

CONTINUE

A

TRAVECAR





**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA
CONTEMPORÂNEAS**

WENDI YU

**CONTINUE A TRAVECAR:
UMA CONTEXTUALIZAÇÃO RADICAL POR VIDAS TRANS NAS OBRAS
DE ARTISTAS TRAVESTIS BRASILEIRAS**

Salvador

2023

Dados internacionais de catalogação-na-publicação
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Yu, Wendi.

Continue a travecar: uma contextualização radical por vidas trans nas obras de artistas travestis brasileiras / Wendi Yu. - 2023.

277 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Itania Maria Mota Gomes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2023.

1. Arte e sociedade. 2. Performance (Arte). 3. Sentidos e sensações na arte. 4. Linguagem corporal na arte. 5. Travestis. 6. Transexualidade e arte. 7. Corpo humano - Aspectos simbólicos. 8. Afeto (Psicologia). I. Gomes, Itania Maria Mota. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Comunicação. III. Título.

CDD - 306.4

CDU - 316.7

WENDI YU

**CONTINUE A TRAVECAR:
UMA CONTEXTUALIZAÇÃO RADICAL POR VIDAS TRANS NAS OBRAS
DE ARTISTAS TRAVESTIS BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Comunicação e Cultura Contemporâneas.

Orientadora: Prof^{fa}. Dr^a. Itania Maria Mota Gomes

Salvador

2023

YU, wendi. **Continue a travecar: uma contextualização radical por vidas trans nas obras de artistas travestis brasileiras**. f. 277. 2023. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2023.

RESUMO

Isso não é bem, ou não só uma dissertação. É certamente um tranifesto. Talvez seja uma *transsertação*. Está mais para um monstro, uma travecona em papel. Uma performance, um experimento, uma experiência. Uma profecia apocalíptica. Uma bomba caseira. Um grito. É uma busca, nas performances audiovisuais de artistas travestis brasileiras e nos afetos que elas mobilizam, por possibilidades de vida trans em nosso mundo e de construção de outros mundos a partir delas. Para isso, teço um movimento político~analítico traveco-terrorista (LUSTOSA, 2016) de contextualização radical (GROSSBERG, 2010, 2018; FERREIRA, 2021; GOMES+ANTUNES, 2019; FARIAS + GOMES, 2021; FERREIRA+FARIAS, 2021; FARIAS, 2021; MATOS, 2020), articulado à chave da encruzilhada (MARTINS, 2002, 2021; RUFINO, 2019; FERREIRA+FARIAS, 2021) enquanto operador conceitual de travas x transas. Não se trata de uma análise específica de certos “videoclipes de artistas trans”, mas de apreender essas performances audiovisuais enquanto fluxos (FERREIRA, 2021; GUTMANN, 2021; SOUZA, 2020), tecidos em redes de relações a partir dos meus próprios engajamentos afetivos (GOMES+ANTUNES, 2019), e, por uma cartografia (ROLNIK, 2016; DELEUZE+GUATTARI, 2012) das paisagens afetivas (GROSSBERG, 2018; GOMES+ANTUNES, 2019) que observo por meio dessas redes, articular o desarticular o rearticular um contexto, com o comprometimento político explícito de transformá-lo (ou destruí-lo). Parto de uma perspectiva de pensamento fractal e análise composicional (SILVA, 2018, 2020), enquanto prática analítica que, em vez de relações de causalidade, investiga correspondências que atravessam o tempo-espaço. Como travesti, a busca por vida trans é uma questão que sinto no corpo, então esse é um trabalho que escrevo com o corpo, utilizado como método, como forma de perceber e expressar “os afetos que pedem passagem” (ROLNIK, 2016): faço um relato autoteoricoficcional que tenta exprimir esses engajamentos afetivos e evidenciar o que não é discursivo, que não é articulável em palavras, que nem mesmo faz sentido, mas que é sentido – no corpo, pelo corpo, com o corpo. Mas “eu” não importo enquanto experiência individual, mas como método e objeto de análise e prática política, como modo de articular relações e contextos. Nesse percurso, promovo uma suruba teórica: pego o que quer que seja útil em minha busca, enfio no cu e rodo. E nessa centrífuga anal os conceitos e métodos são triturados, degenerados, harmonizados, até se digestarem durante a prática analítica numa monstrodologia transviada, engajada, que não estuda um objeto, mas se lambuzo numa experiência, do jeito que pode, do jeito que dá. É assim que, na primeira constelação, falo da paisagem afetiva *trava de guerra* e de como a fúria é mobilizada como afeto apocalíptico, e profetizo o fim deste Mundo como potência e como demanda. Em seguida, exploro a paisagem *profana travesti*, que articula uma performance de enfrentamento a e desidentificação (MUÑOZ, 1999) com o cristianismo a uma espiritualidade transcestral para indicar outras possibilidades de organização coletiva a partir de alianças afetivas entre vidas em comunhão, exemplificadas na figura de Deise. Enfim, mapeio uma *transfonia de corpos* que diz de vidas que importam em um mundo que as faz não existir, e da dissolução das categorias euromodernas de sujeito em direção à interrelacionalidade de corpos coletivos como antídoto pra solidão, pra desesperança, pro cárcere. Ao final, quem sabe, uma surpresa. Que o macho caia e seu deus transicione. Eu não vou morrer. Eu resisto, eu insisto, eu existo – não quero o controle de todo esse corpo sem juízo. Aconteça o que aconteça, *continue a travecar*.

Palavras-chave: contextualização radical, afetos, travestilidade, vidas, transcestralidade, fim do mundo

YU, wendi. **Keep on trannyng: a radical contextualization for trans lives in works by Brazilian travesti artists.** f. 277. 2023. Thesis (master's degree). Postgraduate Program in Contemporary Communication and Culture, Federal University of Bahia. Salvador, 2023.

ABSTRACT

This is not exactly, or not only, a dissertation. It's certainly a tranifesto. Maybe it's a (mons)transertation. It's more like a monster, a paper travesti. A performance, an experiment, an experience. An apocalyptic prophecy. A homemade bomb. A scream. It's a search, in the audio-visual performances of Brazilian travesti artists and in the affects they mobilize, for possibilities of trans life in our world and of building other worlds out of them. To this end, I weave a political≈analytical travecoterrorist movement (LUSTOSA, 2016) of radical contextualization (GROSSBERG, 2010, 2018; FERREIRA, 2021; GOMES+ANTUNES, 2019; FARIAS+GOMES, 2021; FERREIRA+FARIAS, 2021; FARIAS, 2021; MATOS, 2020), articulated to the conceptual operator of the crossroads (MARTINS, 2002, 2021; RUFINO, 2019; FERREIRA+FARIAS, 2021) in the form of traps×trances. It's not about a specific analysis of certain "music videos by trans artists", but about understanding these audio-visual performances as flows (FERREIRA, 2021; GUTMANN, 2021; SOUZA, 2020), woven into networks of relationships based on my own affective engagements (GOMES+ANTUNES, 2019), and, through a cartography (ROLNIK, 2016; DELEUZE+GUATTARI, 2012) of the affective landscapes (GROSSBERG, 2018; GOMES+ANTUNES, 2019) that I observe with these networks, to articulate∅disarticulate∅rearticulate a context, with the explicit political commitment to transform (or destroy) it. I draw from a perspective of fractal thinking and compositional analysis (SILVA, 2018, 2020), as an analytical practice that, instead of causal relationships, investigates correspondences across spacetime. As a travesti, the search for trans life is an issue that I feel in the body, so this is a work written with the body, used as a method, as a way of sensing and expressing "the affects that ask for passage" (ROLNIK, 2016): it's an autotheoreticalfictional account that tries to express these affective engagements and emphasize what is not discursive, what cannot be articulated in words, what doesn't even make sense, but which is sensed – in the body, by the body, with the body. But "I" doesn't matter as an individual experience, only as a method and object of analysis and political practice, as a way of articulating relationships and contexts. Along the way, I perform a theoretical orgy: I take whatever is useful in my search, shove it up my ass and spin it around. And in this anal centrifuge, concepts and methods are shredded, degenerated, hormonized, until they are digested during analytical practice into a monstrodology that doesn't study an object, but sloshes around an experience, however it can. That's how, in the first constellation, I talk about the affective landscape *war tranny* and how fury is mobilized as an apocalyptic affect, and I prophesize the end of this World as a potential and as a demand. Next, I explore the *profane travesti* landscape, which articulates a performance of confrontation and disidentification (MUÑOZ, 1999) with Christianity and a transcestral spirituality to indicate other possibilities of collective organization based on affective alliances between lives in communion, exemplified by the figure of Deise. Finally, I map out a *transphony of bodies* that speaks of lives that matter in a world that makes them non-existent, and of the dissolution of Euro-modern subject categories towards the interrelationality of collective bodies as an antidote to loneliness, hopelessness and incarceration. In the end there may be a surprise. May the Man fall and his God transition. I'm not gonna die. I resist, I insist, I exist – I don't want control over this whole judgmentless body. Whatever happens, *keep on trannyng*.

Keywords: radical contextualization, affects, travestilidade, lives, transcestrality, end of the world

SUMÁRIO

RESUMO	3
ABSTRACT	4
SUMÁRIO	5
CARTA DE ADVERTÊNCIA	17
EVANGELHO DO FIM	60
ORAÇÃO	135
SINFONIA DO CORPO	192
UM BEIJO	245
REFERÊNCIAS	249
NOTAS	259

em memória de Juno Mora

e de todas as vidas às quais não foi permitido ser.

redenção, restituição, revolução:

o dia da trava há de vir, e seus nomes se farão ouvir.

a vida é incerta pra quem tá na margem
morreram tantos que nem deu pra fazer contagem
ser bixa é força, mas nem sempre é vantagem
(Bixarte – *Liberdade*)

ontem
olhei para o céu
com perguntas primitivas
a fumaça preta infestou
meus ossos
e me esforço para saber
insistindo em utopias
(Jarid Arraes - *movimento*)

There has to be more that we can do, a better destiny that we
can shape. Another place. Another way. Something!¹
(Octávia E. Butler – *Parable of the Sower*)ⁱ

Mona! Ponha-se neste dia sobre as nações e sobre os reinos
para arrancares
para derrubares
para destruíres
e para arruinares
edificando e plantando
(Ventura Profana – *Eu não vou morrer*)

é como estar diante da morte e permanecer imortal
é como lançar à própria sorte e não ter direito igual
mas eu resisto, eu insisto, eu existo
(Jup do Bairro – *Corpo sem Juízo*)

