonial e nacional, para travesti, pajubalesca. É o abandono de um mapa linguístico-identitário para uma abjeção construída na esquina dos sujeitos adjetivados, nas identidades não nacionais. As culturas de Axé, macumba e Exu são tradições outras que alimentaram a construção do Pajubá. Amara Moira não esquece de desembranquecer sua personagem narradora, não sabemos a identidade étnica daquela travesti, mas sabemos que, independentemente dela, o pajubá não é branco. O pajubá é da taba, é de Axé, é das giras, é dos erês, é dos deboches e das gongações. O pajubá não nega a raça, mas a ameaça enquanto linguajamento hegemônico.

Depois deste gostoso de/leite de *Neca*, vamos ouvir o bajubá das dundun.

2.2 DEVOÇÃO A ELA: DEFORMAR, DESTRUIR E DESTRONAR

Um dia, esse pequeno homem

A Trava encontrou

E tudo que era torto

A Trava derrubou

(Ventura Profana)

Assim como o gênero, a literatura, nas dinâmicas coloniais, é um campo de guerra no qual as batalhas são travadas a fim de sobreviver e poder existir, para aqueles cuja colonialidade busca o extermínio, e aniquilar e incorporar, para aqueles cuja colonialidade busca a

⁵⁴ Machuda

⁵⁵ Maconha

hegemonização. A bíblia é uma arma da literatura colonial em língua portuguesa sobre a história de Deus, assim como a história de Dimas⁵⁶ é a arma da crítica do RAP às singularidades nas identidades cancionais da literatura brasileira na década de 1990. *O fim da canção?*, de Acauam Silvério de Oliveira (2015), apresenta o projeto de modernização, embranquecimento e miscigenação (políticas de opressões de raça, classe e gênero interseccionadas), o qual a MPB representa e a reação a este, ou seja, o RAP como a voz e a forma simbólica da política periférica; o efeito colateral do sistema cancional. Se bem-sucedida, a MPB deveria incorporar ou aniquilar divergências autorais e políticas; deveria ser a voz de toda a nação em seus diferentes grupos étnico-culturais. O RAP como possibilidade de canção em sua finalidade não seria necessário.

Todavia, o RAP insurgiu e, como explora o pesquisador, a invasão da periferia nas rádios em seus próprios linguajamentos trouxe à canção o seu fim, no ambíguo sentido dessa afirmação. “Pois em sua forma mais radical, a canção almeja que seu sucesso estético seja condicionado por sua dimensão ética. A palavra no RAP quer instaurar uma normatividade, muito mais do que simplesmente ‘encantar’” (Oliveira, 2015, p. 6). A negação à nação e a referência ao outro território (a negritude periférica) movimentada pelo RAP, denuncia o abismo entre o projeto de “Brasil plural” contido na MPB e as vivências, estéticas, políticas e linguajamentos dos territórios da maioria da população. Mais uma vez o tiro sai pela culatra, pois a palavra não é exercitada apenas por aqueles que da nação e da canção dizem-se donos.

O rap brasileiro aposta na construção de uma identidade a partir da ruptura, da afirmação de uma comunidade negra que se desvincula do projeto de nação mestiça tal como concebida até então. [...] Em resumo, podemos dizer que o rap desloca a canção brasileira de um dos seus principais pilares de sentido, fazendo com que esta deixe de atuar enquanto lugar privilegiado de constituição imaginária da nação. É como se o gênero tomasse forma a partir dos destroços desse projeto de formação do país, comprometendo-se radicalmente com aqueles que ficaram socialmente relegados às margens de um projeto de integração que nunca se completou, e agora parece ter sido abandonado (Oliveira, 2015, p. 5-6).

Portanto, se da periferia e da negritude emergem poéticas, literaturas, canções e políticas questionadoras da homogeneidade nacional, seria impossível ao menos compreender as

⁵⁶ Ladrão crucificado ao lado de Jesus e salvo por ele, o primeiro Vida Loka da história segundo os Racionais.

epistemologias e poéticas das travestis sem uma dedicação atenciosa à investigação do linguajamento da travesti dunde. Aqui, se busco uma análise interseccional, há a indispensabilidade das narrativas na canção da travesti preta, das quais sentido algum pode ser acessado sem falar nos poderes brancos, cissexistas e coloniais e na política de libertação preta, latino-americana e transgressora.

Ventura Profana é uma artista, pastora missionária, escritora e *performer* brasileira, nascida em Salvador (BA). Sua obra atravessa música, artes visuais, literatura e espiritualidade, sempre com forte crítica às estruturas coloniais, raciais e de gênero. Travesti negra, Ventura se define como uma "missionária do fim do mundo" e investiga, em sua prática, as violências provocadas pelo fundamentalismo religioso cristão no Brasil, ao mesmo tempo em que ressignifica a fé, a profecia e a devoção como formas de sobrevivência, resistência e invenção de futuro.