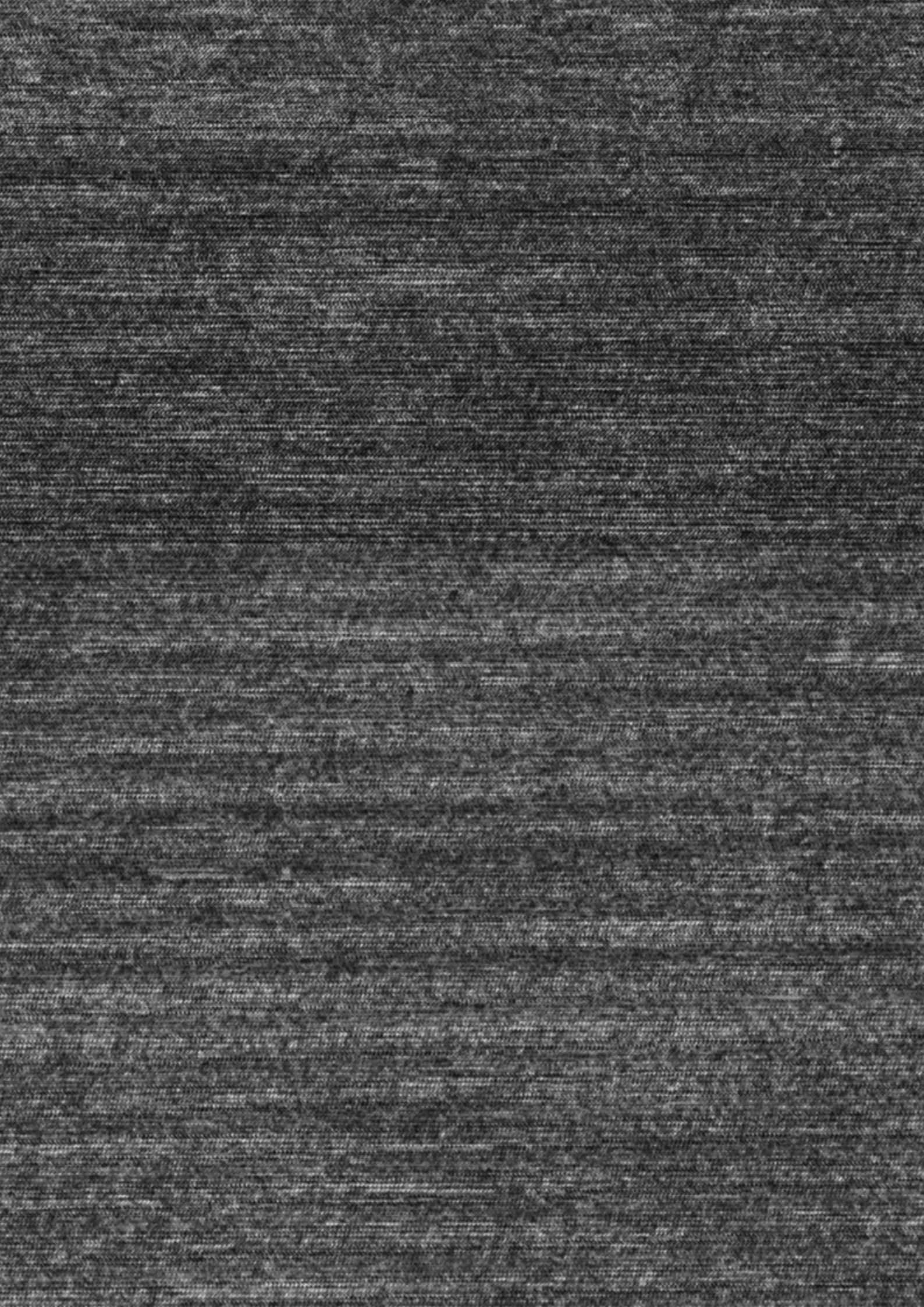
o papo já foi dado
as mina tão na cena
respeita as travesti
pra não arrumar problema
(Irmãs de Pau – *Vitoriosas*)

eu determino que termine aqui e agora
eu determino que termine em mim, mas não acabe comigo
determino que termine em nós e desate
e que amanhã, que amanhã possa ser diferente pra elas
(Linn da Quebrada – *Oração*)

Nossa palavra, nosso canto e nosso grito é para que os mortos
já não morram mais. Para que vivam, lutamos; para que
vivam, cantamos.
(Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação
Nacional – *Quarta Declaração da Selva Lacandona, 1996*)

It is sometimes both the curse and the blessing of the poet to
perceive without yet being able to order those perceptions,
and that is another name for Chaos. But of course it is out of
Chaos that new worlds are born. (Lorde, 2007, p. 162)ⁱⁱ

¹ Decidi usar as epígrafes em língua estrangeira em sua versão original, com minhas respectivas traduções disponíveis nas notas de fim (assinaladas em algarismos romanos) em azul e fonte maior pra serem encontradas mais facilmente. O texto original das citações em língua estrangeira no corpo do texto que foram traduzidas por mim também está disponível nas notas de fim. As notas de fim também contêm as fontes das informações presentes no grito inicial, apenas por uma escolha estética.



INT. ??? - ???

Um cômodo mal iluminado. WENDI YU jogada no chão: machucada, ensanguentada - uma surra recente. Uma luminária aponta diretamente para seu rosto. FORA DE QUADRO um HOMEM a interroga.

HOMEM

Você sabe por que tá aqui?

wendi pausa por um instante, procurando uma piadinha. Não encontra, então apenas assente.

HOMEM

Você tá sendo acusada de... (*som de papel*) conspirar para "tacar fogo em tudo", "adiantar o fim do Mundo" e "enviar uma bomba-caseira em vez de uma dissertação".

wendi ri.

HOMEM

Isso é engraçado?

wendi assente, sem disfarçar o sorriso.

HOMEM

Você agiu sozinha?

WENDI

alguém consegue agir sozinha?

O homem suspira, impaciente.

HOMEM

Por que você fez isso?

WENDI

"porque delas, por elas, para elas são todas as coisas"².

HOMEM

Como é que você consegue colocar aspas na voz?

wendi dá de ombros.

HOMEM

Quem te deu a ideia desse plano?

WENDI

antes de tudo, as mestras das artes das travas: Bixarte, Isma e Vita - as Irmãs de Pau -, Jup do Bairro, Linn da Quebrada, Ventura Profana. e outras, que não fizeram parte disso, mas me deram forças, como Liniker e Majur. MC Xuxú foi quem começou tudo isso, eu acho, antes mesmo de eu virar travesti. Linn da Quebrada e Jup do Bairro foram o estopim inicial pra eu iniciar essa jornada e encontrar as outras. mas todas,

² Linn da Quebrada feat. Ventura Profana & Poderdesligado - *Bixa Travesty Remix: Poder & Glória*

juntas em unção, me deram o fogo que ajudou a acender o pavio.

Som de folhas de papel.

HOMEM

Você conhece uma... *Itania Gomes*?

WENDI

ainda que eu falasse a língua das travas e falasse a língua acadêmica, sem Itania eu nada seria. ela se faz mãe, do melhor jeito possível - já que essa palavra não tem me tratado muito bem nas últimas décadas: por contágio afetivo, não por filiação. ela lidou com meu choro, meu desespero, minha depressão, minha ansiedade, minha insegurança, minha fúria, minha loucura, minha solidão debilitante, ao mesmo tempo em que articulava, desarticulava e rearticulava meu pensamento, confiava em mim, me desafiava e me fazia sempre querer pensar *mais e melhor*. tudo que escrevo tem como leitora inicial a Itania imaginária que criei na minha cabeça. sem ela, nada disso seria possível.

HOMEM

E o que você sabe sobre Amanda? Ela também é procurada por associação com Itania Gomes.

WENDI

amanda se fez lar. quando eu surto, quando eu quero desistir, quando eu acho que não consigo, quando eu não tenho força nem pra sair da cama ou pra comer, quando tudo é *demais* pra mim, quando tudo pede um pouco mais de calma, enquanto o tempo acelera e pede pressa, ela me equaliza e de repente vira um filme todo em câmera lenta e eu consigo respirar de novo - literalmente. ela é abraço, é riso, é quem fala minha língua sem nem nada dizer. sem ela, nada disso seria possível.

HOMEM

E quem é Cá?

WENDI

inúmeras vezes que caí, Cá me ajudou a levantar. ninguém consegue *tirar* a gente da merda, mas ela me ajudou a não me afogar. ela esteve presente em boa parte desse processo, me dando força. quando eu achei que não tinha ninguém, ela estava lá. sem ela, nada disso seria possível.

HOMEM

E quem são... Luire...? Tarsila? Heitor? Gabriel?

WENDI

[rindo] Luire literalmente salvou minha vida, né? então eu nem estaria aqui não fosse por ela. o mesmo vale pra Tarsila. e todes elus são pontinhos de luz que não me deixam me afogar em mim mesma, que me lembram que eu não estou completamente só, nunca estarei completamente só, por mais que seus nomes signifiquem saudades. eu só queria que esse mundo me deixasse abraçá-los de vez em quando. quando eu estava internada, na minha pior crise até então, elus me visitavam todo dia pra me mostrar que havia vida lá fora me esperando. durante esse processo, quando eu estava em crise querendo me cortar, Luire apareceu aqui; quando eu estava na cama, sem ter o que comer, Tarsila me mandou quilos de almoço; nas madrugadas insones e sozinhas, Heitor e Gabriel me fizeram rir ou ouviram minhas lamúrias. sem elus, nada disso seria possível.

HOMEM

Você tem alguma relação com alguém chamado Muntaser? Ele também está em nossa lista por associação com Itania Gomes.

WENDI

Muntaser é minha cumadi. eu não sei o que faria sem ele. ele me mostra que é possível construir algum tipo de comunidade. eu lavo roupa na casa dele! [rí] com ele eu posso conversar na porta de casa sobre a dissertação e sobre a vida e isso ajuda a tirar um pouco do peso das nossas costas. ele tem a chave da minha casa e eu tenho a dele. ele cuida da minha gata quando eu tô fora, me empresta panela de pressão pra eu cozinhar, me faz companhia com o pretexto de querer minhas péssimas leituras de tarô. ele se fez comunidade. sem ele, nada disso seria possível.

HOMEM

E quem é Gabi Cruz?

WENDI

Gabi não apenas é uma psicóloga fantástica, mas também uma excelente pesquisadora - além de ter uma banda punk. então nossas sessões, para além de me ajudarem a segurar a onda e lidar com todas as merdas, também são uma oportunidade única de discutir minhas ideias com alguém que tá por dentro de como é que elas se relacionam

com o turbilhão dentro da minha cabeça. sem ela, nada disso seria possível.

HOMEM

E Larissa...?

WENDI

Lari foi quem me ajudou a permanecer viva, muitas vezes de modo bem literal, num momento em que tudo o que eu achava que queria era morrer. ela reapareceu sem nunca realmente ter ido embora, e permanece enquanto força, companhia, compreensão. sem ela, nada disso seria possível.

Som de folhas de papel.

HOMEM

Nós checamos que você e mais alguns nomes citados têm conexão com um grupo chamado TRACC. O que é isso? Qual a ligação dele com as acusações?

WENDI

[rindo] O TRACC está na base de como eu penso. eu tô lá há anos, ele não só constitui minha formação intelectual, mas me atravessa afetivamente. isso tudo foi discutido coletivamente, lapidado, desenvolvido com elus. Manuca foi um mentor importante desde a graduação, e uma das principais influências pra me colocar no caminho que segui (se eu falo em encruzilhadas e afetos, por exemplo, é culpa dele) - foi ele quem me recrutou pro grupo, e muito do que acabei fazendo foi inicialmente discutido na sua disciplina com Itania - e na de Itania com Rafael Queiroz, na de Marcelo Ribeiro e na de Juliana Gutmann. Juliana Gutmann, aliás, e sua própria facção, o CHAOS, também foram cruciais nisso. se Itania se fez mãe, Ju se fez madrinha [ri]. ela esteve presente, de uma forma ou de outra, em boa parte dessa jornada: ela me conseguiu meu primeiro emprego, fez parte da minha banca de graduação, até chorei no colo dela quando minha fúria me implodiu. Dan parece ser meu oposto em personalidade, mas é um complemento perfeito: para além de um grande amigo é um parceiro de escrita incrível, o Deleuze do meu Guattari, a Lina da minha Jup. muito do que vim a fazer veio do que elaborei nas nossas conversas e no meu trabalho com ele e Itania - e também com Bruno Leal, Carlos Mendonça, Felipe Borges, Igor Lage, Karina Barbosa e Nuno Manna. seu

complemento perfeito, em outro sentido, Morena, orientanda de Ju, acabou se tornando uma amiga maravilhosa e uma grande influência também. e por falar em orientandes de Ju: Edi é uma referência transviada fundamental que me inspira eternamente desde a graduação; e Thiago não só me recomendou bandas fodas pra eu ouvir enquanto executava meu plano, mas deu sugestões e fez comentários extremamente valiosos. o TRACC também me permitiu conexão com outros grupos e redes, como a Rede Historicidade dos Processos Comunicacionais e o GT de Gênero e Sexualidades da Compós, cujas discussões, de um jeito ou de outro, instigaram esse trabalho. Fernanda C., Fernanda M., Elisa, Ítalo, Leo, Matheus, Valéria, todo mundo contribuiu de algum modo, construindo um trabalho coletivo. sem todes elus, nada disso seria possível.

HOMEM

Há também indícios que você recebeu apoio estrangeiro. É verdade?

WENDI

[*subitamente falando em inglês*] yeah, all my gringos were crucial in providing me with a support network that was both *affective* and *effective* (Bairro, 2020d): they are friends. time after time, they showed me that there are people who actually care, even if i've never seen them in person, even if we may never see each other in person. and they also helped me earn a little extra with my books so i could pay my bills. Aidan, Alyx, Ani, Brina, Evlyn, Franky, Huffa, Jelly, Jordan, Kicks, Kyle, Phin, Sigve, even Caio and Sofia, Hipólita and Luna, who are not gringos at all, all of them were an important part of this journey. without them, none of this would be possible.

HOMEM

[*exasperado*] Por que você tá falando em inglês? E por que você botou uma citação no meio da fala?

wendi dá de ombros.

HOMEM

Hm... Mais alguém?

WENDI

óbvio. noodles, minha gata, minha maior companheira de todos os dias, que inúmeras vezes lambeu minhas lágrimas, acalmou minhas

crises, salvou minha vida. sem ela, nada disso seria possível. e todas as transcestrais que me atravecam e me dão força. cada pessoa que teima em *ser* num mundo que tenta forçá-la a *não ser*. cada corpo que grita num mundo que o quer em silêncio. cada vida que dança num mundo que a quer caída no chão. todo mundo que existe, insiste, resiste, e continua a travecar, à revelia do mundo. todo mundo a quem não foi permitido viver. todo mundo que lutou, todo mundo que se enfureceu diante do absurdo. todo corpo sem juízo que ousou imaginar o inimaginável e acreditar que esse mundo não é a única possibilidade. isso tudo é por elus, pra elus. sem elus, nada disso seria possível.

HOMEM

Tá... ok. Mas... por que você fez isso, afinal?

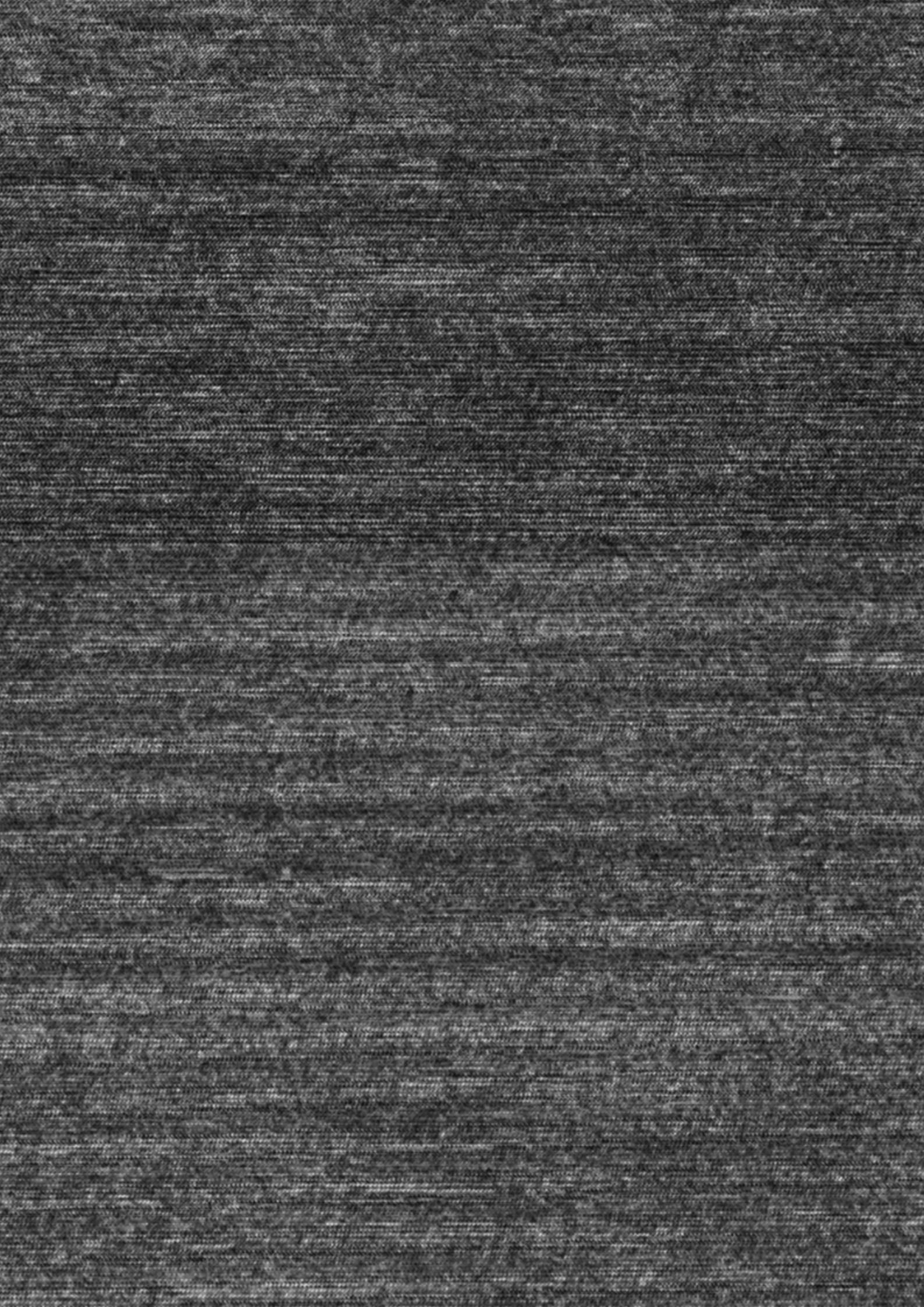
wendi sorri. A imagem da câmera começa a travar e bugar. O áudio começa a cortar. Imagem e som são intercalados por estática.

WENDI

é uma história meio longa.

A tela é preenchida por estática.

CORTA PARA



**CARTA
DE
ADVERTÊNCIA**

CARTA DE ADVERTÊNCIA: onde explico o que você está prestes a ler e falo, entre outras coisas, sobre **estar na merda**, sobre **contextualização radical**, sobre **fluxos**, sobre **traveco-terrorismo**, sobre **cu**, sobre **encruzilhada e fractais**, sobre **cartografia**, sobre **afeto e paisagens afetivas** e **estrutura de sentimento**, sobre **performance**, sobre **mim**, sobre **nós** – tente me ouvir agora (*NX Zero – Pela última vez*).

Gostaríamos de iniciar pondo um intervalo no domínio da visibilidade. Gostaríamos de iniciar traçando uma cartografia que não depende da ideia de localização. Gostaríamos de iniciar propondo uma prática composicional indisciplinar e fugitiva. Gostaríamos de iniciar pensando a destruição do mundo como conhecemos como uma forma de cuidado. Gostaríamos de iniciar pela descolonização da matéria colonizada. Gostaríamos de iniciar com uma espada a cortar o mundo-ferida. Gostaríamos de iniciar com uma convulsão na gramática. Gostaríamos de iniciar com um acidente na percepção.
(Mombaça + Mattiuzzi in Silva, 2019, p. 17)

¡Ah, sí, cuando hay que aprender se aprende; uno estudia cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende de manera despiadada! Se controla uno a sí mismo con la fusta, flagelándose a la menor debilidad. ¡Qué progreso! ¡Qué avance cuando los rayos del conocimiento entran en el cerebro bobo de un simple transexual! (Preciado, 2020, p. 33)ⁱⁱⁱ

Desperate
But not hopeless
I feel so useless
In the murder city
(Green Day – *Murder City*)^{iv}

Gostaria de iniciar com uma advertência, confiança ou explicação: *isso não é (bem) uma dissertação*. Está mais para um monstro, uma travecona de papel. Uma performance, um experimento, uma experiência, uma exploração, um feitiço de invocação, um exorcismo. Um grimório, talvez, uma profecia apocalíptica, um tipo torto de mapa astral. Uma bomba caseira. Um grito. Ela se constrói enquanto uma mistura indecente de teoria, prática, ficção, fricção, relato de si, poesia, manifesto, monólogo, diálogo, alegoria, mapa, diário, açúcar, tempero e tudo que há de bom. É um monstrengo grotesco, ainda que costurado com cuidado.

E isso porque eu não consegui escrever uma dissertação “de verdade”. Toda essa merda ao redor, na vida e no mundo, me paralisou. Eu tava deprimida demais, ansiosa demais, os meses e anos passaram e eu com nada além de uns rascunhos desconexos. E eu só queria gritar.

Então o que tem aqui é um relato desse grito. E dos caminhos que ele percorre.

Porque a gente tá na merda. O Mundo tá agonizando e tá arrastando a gente, e todos os outros mundos³, e mesmo o próprio planeta, pra merda junto com ele. A gente tá afundada na merda e precisa urgentemente dar um jeito de sair dela. Essa é minha tentativa, do jeito que posso, do jeito que dá, de procurar caminhos pra fora da merda a partir do lugar em que me encontro.

Caso alguém em algum lugar ainda precise de explicação: a gente tá na merda porque a temperatura média do planeta não para de aumentar^v, e porque os próximos cinco anos provavelmente vão ser ainda mais quentes^{vi}. A gente tá na merda porque a lama das mineradoras mata^{vii} impunemente^{viii} os rios^{ix} e as vidas que neles habitam; porque não param de assassinar a Amazônia^x, e as florestas em geral^{xi}, e as vidas^{xii} humanas e além-de-humanas que nelas habitam^{xiii} e que as defendem^{xiv}; porque os territórios~vidas dos povos indígenas e quilombolas não só continuam a ser violentados^{xv}, mas sofrem ainda mais ataques^{xvi} enquanto a luta pela terra^{xvii} se torna ainda mais sangrenta^{xviii}. A gente tá na merda porque o Brasil é o país que mais mata pessoas trans do mundo^{xix, xx}, porque 90% das mulheres trans e travestis estão trabalhadoras sexuais^{xxi} e nossa expectativa de vida média é de 35 anos^{xxii}. A gente tá na merda porque quase 80% das mortes violentas no país são de pessoas negras^{xxiii}, porque 84% das pessoas assassinadas pelo Estado brasileiro são negras^{xxiv}, porque quase 70% da população carcerária (de quase *1 milhão* de pessoas, a terceira maior do mundo^{xxv}) é negra^{xxvi}; porque 64,7% dos trabalhadores sem emprego hoje são negres^{xxvii}, enquanto menos de 15% dos cargos de rendimento mais alto são ocupados por pessoas negras^{xxviii}. Porque só no Brasil são perpetrados mais de 1300 feminicídios por ano^{xxix}, porque a cada 10 minutos uma mulher é estuprada no país^{xxx}, e cerca de 40 mil pessoas morrem por ano no mundo por complicações decorrentes de abortos inseguros^{xxxi}. Porque **828 milhões** de pessoas passam fome no mundo^{xxxii}, porque outros **30%** da população mundial vivem em situação de insegurança alimentar^{xxxiii}, porque no Brasil são mais de **30 milhões** de pessoas com fome e mais **125 milhões** em situação de insegurança alimentar^{xxxiv} – quase **60%** da população do país. Porque a *metade* mais pobre da população brasileira tem **menos de 1%** da riqueza nacional enquanto o *1%* mais rico tem **metade** dela^{xxxv}; porque os *10%* mais ricos no mundo detêm mais da **metade** da

³ Mais sobre isso na constelação *Evangelho do Fim*.

renda global enquanto os 50% mais pobres apenas 8,5% dela^{xxxvi}; porque os 10 caras (porque são homens) mais ricos do mundo **dobraram** sua fortuna durante a pandemia^{xxxvii} que *matou* mais de **6 milhões** de pessoas^{xxxviii}. Porque tem gente que vai no shopping e gasta o bastante pra comprar uma casa^{xxxix} enquanto tem mais de **200 mil pessoas** (das quais **68%** são negras) morando nas ruas^{xl} e mais de **5,8 milhões** de pessoas vivendo em déficit habitacional (habitação precária, coabitação indesejada e aluguel excessivo) no país^{xli} – enquanto no mundo o total estimado é de **1,6 bilhão**^{xlii}. E os corais^{xliii}, gente, *os corais*^{xliv} tão todos morrendo!^{xlv}, e as *abelhas* também, caralho!^{xlvi}; na real são **espécies inteiras** de seres vivos **extintas** todo ano^{xlvii}, a ponto de a gente correr o risco de uma **extinção global em massa**^{xlviii} em breve^{xlix}. E o tanto de suicídio, e o capacitismo, e a contínua segregação de pessoas em sofrimento psíquico, e a violência policial – inclusive com a polícia matando **criança, caralho!** –, e o apartheid genocida cometido por Israel na Palestina, e o fascismo e– e eu podia continuar por páginas e páginas. Mas a gente já sabe de tudo isso, né? Não é essa a questão. A questão é que só de escrever essas coisas já me dá vontade de **GRITAR**. Tem gente com **fome**, tem gente **morrendo**, tem *muita* gente **na merda** e vai ter cada vez mais porque o **planeta inteiro tá sendo assassinado** por esse mundo parasita, e a gente aqui perdendo tempo com tanta coisa **inútil**, a gente

aqui desencantada e desesperançosa e desmobilizada, e enquanto isso tem gente com tanto dinheiro *que nem sabe o que fazer* com ele enquanto tem gente que não tem nem acesso a direitos básicos e na moral *é só olhar a o redor*

CAVALHO GENTE PELO AMOR DE DEISE ARHGHRHHH

Argh.