Ventura Profana (2020) dá continuidade ao processo de negação à política do sistema cancional brasileiro iniciado no final do último século pelo RAP nacional. Se a MPB pode cantar as três raças e o RAP nacional pode dizer e cantar a negritude periférica, o Pop LGBT brasileiro convida às gays a saírem de seus armários em seus apartamentos e bater leque ao som de Pablo Vittar, as rappers travestis pretas questionam a singularidade da vivência LGBT e provocam os sentidos de promiscuidade e perversão associados à comunidade sem tentar distrair o povo do “anticristo” que somos; sem fugir da ruptura decolonial.

Assim, neste capítulo a investigação é dedicada à política e à poética das travestis pretas; onde deboche, fé e ira encontram-se derrubando as noções coloniais de mundo desde as cosmogonias. Neste, vou refletir sobre como o compromisso com a vingança, a fé e o gozo possibilitam à literatura travesti dundum uma poética embasada em macumba, profanação e vida/morte/transformação. Na literatura travesti dundum não há certezas e verdades coloniais e modernas a serem mantidas; nada é o que a cosmologia hegemônica diz ser, nem mesmo as ciências “mais duras”.

A primeira faixa de Ventura, no álbum *Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor*, a música “Python” congrega elementos espirituais, religiosos e simbólicos contemporâneos com referências culturais antagônicas, criando uma atmosfera de resistência e batalha; características mais intensas na primeira faixa, mas, forte em toda a produção de Ventura. A análise da letra permite a identificação de pontos e encruzilhadas fundamentais para as elaborações críticas deste trabalho, como de sincretismo (ou pluralismo), colonialismo, gênero, sexo, sexualidade e raça.

E eu tomei tudo que me roubou
Tomei tudo que me roubou [...]

Mirra, perfume, incenso e azeite
Mármore, seda, vasos de marfim
Mercadorias de ouro e de prata
Pérolas, vinho, unção sobre mim

Carros, cavalos e almas de homens
Trava triunfa sobre esse lugar
Olhos que são como chamas de fogo
Nem praga, nem pranto vão nos assolar
(VENTURA PROFANA, Python, 2020)

Profundamente construída pelas simbologias afroreligiosas e neopentecostais, a música “orgializa” rituais cristãos e macumbeiros e evoca religiosidades bichas e brasileiras. Além da unção sobre nós, as travestis, a qual interliga as práticas de purificação ou consagração com raízes tanto no cristianismo quanto em crenças afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, elementos de ambas as cosmologias são profanados para que as travas possam se fortalecer para o enfrentamento desta guerra. Essa mistura de tais elementos multiétnicos, sendo apenas sincrético, é típico da MPB descrita por Oliveira (2015), na força de tentar evocar as complexas heranças culturais no Brasil por meio da fusão de culturas indígenas, africanas e europeias. Típico, também, da reunião entre os sagrados evangélicos e terreiros no RAP e na periferia. Todavia, em “Python” é o aviso do confronto, é o bom-presságio, ventura, da profanação do sagrado brasileiro; é a vez da bicha rezar.

O trecho "Eu fui no terreno do inimigo,/ E eu tomei tudo que me roubou" sugere uma espécie de ressurreição ou recuperação decolonial que pode transmitir tanto a política decolonial, quanto a transição como a desobediência em tomar o que disseram não lhe pertencer. A mensagem de recuperação do poder, da dignidade e das riquezas que foram historicamente usurpadas, agora nas mãos das travestis em busca de fé e vingança; “Bota de python para pisar na cabeça do senhor”. A letra faz referência direta ao combate e à guerra, com um simbolismo de batalha e reconquista em meio aos dejetos onde fomos atiradas; um conflito político-espiritual. Denunciam-se os processos históricos de destruição colonial com uma promessa de devolver a dor e a morte que não nos deram a opção de negar; a morte que nos constitui e dela renascemos, mesmo que não a tenhamos escolhido. Logo, é a vez da suja e desviada, mesmo para as culturas subjugadas, enfrentar os colonizadores e reconquistar direitos, territórios, identidades e vidas.

“Python” comunica com um mundo iniciado pelas invasões europeias, o mundo que tomou as “mercadorias de ouro e prata”, “pérolas” e “vinho”, as células-tronco (Palha, 2019) das relações e do sistema socioeconômico; a história da bota de python de Ana Paula Valadão⁵⁷ é a narrativa colonial da exploração da vida em todas as suas formas. A bota de phyton para pisar na cobra com fé de Valadão, vinda do dinheiro do povo de uma nação sedenta por fé e por respostas para uma vida tão cruel e miserável. A bota de phyton de Valadão pisa nas costas do povo e o vê como mercadoria, a bota de phyton nos pés da trava vingativa vem para pisar de volta. Para derrubar a exploração econômica colonial, na qual a vida das terras colonizadas é extraída e comercializada para benefício das potências colonizadoras. É preciso tomar de volta a vida para si, é preciso “pisar em principados”. Devolver ao pó aqueles que para lá nos mandaram; ressuscitamos e trouxemos a conta.