Pois é.

E eu tô cansada da ideia de resistir, ou mesmo de *reexistir*. Resistir não é mais suficiente (SIMAS + RUFINO, 2020). Recusa não é suficiente, desobediência não é o suficiente, crítica não é o suficiente, alegria – infelizmente – não é suficiente (TAYLOR, 2020, P. 5). Amar não é suficiente (YU + FARIAS + GOMES + LEAL, 2021). Pra sair mesmo da merda, não ficar só nadando cachorrinho esperando nela não se afogar, a gente precisa de tudo isso *junto* e mais um pouco. Um caminho possível que tem aparecido pra mim é brigar (também) no âmbito do que Paul Gilroy chama de uma política de *transfiguração* (GILROY, 1998, P. 37) e no do que autories como Arturo Escobar (2015, 2016, 2020), Marisol de la Cadena (2010, 2018) e Mario Blaser (2009, 2018) entendem como *lutas ontológicas*, e buscar *imaginar o inimaginável* (BAIRRO, 2020E), tornar “o impensável pensável, e o pensável acreditável e possível”¹ (ESCOBAR, 2020, P. 6), disputar outros afetos e relações, a partir de lugares para além do discursivo e do racional. E é nessa direção que teço as constelações teórico≈analítico≈políticas desse trabalho, procurando nos audiovisuais travestis modos de articulá-los para, a partir do que percebemos neles, pensar em como construir outras utopias, outros mundos, outros possíveis (ESCOBAR, 2020, P. IX), que possam guiar a gente no trabalho árduo de adiantar o fim desse mundo como o conhecemos e plantar as sementes do que queremos que nasça das suas cinzas. É, principalmente, procurar o que eles nos apontam de possibilidades de *vida trans*.

O tom dessas constelações me possibilitou encontrar o tom do meu próprio grito, até então desafinado e, principalmente, sem compasso. Porque eu vivo querendo gritar, mas sem saber o que fazer com esse grito mal engolido – “só gritava sem saber o que dizer” (Jup do Bairro, Deize Tigrona – *Pelo Amor de Deize*) –, meramente fantasiando com a ideia de tacar fogo em tudo. As paisagens percorridas ao

longo desse trabalho traçam uma busca desesperada, mas não desesperançosa, pelas possibilidades de vida trans que conseguimos criar nesse mundo, e pelos caminhos que elas podem abrir pra *outros* mundos mais vivíveis. Cada um dos textos que compõem essa “dissertação”, entendidos enquanto constelações, orbita uma paisagem específica. Minha tentativa foi de costurá-los da maneira que acredito ser a mais potente enquanto arma nessa guerra em que nos encontramos. O resultado é esse monstro que você lê agora.

O modo como organizei essas constelações em conjunto aqui forma uma argumentação composicional e fractal, tra(n)çando não exatamente uma narrativa, mas mais uma série de trilhas possíveis que serpenteiam e espiralam em encruzilhadas e labirintos na paisagem. Uma série de transições, transmutações, transsubstanciações: do corpo/espírito individual do sujeito/humano em direção ao corpo~território da vida, de Deus em direção a Deise, do Mundo em direção ao seu tão esperado fim. Funciona, espero, como feitiço de invocação apocalíptico, mas também como um exorcismo pra mim: uma tentativa de dar direção ao meu grito, à minha vontade de tacar fogo em tudo, pra que pare de me consumir por dentro e sirva de combustível pra alguma coisa.



Advertência feita, permanece a dúvida: afinal, o que é isso aqui?

Nas constelações que compõem esse trabalho, tento tecer um movimento político~analítico~ontopistemológico de *contextualização radical* (GROSSBERG, 2010, 2018; FERREIRA, 2021; GOMES + ANTUNES, 2019; FARIAS + GOMES, 2021; FERREIRA + FARIAS, 2021; FARIAS, 2021; MATOS, 2020), configurado a partir da chave da *encruzilhada* (MARTINS, 2002, 2021; RUFINO, 2019; FERREIRA + FARIAS, 2021) enquanto operador conceitual e estético~político~analítico, em busca de possibilidades de vida(s) trans | travesti(s) em nosso mundo e das possibilidades que a(s) vida(s) trans | travesti(s) indicam para a construção de outros mundos. Para isso, *cartografo* (ROLNIK, 2016; DELEUZE + GUATTARI, 2012) relações entre obras audiovisuais de artistas trans | travestis brasileiras, tomadas enquanto redes de *fluxos* audiovisuais (GOMES, 2023; FERREIRA, 2021; GUTMANN, 2021; SOUZA, 2020), criando constelações entre elas, articulando-as a partir da minha própria jornada e dos meus próprios engajamentos afetivos (GOMES + ANTUNES, 2019) em um relato (presumidamente) de mim *autoteoricoficcional*. Não estou tão interessada em responder uma *questão* específica, portanto, mas em articular um *contexto*, com o comprometimento político explícito de transformá-lo (ou destruí-lo). A teoria e a metodologia então se degeneram, se bagunçam com a prática analítica numa metransdologia,

uma monstrodologia transviada, marginal, engajada, cheia de tentáculos, pseudópodes, cílios, flagelos, antenas e gosma, que não *olha* para um *objeto*, mas se lambuza numa experiência de mundo, do jeito que pode, do jeito que dá, um monstro de Frankenstein costurado de pedaços de tudo o que pode ajudá-la em sua busca.

Deixa eu tentar explicar um pouco melhor.



Essa (mons)transertação se associa ao projeto dos Estudos Culturais⁴ enquanto uma prática intelectual politicamente engajada que leva a sério as práticas da cultura e da vida cotidiana enquanto campo de disputas de poder, e que “pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria alguma diferença” (HALL, 2003, p. 217). Os Estudos Culturais adotam uma postura materialista da cultura (GOMES, 2011), que rejeita qualquer separação entre as diversas esferas que compõem a experiência de viver em um contexto. Isso se traduz em um “anti-anti-essencialismo” (GROSSBERG, 2010, p. 22; GILROY, 1998, p. 102) que compreende “as relações como contingentes (construídas) e como reais (eficazes)” (GROSSBERG, 2015, p. 15) e se opõe, ao mesmo tempo, tanto a um essencialismo que universaliza as estruturas da sociedade Moderna, quanto à negação universalizada destas estruturas em nome de uma visão totalmente aberta da realidade enquanto construção. Por conta disso, para Lawrence Grossberg, os Estudos Culturais são definidos por seu compromisso, explicitamente político, com uma contextualidade radical (*radical contextuality*), que significa estar sempre atenta ao modo como

a identidade, significância e efeitos de qualquer prática ou evento (incluindo práticas e eventos culturais) são definidos apenas pelo conjunto complexo de relações que circundam, interpenetram e moldam tal prática ou evento, e a fazem ser o que é. Nenhum elemento pode ser isolado de suas relações, embora essas relações possam ser alteradas e estejam em constante mudança. *Todo evento só pode ser compreendido relacionalmente*, como uma condensação de múltiplas determinações e efeitos.^{li} (Grossberg, 2010, p. 20, ênfase minha)

e igualmente consciente do fato de que a prática da pesquisa deve ser “tanto definida quanto limitada por suas preocupações políticas”^{lii} (GROSSBERG, 2010, p. 21), por seu “engajamento político com as possibilidades de transformação social”^{liii} (IBID., p. 10), seu compromisso “de produzir conhecimento que ilumine [*sic*] a conjuntura e explore as possibilidades de mudá-la”^{liiv} (IBID., p. 57).

⁴ Mais notadamente, pela minha relação com o TRACC (Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação), à sua matriz britânica ligada ao *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham e a nomes como Raymond Williams e Stuart Hall.

Essa responsabilidade com o que Grossberg chama de uma *contextualidade* ou *contextualismo* radical tem sido apropriada e aprofundada teórico~metodologicamente por autoridades brasileiras do Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação (TRACC)⁵ a partir da sua tradução enquanto uma *contextualização* radical. A escolha pela mudança de sufixo transmuta o termo de uma qualidade a uma ação, enfatizando o foco nas suas possibilidades enquanto *prática* dos Estudos Culturais, uma prática analítica comprometida com a transformação:

Precisamos de ferramentas metodológicas para uma prática analítica que seja capaz de mostrar a complexidade dos conflitos que configuram os contextos e a realidade social. Para Grossberg, essa ferramenta é a contextualização radical, “o coração dos estudos culturais” (2010, p. 7), cuja prática analítica é a articulação, que implica na desarticulação e rearticulação das relações de poder e sentido (fechadas, opressoras e pretensamente estáveis) nos e pelos fenômenos. (Farias + Gomes, 2021, p. 14)

O que fundamenta a contextualidade|contextualização radical dos Estudos Culturais é o entendimento de que as práticas e formações culturais estão implicadas na construção e manutenção dos contextos em que vivemos enquanto realidades (ou mundos, como argumentarei adiante) aparentemente coesas e estáveis. E de que tais contextos são estruturados “não apenas por relações de força e poder, mas também por vozes de fúria, desespero e esperança políticas”^{lv} (GROSSBERG, 2010, P. 44). Mapear as relações de poder que constituem e atravessam tais práticas e formações, então, nos permite não apenas perceber as contradições e negociações, fraturas e suturas em um determinado contexto, mas também as possibilidades de enfrentamento e de “articulação de estratégias políticas novas ou melhores”^{lvi} (IBID., P. 25). Nesse sentido, a *articulação*, para Grossberg, “nomeia tanto os processos básicos de produção da realidade, da produção de contextos e poder, quanto a prática analítica dos Estudos Culturais”^{lvii} (IBID., P. 21). Nesta segunda acepção ela implica o trabalho de construir, desconstruir e reconstruir relações e conexões; de traçar os contextos, entender as múltiplas formas de relacionalidade que os compõem, e esboçar novas relações a partir do que se encontra. Não envolve apenas a descrição do contexto, ainda que seguida de sua crítica, mas também requer que apontemos as possibilidades de rearticulação que conseguimos perceber. Significa investigar o presente em busca das possibilidades de futuro nele anunciadas, “tornar visíveis outras trajetórias em direção a outros futuros, e formular estratégias que nos levem até lá”^{lviii} (IBID., P. 57).

Os Estudos Culturais estão interessados na construção dos contextos da vida como matrizes de poder, entendendo que práticas discursivas estão inextricavelmente envolvidas na organização das relações de poder. Eles tentam usar os melhores recursos intelectuais disponíveis para conseguir

⁵ A formulação de contextualização radical, bem como sua articulação com afetos e estruturas de sentimento, do modo como utilizo aqui, tem sido desenvolvida por integrantes do TRACC, como Itania Gomes (GOMES + ANTUNES, 2019), Thiago Ferreira (2021; FERREIRA + FARIAS, 2022), Daniel Oliveira de Farias (2021; FARIAS + GOMES, 2021) e Matheus Viana Matos (2020).

uma melhor compreensão da situação atual do poder enquanto um equilíbrio no campo de forças constitutivo de um contexto específico, acreditando que tal saber ajudará as pessoas a mudar o contexto e, portanto, as relações de poder. Ou seja, eles buscam entender não apenas as organizações do poder, mas também as possibilidades de sobrevivência, luta, resistência e transformação.^{lix} (GROSSBERG, 2010, p. 8)

Um contexto é formado por uma multiplicidade de condições “geográficas, históricas, políticas, institucionais, intelectuais”^{lx} (GROSSBERG, 2010, p. 9), matrizes culturais e ontoepistemológicas (SILVA, 2016, 2018, 2019 ETC.), situadas no tempo-espaço. O objetivo central de uma prática analítica de contextualização radical é mapear as relações de poder que o configuram, de modo a *articulá-las*, *desarticulá-las* e *rearticulá-las*, tendo sempre como horizonte as possibilidades de transformação. Deste modo, o interesse de análise e investigação não é um “objeto” ou “fenômeno” específico, mas os próprios *contextos*. Estes, por sua vez, não são encarados enquanto objetos de análise fixos e estabilizados, mas como “uma singularidade que é também uma multiplicidade, um agenciamento ativo de relacionais organizado e organizador que condiciona e modifica a distribuição, função e efeitos dos eventos”^{lxi} (GROSSBERG, 2010, p. 30), como “construções sempre abertas, mutáveis e porosas, estratégicas e temporárias” (GROSSBERG, 2015, p. 15) formadas pelas “relações criadas pela operação do poder, no interesse de certas posições de poder”^{lxii} (GROSSBERG, 2010, p. 21). O contexto tem uma existência material, afinal ele nos constitui e informa os interesses, preocupações e paixões que movem nossas buscas, mas nós também o (re)construímos ao (re)descrevê-lo na prática analítica. *Articulamos* o contexto, traçando as relações que o fazem parecer um todo estável, para poder *desarticulá-lo*, mostrando as contradições, dissidências e fraturas, pra enfim *rearticulá-lo* de outros modos a partir das possibilidades que encontramos. Da lama ao caos, do caos à lama, “o contexto é o começo e o fim de nossas pesquisas. A trajetória do começo ao fim fornece a medida do nosso sucesso em mapear e chegar a uma melhor descrição/compreensão do contexto”^{lxiii} (IBID., p. 54). Ou seja, a ênfase na contextualização radical como prática analítica implica que não se trata apenas do trabalho de articulação, mas o esforço conjunto e inseparável de articulação, desarticulação e rearticulação.

Uma contextualização radical é mais eficaz enquanto prática política estratégica quando configura o contexto num nível específico de abstração, numa distância focal própria: a *conjuntura*, que se situa “em algum lugar entre a situação específica e a época, mas cobrindo um espaço[tempo] enorme” (GROSSBERG, 2015, p. 17). O nível de abstração próprio da conjuntura é particularmente propício a um trabalho de, “por um lado, identificar as características notáveis do momento (e.g., crise ambiental, desigualdade exorbitante, racismo e xenofobia enormes), e, por outro, sua relação com a *longue durée* de uma época

(e.g., heteropatriarcado, capitalismo, colonialidade, modernidade, racismo, civilização Ocidental, ou o que quer que seja)^{lxiv} (ESCOBAR, 2020, P. XI), para assim evidenciar possibilidades de intervenção política.

A conjuntura diz respeito ao terreno onde lutamos por possibilidades de mundos. Ela não se define, portanto, apenas enquanto um *nível* de contextualização ou um recorte espaçotemporal, mas como “um campo mutável de diversas forças e formações, contraditórias e diversamente articuladas”^{lxv} (GROSSBERG, 2010, P. 303), trazido à tona a partir da emergência de uma *crise orgânica*, nos termos de Antonio Gramsci retomados por Stuart Hall. Uma crise orgânica é “constituída pela articulação de múltiplas crises – material, discursiva e fenomenológica – entre as várias dimensões (política, econômica, cultural, social etc.) da formação social” (GROSSBERG, 2015, P. 17), quando contradições estruturais de um sistema se tornam evidentes. Diante da crise, diversos atores e forças sociais disputam pra defini-la e suas possíveis soluções, causas, e o que poderia sucedê-la. Desta forma, uma conjuntura, enquanto “terreno” da crise, pode ser entendida enquanto “uma realidade historicamente emergente, que é o produto de forças materiais e lutas produzindo e respondendo a uma crise orgânica e suas diversas crises colaterais e, simultaneamente, das construções narrativas da própria crise”, fruto de “uma variedade de lutas para mudar o complexo equilíbrio no campo de forças que dão forma ao presente e ao futuro de uma sociedade” (IBID.). Portanto,

a análise conjuntural investigaria as forças e áreas específicas de tensionamento, antagonismo e contradição em que esse tipo de crise se manifesta, e como elas são, e podem ser, articuladas de diversas maneiras por forças políticas diversas, seja à Direita, à Esquerda, ou emergentes. Ela também iluminaria os espaços nos quais uma luta contra-hegemônica pode surgir.^{lxvi} (Escobar, 2020, p. xi)

É daí que vem a força analítica da conjuntura para a contextualização radical. Ela nos oferece uma perspectiva privilegiada para estabelecer relações entre os elementos de um contexto. Afinal, “já que a crise é generalizada, a luta só pode ser travada em todo o espectro de questões e diferenças sociais”^{lxvii} (GROSSBERG, 2010, P.42). Do mesmo modo, a conjuntura

expressa a complexidade de articulações políticas – econômicas, de classe, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, colonialidade, geração, idade etc. – de maneiras que conceitos como interseccionalidade não conseguem capturar, já que cada uma dessas articulações é sempre já conectada com as outras por meio de dimensões sócio-institucionais e fenomenológico-psicológicas. Dessa forma, o conjunturalismo traz consigo, tanto analítica quanto politicamente, uma problemática particular: a de unidades na diferença, das organizações de multiplicidades. (Grossberg, 2015, p. 18)

Portanto, quando falamos em conjuntura fica mais fácil entender como a contextualização radical começa e termina no contexto, parte de suas demandas para (re)construí-lo. Se a conjuntura é terreno de uma disputa pela definição da crise e “de uma luta política mais ampla construída sobre formas de

coalizão e aliança através dos vários contextos, em vez de uma batalha entre dois campos completamente distinguíveis e separáveis”^{lxviii} (GROSSBERG, 2010, P. 42), ela não é nem um dado objetivo da realidade nem totalmente criada na análise. O que ocorre é que a própria prática analítica se insere nessa disputa ao articular◊desarticular◊rearticular a conjuntura. A partir de “um confronto entre os interesses da pesquisadora e as demandas da conjuntura”^{lxix} (IBID., P. 52), podemos começar a teorizar uma *problemática* de uma conjuntura, “o modo como [suas] várias crises e contradições são articuladas e vividas como uma única crise ou disputa política”^{lxx} (IBID., P. 58), e extrair nossas questões dessas interseções.

Por exemplo, umas páginas atrás eu gritei sobre vários motivos pelos quais estamos na merda. Todos aqueles elementos estão relacionados à presente crise conjuntural. Volta lá e troca “na merda” por “em crise”, se quiser testar. Esses mesmos elementos evidenciam que essa crise não se resume a uma crise do capitalismo, ou uma crise climática, por exemplo. É, sim, uma crise orgânica, generalizada, uma

crise planetária, crise civilizacional, ou uma crise de clima, energia, pobreza e desigualdade, e sentido. Ao adicionar sentido, quero chamar atenção para aspectos da crise que têm a ver com uma série de elementos que antes não eram enfatizados, incluindo modos de ser, saber e fazer (ontologia); espiritualidade; identidades; e cultura, emoções e desejos.^{lxxi} (Escobar, 2020, p. xi)

É, também, uma crise ontoepistemológica e de imaginação, já que “crises orgânicas, especialmente em momentos particulares, quando até a elaboração de propostas parece escassa, são com frequência marcadas por crises de conhecimento e intensos (re)tornos e invenções para/de posições teóricas” (GROSSBERG, 2015, P. 17N4). Eu e uma caralhada de gente mais esperta que eu (E.G. SILVA, 2016, 2018, 2019; KRENAK, 2019, 2020, 2022; CADENA + BLASER, 2018; CADENA, 2010; BLASER, 2009; ESCOBAR, 2015, 2016, 2020; GROSSBERG, 2010 ETC.) acreditamos que todos esses aspectos da crise se relacionam à *problemática da falácia*×*falência* do projeto Moderno×Colonial. E como meus interesses são as possibilidades de vida travestis presentes no audiovisual, é por aí que me aprochejo.

A perspectiva de análise conjuntural da prática de contextualização radical implica que “a noção tradicional de um objeto de estudo é apenas a abertura, o ponto de articulação, através da qual se entra no contexto que é o próprio objeto de análise”^{lxxii} (GROSSBERG, 2010, P. 26). Essa abertura inicial, esse ponto de partida, por sua vez, “nunca é um evento singular, seja um texto, gênero ou mídia”^{lxxiii} (IBID., P. 223), mas já “um agenciamento estruturado de práticas – uma formação cultural, um regime discursivo – que já inclui tanto práticas discursivas e não-discursivas”^{lxxiv} (IBID., P. 25), construído e percebido por quem analisa para◊ao dar início ao trabalho de contextualização. “Os Estudos Culturais adentram e mapeiam a

conjuntura ao configurar um ou mais desses agenciamentos e utilizá-los como um modo de abertura ao contexto”^{lxv} (IBID., P. 223).

No caso dessa transertação, isso significa que não se trata de uma análise específica de certos “videoclipes de artistas trans”, que seriam os tais “objetos tradicionais” de estudo. Nem mesmo de analisar essas obras audiovisuais *diretamente*, elas mesmas, como formas de acesso a um contexto. O que tentei fazer foi apreendê-las enquanto *fluxos*, tecidos em redes a partir dos meus engajamentos, da minha experiência e do meu trajeto com eles, e são essas redes que, na cartografia de certas paisagens afetivas, invoco para articular, desarticular, rearticular o contexto. Redes que formam *constelações*, já que não imobilizam esses corpos em movimento, mas se desenham enquanto extrapolações de conexões estabelecidas pelo olhar criativo da própria analista sobre eles, sem presumir que representem uma verdade última, essencial e teleológica, sobre a mecânica celeste: não são as estrelas em si que fazem uma constelação, mas nossa percepção das relações entre elas. É a partir delas que traço minha cartografia e componho o relato de minha jornada em busca da(s) possibilidade(s) de vida(s) trans nesse mundo e da(s) possibilidade(s) de outro(s) mundo(s) em vida(s) trans.