Em seguida, a letra de “Homenzinho Torto”, segunda faixa do álbum de Ventura Profana, continua a explorar uma rica tapeçaria de simbolismos e códigos relevantes à percepção da formação do linguajamento da travesti preta e macumbeira. As questões de gênero ficam mais evidentes à medida que a profanação também se evidencia. Ventura Profana exercita elementos linguísticos e narrativos declaradamente sincrético-pecaminosos, na segunda faixa. A música traz uma forte presença de linguajamento cristão, uma paródia do homem torto endireitado por Jesus nas canções gospel. “O Espírito soprou em nosso meio” e agora o homenzinho torto tem tudo derrubado pela trava, endireitar não é a missão das que profanam as referências criacionistas dos atos de Deus no cristianismo.

E temos vencido os falsos profetas
Porque maior é Aquela que está em nós
Do que Aquele que está no macho

Quando o Espírito soprou em nosso meio
Fez do inverno veraneio e fomos revestidas de poder
Foi tremendo
Línguas estranhas foram repartidas e ao som dessa batida
As que não viam, passaram a ver
(VENTURA PROFANA, Homemzinho torto, 2020)

⁵⁷ Ana Paula Valadão contou, em uma pregação, que usava uma “bota de python” como símbolo de autoridade espiritual para vencer forças malignas. Ela associou a bota, feita de pele de cobra, à vitória sobre o mal, citando a ideia de pisar na cabeça do inimigo. Em sua fala, ela afirmou: “Eu quero pisar nessa cobra”, referindo-se ao simbolismo de dominar as forças demoníacas. A bota, como metáfora de poder espiritual, representava sua batalha contra o mal. (Neto, 2012 n.p.)

A transformação do "inverno" em "veraneio" trouxe a liberdade àquelas que nela se apoiaram, elas não mais sabem dizer o nome dele senão em vão; ela, ainda inominável, ele exorcizado. Em referência a "línguas estranhas" remetem a práticas pentecostais de manifestações espirituais, como a glossolalia (falar em línguas), curiosamente, a partir desta referência é que temos no álbum o pajubá aparecendo. Taba é a primeira palavra em línguas dita por Ventura; maconha, em pajubá, é a benção dela que acompanha a fartura para as bichas. A taba vem da Divina (ainda não nomeada) e indica uma interação das crenças e rituais, em que se mistura o cristianismo com práticas afro-brasileiras de cura e resistência, particularmente em uma perspectiva de libertação corporal da fome e abertura de olhos pela taba.

"Onde o macho abundou, superabundou as trava". Esse verso é uma maldição à hierarquia colonial e patriarcal que define a sociedade e define a imagem e a semelhança de Deus. O termo "macho" é representação do senhor e o senhor tem sua forma humana no colonizador, no opressor. Enquanto as travas pretas são a visão de Deyse, agora apresentada no penúltimo verso da canção, a imagem e semelhança da profanação do senhor, aquelas que superabundam — ou seja, se multiplicam e crescem na opressão e na maldição. "Superabundou" pois, apesar de qualquer tentativa de controle ou marginalização, as bichas têm prosperado e se fortalecido bem mais do que esperava e desejava o linguajamento colonial e suas narrativas. A política da língua nacional acompanhada da constituição de um Estado uninacional abundou, mas superabundou Deyse e as negações da nacionalidade singular e das línguas se não as faladas por Exu e pelas bichas.

O "homem torto", que "morava numa casa torta" e "andava num caminho torto", é a masculinidade impositiva encontrada e encarada pela trava antes de outras conhecer. Quando ela se encontra com uma trava, o masculino é derrubado e a bixa surge de dentro daquele corpo sob a força de Deyse, a qual, agora é nomeada com encerramento do senhor e apresentação da fé travesti. "Se Deyse é por nós/ Quem será contra nós".

Na terceira faixa, "Restituição", Ventura Profana manifesta pelo linguajamento da travesti afroreligiosa e pentecostal a cobrança da conta colonial. O anúncio: "Tremam todos os habitantes da terra / Pois o dia da trava está por vir", é o juízo, a chegada de uma toda poderosa transformadora e reveladora. Com forte conotação apocalíptica, semelhante ao retorno de uma figura messiânica, mas aqui com um foco em quem foi historicamente massacrada e volta para uma conta cobrar.

A "restituição" também carrega o sentido de retorno e recuperação de direitos *jus naturalis*; direito um dia concedido e pelo homem tomado. Algo como uma rédea das normas

ou “disformas” da humanidade que foram formatadas pelo poder colonizador. Restituição é cobrança, é ouro e terra; em uma simples palavra, Ventura comunica boa parte da discussão de economia política decolonial. A dívida é imensurável e as cobradoras não aceitam menos que uma deforma espiritual e material absoluta. Kalunga e fim.

A repetição de "Eu quero de volta / Tudo que o devorador roubou" grita pela justiça e, por que não, o justicamento das populações negras, bichas e marginalizadas sobre aqueles que demonizaram suas identidades e saquearam seus territórios; restituir é uma demanda, uma pomba, por justiça, para que as vítimas do colonialismo e da opressão recebam o que lhes foi injustamente retirado e devolvam toda violência que nunca pediram para si.