A ideia de *fluxos* audiovisuais a que me refiro vem sendo desenvolvida pelo TRACC, em articulação a afetos – dos quais falo mais à frente – e contextualização radical, a partir do diálogo com o pensamento de Jesús Martín-Barbero e Raymond Williams. Em sua leitura de Williams, Ítalo Cerqueira de Souza considera fluxo enquanto

uma experiência constituída por um continuum de imagens e sons que atravessam tempos e espaços, um exercício articulador que impulsiona sua compreensão para além do sistema de radiodifusão e o potencializa para pensar processos, usos e apropriações que conecta produção e recepção através das transformações da comunicação e da cultura. Pois, se estamos compreendendo Fluxo enquanto experiência, ele não está localizado numa relação apenas com a TV aberta, mas constitui processos e práticas efetivamente culturais. (Souza, 2020, p. 163)

Ou seja, *fluxo*, nessa acepção, caracteriza a nossa *experiência* cultural e social com o audiovisual. A noção de *experiência*, segundo Itania Gomes (2023), é fundamental pra compreender a relação entre a Comunicação, as culturas e as possibilidades de transformação, a partir do modo como são materialmente vividas, já que ela diz respeito à “articulação entre vivência e cotidiano, com forte ênfase na pesquisa empírica e na ideia do vivido” (GOMES, 2023, P. 41). Com base em Williams e E.P. Thompson, Gomes entende experiência enquanto *consciência afetiva*, dotada de *qualidade de presença* e atuante enquanto uma força ativa de *transformação* (IBID., P. 43). Nessa perspectiva, tomadas a partir de uma compreensão afetiva, “experiências não se configuram como uma dimensão apartada do pensamento, mas, ao contrário, afirmam a condição necessária da articulação entre o sentir, o pensar e o agir, o que em outros termos quer

dizer *viver*” (IBID., P. 56, ÊNFASE MINHA). A autora entende, a partir da formulação de Williams da hipótese cultural da estrutura de sentimento (sobre a qual falaremos daqui a pouco), que, para ele, “é a articulação experiência e estrutura que produz a cultura enquanto processo e, logo, que abre a possibilidade para o surgimento do novo” (IBID., P. 48). A “qualidade de presença” da experiência social diz de uma atenção ao modo como esta é de fato vivida pelas pessoas em sua vida cotidiana, de um modo que nunca é isolado ou meramente pessoal, nem fixo ou necessariamente instituído, mas conectado a “tudo que está presente e em movimento” (IBID., P. 53). Fluxo, então, para Williams, dizia respeito à experiência da relação com a televisão nos anos 70, que não tinha mais como ser entendida a partir de um paradigma baseado na análise de produtos isolados, como “um programa”, uma característica que “tem efetivamente se consolidado como uma transformação mais ampla na nossa experiência comunicacional” (IBID., P. 59).

Thiago Ferreira (2021) propõe uma contextualização radical a partir de fluxos audiovisuais com base na articulação entre essa compreensão de Williams de fluxos enquanto experiência e a ideia de “fluxos de imagens e informações” presente na formulação de Jesús Martín-Barbero de um *entorno tecnocomunicativo*: “a configuração espaçotemporal atual, marcada por fluxos de imagem e informação, migrações populacionais, tempos e espaços” (FERREIRA, 2021, P. 24). O entorno tecnocomunicativo é acionado por Martín-Barbero para dar conta de um ambiente em que, segundo Juliana Gutmann,

a comunicação é a própria tessitura de nossa experiência social. Não mais meramente ligamos e desligamos a TV, entramos e saímos da Internet, atuamos “no digital” ou “no analógico”, no on-line ou off-line, mas habitamos um entorno comunicativo altamente conectado; um ecossistema (ou ecossistemas) pelo qual nos inscrevemos enquanto sujeitos, vemos e somos vistos. (Gutmann, 2021, p.18)

Ou seja, Martín-Barbero traz essa noção de que habitamos um entorno tecnocomunicativo, uma espécie de ecossistema formado pelas tecnologias de comunicação, para além de um entorno “natural” – do âmbito da natureza, da biologia –, e um entorno “urbano” – do âmbito das cidades, das instituições –, de modo a

designar o contexto das relações comunicacionais/culturais/sociais/sensíveis atuais, cujas mediações não se constituem simplesmente nos e nem pelos meios, mas enquanto tramas de imagens, sons e textos verbais, que nos fazem ver desestabilizações nos tempos e espaços e deslocamentos identitários. Trata-se de uma ambiência conformada por um processo complexo de interação e contaminação entre meios, gêneros e formas, especialmente audiovisuais, que desestabilizam os discursos próprios de cada meio e respondem por transformações nos nossos modos de fazer/ver/interagir/sentir. (Gutmann, 2021, p. 24)

Ao formular sua proposta de *audiovisual em rede*⁶, Juliana Gutmann⁷ entende a ideia de *rede* a partir de Martín-Barbero, como o “tecido material” do entorno tecnocomunicativo, “a própria gramática pela qual nos expressamos” (GUTMANN, 2021, P. 61). Gomes aponta que a figura da rede diz do “modo como mundo natural, social e político configuram o ecossistema tecnocomunicativo” e nos permite disputar “concepções hegemônicas de convergência *digital*, que acentuam uma suposta transparência comunicativa da técnica” em prol de uma perspectiva de “convergência *cultural*, em que a conectividade pode ser compreendida como forma cultural” (GOMES, 2023, P. 59, ÊNFASES MINHAS). As redes, por sua vez, nos permitem perceber os fluxos, os quais “nos auxilia[m] a compreender que vivemos em transformação, o que [...] reforça a dissolução de qualquer entendimento de mídia ou de identidade como essência” (GUTMANN, 2021, P. 61).

A noção de rede, como espectro social, é o modo de se relacionar/interagir no tempo, é o próprio tecido de nosso ecossistema e está diretamente relacionada ao sentido de fluxo, nos termos de Martín-Barbero. [...] Esses fluxos são tecidos nas e pelas redes. Pela ênfase nesses sentidos de rede e de fluxo, busco transcender o entendimento da forma (material) audiovisual enquanto resultado da fusão de áudio e imagem em movimento. O convite é para desestabilizarmos a concepção do audiovisual enquanto “vídeo”, “produto”, “formato” com linguagem própria e localizável (seja da TV, do cinema, do vlog, do YouTube ou da narrativa ficcional, noticiosa, documental etc.). Minha recusa não é da existência de reiterações de formas audiovisuais em seus ambientes de produção, circulação e consumo, aliás, defendo que reiterações são necessárias para a compreensão das dinâmicas interacionais em redes [...]. Recuso, sim, o entendimento de especificidade enquanto unicidade, estabilidade e independência. (Gutmann, 2021, p. 66)

Gomes enfatiza que pensar a partir da ideia de entorno (ou ecossistema) tecnocomunicativo implica compreender como “tecnicidades conectam identidades, o que contribui para olhar os fluxos audiovisuais em sua dimensão política, como articulação de engajamentos afetivos e identitários” (GOMES, 2023, P. 59) – ou seja, fluxos “estão associados à ideia de que a tecnicidade se tornou estrutural”. Mas a autora ressalta que, nessa perspectiva, *tecnicidade* “é menos da ordem dos aparatos técnicos e mais da ordem das articulações entre tecnologia, linguagem e percepção” (IBID., P. 60), da relação entre modos de viver e modos de fazer. Desse modo, para Ferreira, *fluxos audiovisuais* seriam “*formas culturais* através das quais o entorno tecnocomunicativo se organiza” (FERREIRA, 2021, P. 32) as quais “expressam modos de sentir,

⁶ Para Gutmann, audiovisual em rede diz respeito à “forma audioverbovisual (trama de imagens, sons e textos) que se articula em rede pelas ambiências digitais, entrelaçando plataformas, corpos e sujeitos em expressões comunicacionais diversas numa dinâmica de produção, circulação e consumo em fluxo” (GUTMANN, 2021, P. 12), expressões que “não cabem mais nas definições de significado e texto, por mais abertas que elas possam ser, nem na ideia de produto ou vídeo veiculado por um meio, mas se constituem enquanto tecido enredado” (IBID., P. 15). A autora formula essa aposta analítica diante da “impossibilidade de insistir no modo de distinção do videoclipe como ‘produto’ próprio de um ‘meio’ frente ao contexto de proliferação, fragmentação, interação e trânsito dessas expressões audiovisuais” (IBID., P. 28), contexto no qual “nos parece anacrônica a ideia de isolar o objeto das complexas redes comunicacionais/culturais das quais faz parte” (IBID., P. 29).

⁷ Ainda que não se configure, metodologicamente, enquanto uma *análise audiovisual em rede*, como proposta por Gutmann, esse trabalho é direta e fortemente influenciado pelo pensamento da autora – que tive a honra de ter como professora e inspiração –, principalmente no modo como encaro as materialidades das performances audiovisuais e as redes que formo entre elas.

ver e agir politicamente e afetivamente” (IBID., P. 124), com uma ênfase na fragmentação e na sucessão ininterrupta de informação. Souza, por sua vez, discorda da compreensão de fluxos enquanto *formas* culturais, definindo-os como “*experiências* que deixam ver os usos e apropriações dos artefatos tecnológicos *enquanto* formas culturais” (SOUZA, 2020, P. 36). Para este, em vez de os fluxos constituírem o entorno tecnocomunicativo, nós, em nossa própria relação com o audiovisual, constituímos nossas experiências enquanto fluxos em meio a tal entorno. Itania Gomes propõe, então, a compreensão das transformações na experiência comunicacional no entorno tecnocomunicativo a partir da ideia de *fluxos audiovisuais em rede*, o que implica uma ênfase no modo como ela é vivida, na potência de mudança e na dimensão afetiva “como articuladora de formas culturais e engajamentos com a vida” – os fluxos seriam, assim, apreendidos a partir da “análise de *formas* culturais que marcam nossa *experiência* no entorno tecnocomunicativo” (GOMES, 2023, P. 61, ÊNFASE MINHA), já que “são as experiências (de investigação, de vida, de luta) que constroem os fluxos audiovisuais em rede” (IBID., P. 62).

A partir da transa acima, a ideia de fluxo me parece particularmente proveitosa para o trabalho que proponho aqui. Considerado enquanto um *gesto*⁸ *analítico*, o fluxo não está dado previamente: nós, na prática analítica, é que apreendemos o audiovisual nesses termos. Não é uma questão ontológica, mas analítica. As coisas não *são* fluxos: como na física quântica, nossa percepção as coloca *em+enquanto* fluxos e, ao fazê-lo, causa o colapso da onda e as transmuta em formas|experiências. O fluxo como gesto nos permite, assim, desestabilizar concepções rígidas de gênero, com um foco na *relacionalidade*, nas redes, diante da própria experiência da pesquisa – sem, com isso, recusar o papel das especificidades das formas culturais. É a partir daí que tomo os audiovisuais enquanto fluxos e adentro as redes que teço entre eles – que associo aos agenciamentos que Grossberg entende ser o ponto de partida para a contextualização radical. Gomes aponta que trabalhar com a análise de fluxos audiovisuais em rede traz certas consequências metodológicas específicas para o trabalho:

Primeiro, não se trata de constituir corpus analítico a partir de produtos isolados, mas de acionar diferentes formas culturais do audiovisual (telenovelas, telejornais, videoclipes, podcast, animação, série, meme, filmes, vídeos de canais de YouTube etc.) no modo como elas se articulam “em fluxo” e

⁸ Escolho caracterizar o fluxo como *gesto* analítico em vez de tomá-lo enquanto *método* para explicitar tanto a dimensão central do corpo na pesquisa quanto da própria análise enquanto performance. Gesto também diz de algo muito mais instável e incerto que um método: se este é aplicável, aquele é performado. O ato de *desmunhecar*, por exemplo, é um gesto: muitas bixas desmunhecaram, mas nenhuma desmunheca exatamente igual a outra – e a depender da bixa e do contexto, esse desmunhecar assume diferentes funções e significados, mobiliza diferentes afetos, e tem diferentes consequências. Faço essa escolha inspirada pela ideia de performance enquanto *lente analítica*, que veremos mais adiante, e pelas considerações de José Esteban Muñoz sobre o potencial utópico de gestos transviados e racializados cotidianos (MUÑOZ, 2019, P. 91), que (inter)rompem os limites do “tempo cis+hétero|linear [*straight time*]” com sua força performativa. Para Muñoz, inspirado em Agamben e Brecht, o gesto é um tipo de movimento utópico por ser ordinário (para usar os termos de Williams [2015B]) e, portanto, “resistir ao presente tautológico e orientado por metas [...] é um suplemento cultural que, em sua incompletude, promete um outro tempo e lugar” (IBID., P. 162).

“em rede”, ou seja, ao mesmo tempo assumindo a conectividade em sua dimensão estratégica e exibindo os modos instáveis, múltiplos, heterogêneos que conformam nosso entorno tecnocomunicativo. Além disso, é a partir da nossa experiência no entorno tecnocomunicativo, enquanto sujeitos sociais e políticos, enquanto pesquisadores da comunicação, que mapeamos audiovisuais temporal e espacialmente marcadas. As tensões, inquietações, problemas que atordoam nossas experiências como pesquisadores da comunicação são eles mesmos atravessados pelos modos como nos engajamos com nossos fenômenos de investigação e com nossas lutas pela vida. [...] Nossos engajamentos afetivos indicam os espaços-problema que serão enfrentados. (Gomes, 2023, p. 62)

E é exatamente esse o meu intuito aqui. Falar em fluxos audiovisuais enquanto gesto analítico, em encarar o audiovisual *em+enquanto* fluxos – articulando sua multiplicidade enquanto experiência e forma cultural –, e articular redes entre tais fluxos, me parece, então, um modo efetivo de construir contextos diante do encontro entre minhas questões e as reivindicações da conjuntura, para usar os termos de Grossberg, e de indicar os espaços-problema a partir das tensões, inquietações e problemas que atordoam as minhas experiências como pesquisadora no modo como me engajo com a investigação e com minha luta pela vida, para usar os termos de Gomes.

Numa contextualização radical, “as teorias e conceitos são vistas como ferramentas descartáveis, avaliadas por sua capacidade de ajudar a (re-)organizar ou re-narrar as realidades empíricas sobredeterminantes (e potencialmente caóticas) de um contexto” (GROSSBERG, 2015, P. 15). A prática dos Estudos Culturais opera uma *algazarra teórica*⁹ (GOMES, 2004, 2022), uma *suruba intelectual* que está interessada na teoria de acordo com sua utilidade enquanto *ferramenta* para transformação. Não há espaço aqui para monogamia teórico~metodológica. Segundo Grossberg, a contextualização radical se utiliza da teoria a partir de um “delicado desenterrar [de ideias e conceitos] de sua inserção histórica concreta e específica e ao seu transplante para um novo contexto social, com cuidado considerável” (HALL, 1986, P. 6-7 APUD GROSSBERG, 2015, P. 15). “Delicadeza” e “cuidado” porque não dá pra gente simplesmente pegar as ideias que funcionam em um contexto específico e achar que são imediatamente aplicáveis em outro, é preciso ter uma atenção aguçada às necessidades colocadas por essa transposição. Mas isso não significa que a *prática* em si deva ser delicada, pelo contrário: o procedimento aqui, movido pela urgência de um desespero esperançoso, é de tomar de assalto e partir pra briga; harmonizar e carnavalizar; comer e vomitar (canibalismo e necromancia *versus* capitalismo e necropolítica). Não por desonestidade ou desleixo intelectual, mas como prática *traveco-terrorista* de malandragem político-epistemológica.

⁹ Itania Gomes (2004, 2022) prefere traduzir a expressão “*theoretical noise*”, utilizada por Stuart Hall (1992, p. 278) como *algazarra teórica* para acentuar a *indisciplina* dos estudos culturais convocada por Hall ao usar a expressão. Além disso, Gomes aponta que a tradução como *ruido*, encontrada no Brasil (HALL, 2003), devido aos sentidos que a palavra tem no campo da Comunicação, pode levar a associações negativas errôneas. No caminho trilhado por Gomes, harmonizo Hall e sua *algazarra*, transo com eles e os coloco numa *suruba teórica*.

O *traveco-terrorismo*, proposto por Tertuliana Lustosa, implica sequestrar a academia para disputá-la a partir de um referencial travesti: “reinventar os livros sujando-os com a poeira dos meus pés” (LUSTOSA, 2016, P. 389). Esse é um embate violento, que demanda uma resposta terrorista e de guerrilha: é preciso usar todas as estratégias que servirem, incluindo a malandragem de saber voltar as armas do inimigo contra ele, e também de destruí-las “através do erro, da desordem e da produção de uma contraconduta que incomoda, que agride, que é bombardeada, porém, que resiste” (LUSTOSA, 2016, P. 398). Essa proposta aparece aqui como posição estxética a partir da qual encarar a contextualização radical. Se Grossberg ainda pensa em alternativas partindo do projeto Moderno em busca de outras Modernidades possíveis, o traveco-terrorismo ajuda a travecar essas tendências: ele é de partida anti-Moderno, busca matar o Moderno e fazer necromancia com seu cadáver pra construir outra coisa, ainda desconhecida.

O arsenal traveco-terrorista que articulo aqui se constrói na base da malandragem, já que esta se encontra “no golpe que opera em um campo que não lhe é próprio, na arte do fraco, no vazio deixado pelos limites do poder que o oprime” (RUFINO, 2019, P. 93), se configurando em “um complexo de saberes vinculados às possibilidades de invenção da vida nas frestas” (IBID., P. 112). A malandragem é “conseguir sonhar na língua colonial e ao acordar conseguir lembrar da forma, textura, temperatura e cores que antecedem e extrapolam qualquer palavra” (BRASILEIRO, 2020, P. 2). Enquanto “saída para o jogo que é jogado de forma desigual” (SIMAS + RUFINO + HADDOCK-LOBO, 2020, P. 77), ela é regida pela ginga, pela mandinga, pelo dibre, pela zueira. Ela é rasteira, riso, rasura, heresia, putaria; é gilete na boca e silicone industrial; “é dar no momento certo, é se apropriar de todos os elementos possíveis que escapam do repertório de poder do colonizador para lançar mão das cartas na manga” (RUFINO, 2019, P. 153); é levantar pra cair, rastejar pra golpear (Linn da Quebrada – *cobra rasteira*). É sambar na cara da sociedade, driblar as normas que tentam nos capturar, destronar os saberes dominantes.

Ou seja, do lugar traveco-terrorista pelo qual encaro a contextualização radical a suruba teórica dos Estudos Culturais por si só não é necessariamente o suficiente; nem a antropofagia, ou a necromancia. É preciso misturar tudo isso e também “realizar compulsoriamente o tratamento hormonal e esculturas vaginais nos corpos de Hegel, Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Ginzburg, Marx, Bakunin, David Bowie e Almodóvar” (LUSTOSA, 2016, P. 396). E Walter Benjamin, e Raymond Williams, e Stuart Hall, e, e, e. Cruzá-los, travá-los, transá-los e, malandramente, torná-los também travestis. Um procedimento similar à famosa enrabada de Deleuze:

Minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (Deleuze, 2008, p. 14)

Mas diferentemente dele, que se coloca na posição de macho que come o cu dos autores e os insemina para botar-lhes um filho no bucho, a gente enfia tudo no cu e roda. E nessa centrífuga anal os conceitos, métodos, ideias, citações, são triturados, decompostos, degenerados, transviados, atravecados, misturados, contaminados por toda a merda e todo o gozo que tem por dentro de nós, até se digestarem em criatura híbridas, e na milágrima|feitiço da trans✕substancia✕ação se encruzitravarem (LEAL, 2021) em monstros bizarras como monstros atualizações travecais, cartransgrafias, transformances, y tantas outras cositas mas.

Que cu, que cu é esse?
Quem quer cair dentro dele?
Primeiro põe um pé, põe outro
Depois cai dentro
Mas aqui tem tanto espaço
Tá mais pra um apartamento
(Linn da Quebrada part. Pepita – *Dedo Nucuê*)

Então bora continuar a ver o que é que a gente tá enfiando no cu.



Farei do meu local de trava uma encruza. E a encruza não é um labirinto, mas um espaço espiralado que infinita-se para todas as direções – encruzilhadas – feito o ar. (Brasileiro, 2021, p. 46)

Encarar a encruzilhada [...] é disputar politicamente, teoricamente e analiticamente que ciência e sociedade podemos fazer. (Ferreira + Farias, 2021, p. 84)

A encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção signífica diversificada e, portanto, de sentidos plurais. (Martins, 2002, p. 73)

Aqui preciso parar e pedir a devida licença a Exu. E a Xica Manicongo. Que continuem a abrir caminhos e destravar a minha língua.

A ideia de *encruzilhada* aparece aqui completamente atravecada de modo fractal+espiralar nas múltiplas camadas da pesquisa e da escrita, embaralhando início e fim enquanto a própria forma da prática analítica, enquanto princípio (po≈est)ético✕político de construção de saberes, horizonte que guia

um esforço de análise fractal≈composicional em busca das possibilidades de vida travesti nesse mundo e de vidas travestis como possibilidades de criação de (outros) mundos a partir de redes criadas entre fluxos audiovisuais travestis. É *em+enquanto* encruzilhada que esboço os mapas, redes, contextos, e é *em+enquanto* encruzilhada que articulo a conjuntura na prática de contextualização radical.

No âmbito das bases teóricas≈metodológicas≈políticas que me orientam nessa investigação, pensar a articulação entre saberes a partir da encruzilhada significa “apresentar outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do cruzo destes com os historicamente dominantes” (RUFINO, 2019, p. 10). O cruzo implica colocá-las em comunicação sem qualquer pretensão de *síntese* ou resolução, mas de abertura. Segundo Leda Maria Martins,

a noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, *nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos*, enfim. [...] Na concepção filosófica nagô/iorubá, assim como na cosmovisão de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das *intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos*. (Martins, 2002, p. 73, ênfase minha)

Um exemplo disso, que acho importante enfatizar, ainda que com o risco de soar repetitiva: a partir de sua prática de articulação, desarticulação, rearticulação de uma conjuntura, politicamente engajada com as potências de transformação, esse trabalho é construído enquanto uma contextualização radical, mas isso não faz com que a encruzilhada esteja aqui enquanto uma ideia subordinada a essa prática, um conceito colocado a seu serviço. Não é “uma contextualização radical que usa a encruzilhada”. Nem o contrário. As duas perspectivas estão, entre si, transcruzadas no coração dessa pesquisa, indissociáveis e não-hierarquizáveis entre si. Sem síntese, mas cruzadas, abraçando as tensões e não o apaziguamento entre elas. A encruzilhada coloca certas questões e ênfases que não estão dadas na contextualização radical, e uma análise de conjuntura que parta do tensionamento entre as duas me parece o mais apropriado para meus objetivos aqui. Do mesmo modo, ferramentas como o método cartográfico são convocadas sempre transpassadas pelas duas: a serviço da construção do contexto *em+enquanto* encruzilhadas. Sempre de maneira estratégica, contingente, de acordo com as necessidades dos trajetos cartografados, sempre cruzadas e harmonizadas por outros saberes que permitam articulações contra|anti-hegemônicas – mesmo que estes de início nem o sejam, já que

a encruzilhada não é aqui reivindicada para *negar* a presença da modernidade ocidental, mas para *desencadeirá*-la do seu trono e desnudá-la. [...] O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a *transgressão* e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. (Rufino, 2019, p. 18, ênfase minha e do autor)

Quando uso o termo *trans* não me refiro exatamente à transgeneridade (ou à transexualidade), nem mesmo à travestilidade, enquanto *categorias* – ainda que necessariamente as envolva –, mas a algo mais amplo e impreciso. *Trans*, aqui, diz respeito a uma certa *transitividade*: tanto no sentido do trânsito, da mobilidade, da instabilidade, da impermanência, da transmutação, transsubstanciação, transição; quanto no sentido gramatical daquilo que demanda complemento, que não tem sentido enquanto unidade individual – “só sou porque sou com as mana”, nos diz Ventura Profana em *Resplandescence*. Tornar-se *trans*, então, não envolve apenas transicionar, mas, e principalmente, *travar* e *transar* e *transmutar* a si e ao mundo. *Trans* não diz respeito à fixidez ontológica de *ser* alguma coisa, mas à prática epistêmica do viver enquanto (des)fazer(-se). Tendo isso em mente, e inspirada, por um lado, por uma matriz de “estudos *trans*” (*trans studies*) de língua inglesa (CF. STRYKER, CURRAH, MOORE, 2008) que compreendem *trans* enquanto um verbo [*transing*], mas me aproveitando da deliciosa poligamia do termo em português; e, por outro, pelo trabalho de Dodi Leal (2021) sobre as *encruzi-travas* e o *encantravamento* do mundo a partir da ideia das *travas* enquanto interrupções no sistema, aquilo que “não é só o que tranca, [...] aquilo que tem a possibilidade de abrir [...], que protege, como a trava de segurança” (QUEBRADA, 2021A); (re)figuro aqui o processo relativo aos saberes em encruzilhada que Rufino chama de *cruzo* enquanto movimentos de *travar*×*transar* saberes.