A expressão "travesti sendo glorificada" é um ponto central da música, pois a ela tudo se deve. A figura da trava sequestra da marginalização o direito à glorificação e às bençãos; à prosperidade calvinista⁵⁸. Antes submissa, agora exaltada, poderosa e sacralizada, a identidade travesti como o sagrado, o mana⁵⁹ da destruição de todos os linguajamentos de poder e violência opressora e a fonte de abundância e axé. Nem luto, nem luta. Vou brincar de transmutar a alma, fazer dos céus à terra todos os seres disformes.

O "devorador", o opressor, aquele que subtraiu das populações negras e marginalizadas o que lhes pertencia, agora ouve o som da última trombeta e percebe a exigência divina do retorno à origem e do pagamento dos dividendos. "Somos o evangelho. O evangelho do fim": as identidades não são apenas figuras de resistência, mas veículos de destruição da suposta natureza divina do homem. Eis que faço nova todas as coisas. O evangelho, com sua tradição de salvação e transformação, escapou ao capítulo travesti da história, no qual Jesus torna-se Jesuína e Deyse revela-se vingadora dos males do homem contra suas filhas falhas fálicas. "Evangelho do fim" é ruptura com a velha ordem, a destruição do bruto saber iluminista e moderno.

Disformes e deformadas, pois simetrias/cismetrias, partituras bíblicas, vozes líricas e imagem e semelhança do homem não representam a fé da nova ordem anormal. O momento do "apocalipse" ou da "transformação cósmica" aponta seu anúncio com tremores da terra e do céu: "O chão vai tremer, tremer,/ O céu vai tremer, tremer". Logo, evoca-se uma imagem de cataclismo e renovação, onde as estruturas de poder e as antigas formas de conversão são destruídas para dar lugar a uma nova realidade. Esse "tremor" é o caos natural e cultural do

⁵⁸ Os calvinistas acreditavam que a prosperidade material poderia ser um sinal de eleição divina, o que os motivava a trabalhar incansavelmente e acumular riqueza como um sinal de sua fé genuína. (Weber, 2004)

⁵⁹ Conceito antropológico desde Marcel Mauss que se refere ao sagrado e ao mágico.

poder de Deyse travesti, da divina testiculada. A verdade está em Deyse e confiar nesta natureza suspeita e irracional é o maior compromisso ao mistério da fé.

Em “Um Novo Nome”, a trombeta do apocalipse já anuncia um nascer; como em toda transformação em kalunga, o fim nunca deixa de ser e nunca se perde. Ventura constroi um linguajamento potente até ao pajubá, o qual explora poderosas questões espirituais, identitárias e de resistência. A terra e a canção são formas híbridas de simbolismo e materiais plurirreligiosos e pluriculturais, cujo fim é a batalha espiritual pela subversão das monoculturas. Sobrenatural é a força atravessante/atracecante que pela fúria confunde os sábios. A dissolução do conhecimento dos sábios e da mira dos devoradores estão naquela que derruba o muro das lamentações e sara as feridas pelo axé.

A música, com a profanação através da conexão entre cristianismo, travestilidade e afro-religiosidade, usa do axé, do feitiço, da intercessão e da espada para derrubar as práticas espirituais do inimigo, "matar o mundo, pra não morrer". “Linkar” o iorubá, o pajubá, o bantu e o pretuguês assumindo o risco de formar um simbolismo e um linguajamento fortes e poderosos a ponto de reformar a relação da macumba com a cultura hegemônica brasileira. Digo risco desta reforma, pois a prática dos fundamentos da umbanda reformada e cristianizada existe há tempos e tem feito movimentos de adequação ao linguajamento colonial, uma ode aos valores da civilização moderna. Ventura vem destruir. A comunhão de linguajamentos serve à reconstrução absoluta da fé por meio dos escombros daquilo que destruiremos.

O apelo à fé e ao axé corrompe toda tradição, a morte e o fim do mundo como política de resistência contra uma forma mundana que escolhe nossa morte. A letra carrega axé do pajubá, não apenas do iorubá, digo, não só cura e renovação, mas prosperidade, vingança e tensão nas feridas; axé com luta e destruição. Ao "bailar com a maré", busca-se a “contraforma” vislumbrada por Castiel Brasileiro em seu mergulho, o novo nome como um novo absoluto, cósmico, que mergulha em kalunga para desfazer o equilíbrio, apagamento e harmonia vitruviana e sentenciar em um processo contínuo de “disformação” e escurecimento. Este louvor, por trazer à frente a profanação do cristianismo catequizador e propor a relação bantu-iorubá-pajubá como resposta às mazelas coloniais, abandona as métricas modernas de sujeito, razão e cultura. Por isso tão travesti: a simetria vitruviana não serve à escuridão (Brasileiro, 2022), tampouco ao pajubá. Peito e pau não fazem sentido ao colonial, mas em Kalunga são imensuravelmente eternos.

"Batalha travada, declínio colonial" sugere como o renascer e renomear pode conduzir à queda das estruturas de poder coloniais. Travada, a batalha da trava contra o inimigo, o

inimigo, não o demônio, mas Deus e sua trava (paralisação) contra o fluxo interminável de Lavoisier⁶⁰ na vida. A colonização é um deus conservador, uma figura que nega a possibilidade de Deyse e congela a renomeação do ser, do não ser e do divino; de kalunga. Enquanto o linguajamento português e a literatura brasileira for o tom da política, da canção e das narrativas do povo brasileiro, estaremos condenados às heranças de exploração e dominação que marcaram a história da colonização. Os plurilinguajamentos e plurinacionalidades são as saídas para dismantelar o colonial como oficial e superior. Em Ventura, em Deyse e nas travestis temos a imagem e semelhança do novo mundo plurinacional.

A "fúria flamejante" do "traveco sobrenatural" é a resposta de Deyse para a conformidade mortal que nos abençoa, esta maldição de Deyse às noções tradicionais de poder e autoridade é a destruição que nos salvará, é a resistência vindo das figuras marginais ou desvalorizadas pela história de Deus. É preciso "confundir sábios", como a política carismática católica e neopentecostal evangélica. Os falsos profetas precisam cair e sua derrota é o levante dos traquejos traveco-pentecostais para quebrar a maldição deles e "desviar da seta do devorador", logo, determinar a nossa nova maldição.

"Eu Não Vou Morrer" é a mais importante música de Ventura para este trabalho. Nela lidamos com a síntese do pensamento e do linguajamento que aqui devota sou. É a conjuração travesti do uso político da identidade religiosa, linguística, cultural e de gênero para evocar a vida; "Eu Não Vou Morrer" é minha fé. Uma poderosa afirmação de resistência, de renovação espiritual e de identidade, repleta de simbolismos religiosos e culturais que se entrelaçam. Ela é a supressão da narrativa colonial, não é o contra colonial é a construção do que nasce dos escombros da colonialidade. A vida sobre outros termos e conceitos, sobre outra língua; é kalunga e transformação. Morremos, matamos e a vida seguiu.

A atrevida letra da canção é rica em plurilinguajamento, é a plurinacionalidade que derruba a soberania do cristianismo e comunga os escombros dele com as religiões afro-brasileiras, especialmente com os cultos às Yabás, figuras poderosas do candomblé e outras tradições africanas, e a Deyse. A menção a Deyse é a sacralização do abominável, conecta-se com o sincretismo entre as religiões de matriz africana e o cristianismo, firmar no encontro entre essas linguagens o contranatural para as duas: a mulher de pau. A subversão da política subversiva afro-brasileira; nem tese, nem antítese, síntese.

⁶⁰ Na natureza, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma. Esta é a lei do químico Lavoisier.

A história de ressurreição das travestis é a narrativa central desta pesquisa: abandonadas pelo sagrado moderno e o contemporâneo, nascemos mulheres em manjedouras dos centros urbanos com o “desacesso” às famílias. Somos feitas nas novas manjedouras, a sarjeta, a esquina, a noite e as casas de cafetinas. Seguimos nossas jornadas após conhecer cada um dos mistérios da fé cristã e do axé de cada terreiro que permitiu ou nos impediu de gozar do novo nome. Encontramos umas nas outras, na unidade de ação e unção das fêmeas de pau, o meio de fazer a cruz que carregávamos em uma encruzilhada, um meio do caminho, uma pomba gira, pambu njila⁶¹, e juntas seguimos levantando umas às outras dos muitos vales de ossos secos desta cultura.

Ora pois, quando fomos amarradas e lançadas na fomalha
Em sua mais alta temperatura
Por não nos dobrarmos diante do trono de nenhum senhor
Foi que Deyse se revelou a nós

Nascemos em manjedouras
E depois de crucificadas
Ressuscitamos
Deyse são as Yabás falando ao pé do meu ouvido
(VENTURA PROFANA, EU NÃO VOU MORRER, 2020)

Depois de renegar até mesmo os acordos coloniais dentro das casas de axé, e se negar a dobrar os joelhos por medo, mesmo nos senhores dirigentes das macumbas, sentimos o fogo da fogueira de decisão coletiva. Fomos queimadas e crucificadas como Jesus: em evento superlotado. Poucos os seres não-travestis, como as bichas não-travestis, estiveram lá como Maria e Maria Madalena, não como Pôncio Pilatos. E nesta pindaíba, neste contrá axé, que encontramos Deyse; é na negação de tudo que ela se revela, bem como na kardecismização da umbanda, os orixás são divindades poderosas e ligadas a Deus pai, o contato com as Yabás são meio de acessar Deyse e ela é a força de exu mulher testiculada.

Desconhecemos os caminhos das igrejas e agora fazemos festa nas nossas catedrais anais para celebrar as nossas dores. O cu e a neça são o poder de Deyse sob a trava. "Eu não vou morrer" e Ventura também não. Anunciamos a nossas mães o findar do temor delas e o começo da nossa era. Subvertemos a morte física, espiritual e linguística que a colonização apresenta como vida e civilização. Não vou morrer, pois nossa maldição já está plantada sobre essa terra, a canção demarca nossa ressurreição, as velhas sonharam e as jovens veem, tais

⁶¹ Encruzilhada em kimbundu

jovens, quando velhas, mais sonhos cultivarão, mais maldições plantarão e a poética travesti manterá viva e vista a nossa corporeidade. “Para que não pereça, mas tenha vida eterna”.

Viva "em pleno mar morto" é a história das bichas, turbulências políticas não apavoram a quem sobreviveu às mais perigosas tempestades no oceano e às maiores trombas d'água nos maiores rios; odiá Yemajá, ora ie ie o Oxum. Kalunga é onde a morte e a vida se entrelaçam de forma cíclica; a travestilidade é kalunga. "Entre as mortas / Não devia procurar!", há de encontrar verdades sobre o tempo e a terra que não voltam ao ponto de princípio. Conhecer o vale de ossos secos e saber a palavra de Deyse da destruição cria o desejo por arrancar, derrubar, destruir, edificar e plantar. O desejo da maldição plantada nessas terras regadas de nosso sangue. O desejo revolucionário de refundar os céus e a terra e de viver na Kalunga e buscar pela vitória.

Ventura Profana conclui esta obra com Vitória. Nenhuma lenda da criação poderia findar-se sem uma promessa. Nenhuma cosmogonia sem profetas e perdões. Nenhuma escritura sagrada pode concluir-se até que escreva seu pós-apocalipse. A letra é a canção da ventura de fato. “Nome de travesti tem poder” é o presságio pelo mundo travestizado. Praqueles que entregarem a sua fé à travesti, em línguas falarão e passarão pelo fogo e pelas águas sem se queimar ou afogar. A ventura traz bons futuros às senhoras de fé.

Pras que foram perseguidas por ser trava no sistema
Eternidade
Às que caminham incessantes no deserto
Manancial

Às que explodem norma, lei, branca bondade
Reparação
Pras que acreditam na trava vitoriosa
Não há mais condenação

(VENTURA PROFANA, Vitória, 2020)

A travesti vitoriosa é um mito no linguajamento colonial, nele, somos um transtorno ou um desvio a se converter e transformar-se em ex-trans ou destrans. No pajubá kimbundu a vitoriosa de peito e pau é a verdade e o futuro. Celebrar a identidade travesti como central e fundamental é a missão de fé para os novos tempos e é o jubileu e a campanha da fraternidade permanente à devoção das que confiam na travesti. Estas vão passar quando se abrir o mar e, ao passar, abandonaremos os mapas coloniais e criaremos o lugar após o racismo e o colonialismo; pós-forma.

“Não adianta ungir os que não obedecem o caos”, quem trabalha em nome da norma não poderá aproveitar a vitória do povo de Deyse. O macho retrocederá e a trava ascenderá sobre toda a terra. Aqueles que não sabem cultivar a deformidade e não sabem o caminho até a manjedoura, não estão salvos pela benção do pastor. A música faz um apelo para a fé: a confiança na força divina superior mesmo na possibilidade de ela ter a forma mais contrária às normas da cultura hegemônica. “Prás que acreditam na trava vitoriosa, não há mais condenação”, a confiança em Deyse é o maior dos gestos de fé a esta força superior. O deus, assim nomeado pelo português e suas narrativas, não tem forma, nem nome próprio, por isso nem audição, nem visão são sentidos suficientes para compreender o que está reservado para as bichas. Quem não confia em Deyse, não confia no dito deus e todas as suas possibilidades. Pois Deyse é uma forma possível do divino.

Anunciamos a nova era: De pé, ó vítimas do *Homem*!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegar ao final desta dissertação, não me sinto diante de um ponto de chegada, mas de um marco de encruzilhada. Um desses momentos em que a gente olha para trás e percebe que cada palavra escrita foi também um passo em direção a si mesma. O que começou como uma pesquisa acadêmica, dentro das estruturas de uma universidade pública, tornou-se, para mim, um processo de reconstrução subjetiva e política. Escrever esse texto foi também me escrever, me costurar, me inventar. Foi, como diria Castiel Vitorino Brasileiro, um gesto de imensurabilidade — uma recusa a caber no que foi planejado para mim.

Quando comecei a pesquisar literatura travesti, não imaginava que isso transformar-me-ia tanto, ao ponto de me perder das minhas fronteiras. Achei que estava apenas investigando autoras, lendo teorias e monólogos, ouvindo canções, construindo argumentos. Mas logo percebi que, na verdade, era meu próprio corpo quem estava sendo convocado. Cada parágrafo era também um espelho e nesses espelhos me vi de formas que nunca antes tinham sido permitidas. Amara Moira me ensinou a rir da vergonha. Ventura Profana me ensinou a cantar minha fé com os pés no barro e o peito aberto na encruzilhada. Juntas, elas me ajudaram a lembrar que pensar é também sentir, que fazer teoria é também fazer bruxaria. Hoje penso nas pedras que joguei ao longo desta dissertação que atingiram meu passado e moldaram meu futuro.

O percurso metodológico que construí não foi apenas um recorte técnico, mas uma escolha ética e espiritual. Li com o corpo. Anotei com a pele. Dialoguei com as autoras como quem faz oração — e muitas vezes chorei no meio das leituras. Porque havia ali, nas palavras delas, um reconhecimento profundo: nós, travestis, pensamos, criamos, fazemos ciência e literatura. Somos herdeiras de tradições orais, de rituais de sobrevivência, de saberes que sempre foram considerados “menos” pelas estruturas do saber hegemônico. Mas estamos aqui, escrevendo com nossas línguas, nossas dores, nossos gozos, nossas rezas e nossas navalhas.

Foi nesse mergulho profundo que compreendi: minha identidade travesti não é só uma marca social — ela é também minha chave epistêmica. É a partir dela que eu vejo o mundo, que eu o traduzo, que eu o recuso. O que o saber normativo chama de “excesso”, eu chamo de potência. O que chamam de “erro de linguagem”, eu chamo de linguajamento. O que chamam de “profanidade”, eu chamo de devoção. Escrever foi também libertar minha boca. Foi permitir

que minha escrita fosse bixa, travesti, cheia de curva, cheia de brilho e desrespeito às normas cultas que tanto tentaram me calar.

Esta dissertação me transformou porque ela não me exigiu neutralidade — ela me exigiu coragem. Tive que olhar de frente para o meu medo de não ser lida, de não ser levada a sério, de ser vista como “militante demais”, “afetada demais”, “acadêmica de menos”. Mas a cada capítulo, fui lembrando que minha existência já é enfrentamento. Que minha história de luta, de dor e de reconstrução também é um saber. Que minhas irmãs travestis que escrevem, cantam, atuam, bordam, rezam, também estão produzindo ciência, mesmo sem estarem dentro das universidades.

Entendo, agora, que este texto é também um corpo ritual. Ele é feito de rastros, de axé, de encruzilhada. Ele convoca entidades. Ele tem cheiro de vela preta e vermelha, tem gosto de batom, tem o som da gargalhada debochada que atravessa a noite. Ele é profano no melhor sentido: porque profanar, como nos ensina Ventura, é tomar de volta o que nos foi negado. É transformar o altar em palco, o púlpito em passarela, a oração em grito.

Ao final dessa travessia, eu não sou a mesma. Me reconheço mais inteira, mais autora, mais senhora de mim. Me entendo agora não apenas como alguém que escreve “sobre” travestis, mas como quem escreve com, a partir e para outras travestis. E se a academia não souber ler o que escrevemos, que aprenda. Que estude nosso pajubá. Que se curve diante da nossa língua. Porque se tem algo que aprendi escrevendo este trabalho, é que nós não viemos pedir permissão. Viemos tomar a palavra e fazer dela instrumento de guerra, de beleza e de vida/morte em kalunga.

Agradeço às que vieram antes de mim e abriram caminho com o próprio sangue. Agradeço às minhas guias espirituais, que me mostraram que o terreiro também é biblioteca. Agradeço a mim mesma, por não ter desistido quando tudo parecia demais. E agradeço, especialmente, às travestis autoras que li nesta pesquisa: Amara e Ventura, vocês são farol.

Que esta dissertação possa servir de abrigo e de arma. Que sirva de referência e de reza. Que sirva de colo para as bixas que ainda estão com medo de escrever o que sentem. E que sirva de lembrete: a gente não quer mais caber — a gente quer reinar. Porque como bem nos lembra a canção: Nossos cus são catedrais, nossos corpos são revoluções. E nós? Nós somos pura ficção sagrada.

Bixas de todo mundo: destrua-os
Laroyê, Exu mulher! Que a palavra nos guie, que as maldições nos protejam e que a bixa nunca perca o deboche. Axé pra nós.

REFERÊNCIAS

Bento, Berenice. **Brasil: O país do transfeminicídio**. CLAM: Centro latino-americano em Sexualidade e direitos humanos. 2017. Disponível em: http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Transfeminicidio_Berenice_Bento.pdf . Acesso em: 05 abril de 2024.

BILGE, Sirma. COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

BICUDO, Virginia Leone. **Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo**. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

Born This Way. Compositores: Jeppe Breum Laursen e Fernando Garibay. Intérprete: Lady Gaga. Santa Mônica: Interscope Records, 2011. Disponível em: <https://youtu.be/wV1FrqwZyKw?si=73KsXcXQebdYbu0h>. Acesso em: 05 abril de 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando o Sol Aqui não mais Brilhar**: a falência da negritude. São Paulo: Hedra, 2022.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Tornar-se Imensurável**: O mito do negro brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade. São Paulo: Hedra, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes. O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. P. 151-167.

CAMARGO, Fábio Figueiredo (Org). **Na literatura, as identidades**. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2017.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CORPO SEM JUÍZO. Compositora e Intérprete: Jup do Bairro. São Paulo: Tratore, 2020. Disponível em: <https://spotify.link/ef45jQOd9Cb>. Acesso em: 05 abril de 2024.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016.

OLIVEIRA, Acauam Silvério de. **O Fim da Canção?** Racionais mc's como efeito colateral do sistema cancional brasileiro. Universidade de São Paulo. Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Programa de Pós-graduação em Literatura Brasileira. 2015.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. **Pedagogia das Travestilidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2022

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. São Paulo: Editora UBU, 2020.

FANON, Frantz. **Condenados da Terra**. Tradução de Ligia Fonseca. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho reprodutivo e luta feminista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FEDERICI, Silva. **O Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque; SCHNEIDER, Liane. **Personagens Travestis em narrativas brasileiras do século XX: uma leitura sobre corpo e resistência**. João Pessoa: Editora UFPB, 2017.

Frango é Frango, Travesti é Travesti. Compositora e Intérprete: Boombeat. São Paulo: Boombeat, 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/6I1rsNRIdyuqVq4JirGDyp?si=VPeeVHYDRL6uukyJDy2hvA>. Acesso em: 05 abril de 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro/São Paulo. Paz e Terra, 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

GONZÁLES, Lelia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

hooks, bell. **O Feminismo é pra Todo Mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

Igreja Lesbiteriana, Um Chamado. Compositora e Intérprete: Bia Ferreira. Rio de Janeiro: Colmeia, 2019. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/0EIU2CZR08BffDKE1bXB8z?si=584hLCybQGu30Tv2uiT-ig>. Acesso em: 05 abril de 2024.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra**. Revista Docência e Cibercultura, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 250-260, jan./abr. 2019. <https://doi.org/10.12957/redoc.2019.41817>

KLINGER, Diana Irene. **Escrita de si, escrita do outro**: autoficção e etnografia na Narrativa latino-americana contemporânea 2006. 205 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

LACAN, Jacques. **Seminário V: As formações do inconsciente**. Tradução de Sérgio R. T. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Seminário VI: O desejo e sua interpretação**. Tradução de Sérgio R. T. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Seminário X: A angústia**. Tradução de Sérgio R. T. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LAURETIS, Teresa de. **A tecnologia de gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. Tendências e Impasses – o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LUKÁCS, Györg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

MIGNOLO, Walter D., **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política, Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter D., **Histórias Locais / Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro São Paulo: Humanitas, 2003.

Moira, Amara. **E se eu fosse pur/ta?** . São Paulo : Hoo Editora, 2016.

Moira, Amara. **Neca + 20 Poemetos Travesso** . Uberlândia : Sexo da Palavra, 2021.

Morando, Luiz, **Enverga, Mas não Quebra**: Cintura Fina em Belo Horizonte. Uberlândia: Sexo da Palavra 2020.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

NETO, Leon. **Ana Paula Valadão e a bota de couro**. São Paulo: Folha Gospel, 2012.
Disponível em: <https://folhagospel.com/colunistas/ana-paula-valadao-e-a-bota-de-couro/>
Acesso: 30 de junho 2025.

NUÑES, Geni. **Descolonizando Afetos**: Experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Paídos, 2023.

PALHA, Amanda. Prefácio. *In*: Moira, Amara. **Neca + 20 Poemetos Travesso**. Uberlândia : Sexo da Palavra, 2021.

PALHA, Amanda. **Transfeminismos e construção revolucionária**. Margem Esquerda: Revista da Boitempo n. 33. São Paulo: Boitempo, 2019. P.38 – 44.

PALHA Amanda. **Travesti x mulher transexual: afinal, qual a diferença?** Blog Medium.2018. Disponível em: <https://medium.com/@amanda.palha/travestix-mulhertransexualafinal-qual-a-diferen%C3%A7a-1167c8507e06>. Acesso em: 05 abril de 2024.

PRECIADO, Paul B. **Multidões Queer**: notas para uma política dos anormais. Tradução de Cleiton Zóia. Florianópolis: Revista Estudos Feministas v 19, janeiro-abril/2011 <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002>

RECIADO, Paul B. **Terror anal**. Tradução de Amara Moira. São Paulo: n-1 edições, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é Lugar de Fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017. p. 46-51

Rosa Maria: Codinome Rosa Luz. Compositora e Interpret: Ros4 Luz. São Paulo: Barraco da Rosa, 2017. Disponível em: <https://spotify.link/UYIedqzc9Cb>. Acesso em: 05 abril de 2024.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**: vicissitudes de um negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor. Compositora e Intérprete: Ventura Profana. Rio de Janeiro: Tratore, 2020. Disponível em: <https://spotify.link/XicvkEad9Cb>. Acesso em: 05 abril de 2024.