A encruzilhada, então, indica tanto o modo de esboçar meus mapas quanto o próprio modo de encarar o(s) mundo(s), de (re)construir e explorar a própria paisagem+conjuntura que procuro cartografar: seus relevos são encarados *em* encruzilhadas e *enquanto* encruzilhadas. A encruzilhada configura a forma como trabalho os elementos das paisagens ao cartografá-las, construindo *travas*×*transas* com×entre eles para “lançar o olhar para os fenômenos em suas inter-relações culturais, comunicacionais e políticas, enfatizando as aberturas, transgressões e transformações” (FERREIRA + FARIAS, 2021, p. 70). Assim, os mapas que traço são riscados nas *transas*×nas *travas*, nas frestas, nos interstícios, na fricção, são mapas das sarjetas, becos e vielas. São mapas dos detentos, das loucas, dos lazarentos (Chico Buarque – *Geni e o Zepelim*). Das fronteiras enquanto lugar de passagem e contaminação, de possibilidade de articulação, desarticulação, rearticulação.

A encruzilhada desarticula compreensões fronteiriças que interditam a possibilidade de reconhecimento de experiências firmadas nas múltiplas relações de elementos de distintas temporalidades e territorialidades. (Ferreira + Farias, 2021, p. 75)

Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica. (Rufino, 2019, p. 17-18)

Não é cis-ão. É trans-ito. (Lustosa, 2016, p. 397)

Então quando digo que a análise assume um caráter fractal é porque a encruzilhada aqui não é apenas um momento inicial ou horizonte de chegada, um método de pesquisa ou mesmo uma metáfora. Ela diz de um movimento que configura a investigação como um todo, e até se confunde com ela. No percurso “da gênese e da produção espiralada do conhecimento” – em que “a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância” (MARTINS, 2021, p. 34) –, cada trava x transa leva a outras, que levam a outras, espiralando-se infinitamente: fractais. Na Teoria do Caos, os fractais apontam para a imprevisibilidade das transformações em sistemas não-lineares complexos. Devido à sua estrutura, o fractal funciona também, para Paul Gilroy (2012, p. 183), como “uma imagem marcante do escopo para a ação em condições restritas”. Ao mesmo tempo, ele também se refere a um modo de análise *composicional*, a partir da proposta de Denise Ferreira da Silva (2018, 2020), enquanto a prática analítica que, mais do que relações de causalidade, investiga correspondências que atravessam o tempo-espaço: fractais multidimensionais em vez de linhas direcionais.

A transa com o pensamento fractal 4D de Ferreira da Silva, aliás, nos possibilita complexificar ainda mais a análise conjuntural, a partir da ênfase que ela coloca na relacionalidade e não-determinabilidade dos eventos através do tempo-espaço. Sua concepção de pensamento composicional emprega “uma abordagem materialista que oscila entre o registro histórico e o registro global” (SILVA, 2018, p. 408) para romper com a lógica do pensamento temporal linear e a presunção que ele cria de separabilidade entre os elementos de um contexto, e poder então compreender “os ‘tempos de outrora’ e o ‘lá longe’ como constitutivos daquilo que está acontecendo aqui e agora e daquilo que está para acontecer” (SILVA, 2018, p. 408). Para isso, a autora volta a atenção para o procedimento de

ler sempre “o que acontece” como uma composição (decomposição ou recomposição), sempre como já um momento, que é uma composição singular, daquilo que também constitui “o que aconteceu e o que ainda está para acontecer”. (...) Quando se lida com o semelhante, inevitavelmente se procura a simetria, isto é, as correspondências. Ao esperar simetria – ou procurar por semelhanças –, é possível imaginar (recompôr) o contexto sob observação como uma figura fractal. Isto é, em vez de procurar conexões causais (lineares), o pensamento composicional busca identificar um padrão que se repete em diferentes escalas. (Silva, 2018, p. 409)

A atenção às simetrias localiza instantaneamente um evento particular num contexto global moldado por repetições prévias e futuras da violência instauradora do capital. Ao tratar das quatro dimensões, o pensamento fractal imageia o global como parte do cosmos, e, como tal, não o vê como constituindo o horizonte último, ôntico e ontológico, do pensamento. [...] *O que acontece* [...] é ao mesmo tempo expressão de, e expresso por, seja lá o que existe debaixo, acima e ao lado; o que já se foi, e o que ainda está por vir. (Silva, 2020, p. 214)

Essa atenção às semelhanças, simetrias e equivalências, aliás, também é invocada aqui *na e pela* própria encruzilhada. Fato que por si já é um exemplo das semelhanças, simetrias e equivalências que se espiralam no texto, por sinal: composição, decomposição, recomposição, articulação, desarticulação,

rearticulação. O tipo de operação que os saberes de encruzilhada realizam, que rejeita a possibilidade|necessidade de síntese entre os elementos cruzados, é parte do que Muniz Sodré se refere como pensamento *analógico*: paradigma filosófico próprio de diversas culturas afrodiaspóricas, um modo não dialético de conhecimento que parte da busca, por analogia, das *semelhanças no dessemelhante*.

Ao invés das antinomias do tipo verdadeiro/falso, bem/mal etc., típicas da separação ontológica no pensamento ocidental e características do binarismo inerente às categorias dialéticas que tentam organizar o mundo à base de escolhas ético-intelectuais, o procedimento analógico orienta-se pela adesão a critérios de comunicabilidade de uma realidade a outra. (Sodré, 2017, p. 162)

É isso o que permite que essa suruba de conceitos traveco-terrorista presente ao longo do texto tenha sua própria potência, sem que para isso a gente precise abdicar da complexidade das referências iniciais, ou ignorar os conflitos e contradições entre elas. Isso porque

não é nenhum “diálogo” entre modos diferentes de pensar, portanto, nenhuma metafísica de uma solidariedade profunda ou comum do diverso (ou seja, nenhum paralelismo metafísico) característica da platônica visão sinóptica em que a diversidade é abolida pela unidade, mas propriamente uma aproximação analógica por equivalências, dando margem à irrupção do Outro no Mesmo. (Sodré, 2017, p. 169)

E isso tudo que eu falei só é possível porque a encruzilhada é território regido por Exu, que aparece aqui a partir de sua importância enquanto princípio cosmológico|cosmopolítico e potência de criação (des)organizadora de todo o processo, para além (mas não independentemente) da esfera do sagrado e do culto. Não sou de santo – nem de religião alguma¹⁰ –, Exu e a encruzilhada apareceram em meu caminho não pela fé, mas por influência de minhas referências pessoais e intelectuais e trazidos pelas próprias sujeitas dessa pesquisa; então sua presença aqui é inevitavelmente condicionada pela minha experiência e repertório. Não se trata de apropriá-lo como um conceito para ser usado em análise, mas de reconhecer sua importância enquanto princípio ontoepistemológico e força que atravessa (e ajuda a explicar) esse trabalho como um todo – e que se torna ainda mais relevante a partir das próprias paisagens cartografadas e da busca por uma aliança de saberes que ajudem a quebrar o Mundo euromoderno. Do mesmo modo, não é questão de expropriá-lo do seu lugar sagrado, mas de enfatizar os caminhos que se abrem ao tomarmos Exu enquanto todo um princípio ontológico, epistêmico e semiótico (RUFINO, 2019, p. 30) organizador do pensamento ético×filosófico afro+diaspórico em diversos âmbitos do saber que ultrapassam a dimensão de culto, enquanto “um signo que epistemiza as noções acerca da vida” (RUFINO, 2019, p. 74). Para isso precisamos lembrar que ele está inserido em um complexo sistema de pensamento, tanto na filosofia iorubá em África quanto nas suas ramificações diaspóricas (além de suas equivalências

¹⁰ Mais sobre isso na constelação *Oração*.

fons e bantas e respectivas ramificações), “que afirma o divino como uma faceta da vida, *mas sem teologia*” (SODRÉ, 2017, P. 89, ÊNFASE DO AUTOR), em que as divindades

não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como perspectivas existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homem [sic] e natureza, entre vida e conhecimento. (Sodré, 2017, p. 205)

Então, “não é necessariamente trazer as formas já codificadas nos terreiros como opções, mas reivindicar [sua] disponibilidade conceitual [...] para a produção de outros caminhos, estes encruzados” (RUFINO, 2019, P. 70), já que “esse ato de deslocamento e reposição induz à possibilidade de reversibilidade e transformação das relações de poder do contexto histórico-social adverso” (MARTINS, 2002, 80). Exu é o “princípio dinâmico das existências” (RUFINO, 2019, P. 30) “que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento” (MARTINS, 2021, P. 32). Ele é um aspecto e entidade mí(s)tico, mas “mais do que uma simples personagem, figura como veículo instaurador da própria narração” (IBID.), já que *é o próprio movimento* num sistema de saberes dinâmico, baseado numa circulação de conhecimento que não é dialética, “por comportar a sustentação do conflito ou da contradição” (SODRÉ, 2017, P. 95). Sem Exu não há movimento, não há devir, não há (re)invenção. É Exu que escava as frestas, que as transmuta em festas, que deixa a bagunça entrar trazendo o desconhecido, a incerteza, a “irrupção do Outro no Mesmo”, a imprevisibilidade como antídoto pra prática da pesquisa enquanto a eterna redescoberta do que já sabemos. Pois ele é “o pavio da dúvida que se acende causando o estouro do conhecimento” (RUFINO, 2019, P. 31), causando “a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada” (IBID., P. 37). Então é Exu, em seu aspecto de Enugbarijó, a boca que tudo come, que rege essa suruba teórica, que pega todos esses saberes, conceitos, métodos, todas essas paisagens e constelações também, e engole tudo pra vomitar algo diferente, que opera toda essa centrífuga anal que tento traduzir em palavras nos fragmentos de meu relato:

O que é lançado na encruza é engolido de um jeito para ser cuspidor de outro. (Rufino, 2019, p. 121)

Esse signo da boca viva que devora tudo, regenera e recria é a capacidade que nos leva a entender e ampliar a encruzilhada como lócus de confluência, espaço híbrido, trans e multidisciplinar que permite com que todos os saberes se conectem e dialoguem entre si. (Petronílio, 2020, p. 110)

Invocamos os tupinambás ao afirmar que precisamos comer o corpo da colonialidade para que, reconhecendo sermos constituídos por ela, possamos conformar outras experiências. (Ferreira + Farias, 2021, p. 76)

A orientação proporcionada pela existência real (ainda que virtual) da encruzilhada significa que não simplesmente invento meu trajeto do nada (as condições materiais movem e informam minhas questões, afinal), mas as infinitas possibilidades da sua composição fractal fazem com que também não

seja apenas uma questão de retrilhar os mesmos percursos já conhecidos: é, sim articular, desarticular, rearticular as possibilidades de outras veredas.



Eu já disse algumas vezes que faço uma cartografia nesse trabalho, mas sem explicar muito bem o que isso quer dizer. É que a concepção de cartografia que uso aqui se baseia no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e pra entender D+G tem que tá moleque ([Cidade Negra – O eré](#)). Mas tá na hora, então vamo lá.

A cartografia é um não-método de investigação, uma alegoria e um modo próprio de conceber a produção de saber. Pra entendê-la, a gente precisa falar da distinção que Deleuze e Guattari fazem entre os modelos ontoepistemológicos representados pelas imagens da *árvore* (ou *raiz*), *radícula* (ou raiz fasciculada) e *rizoma*, diferentes formas de organização de multiplicidades.

O pensamento Moderno costuma encarar o mundo pela imagem da árvore ou da raiz. Um tronco que se ramifica em galhos que também se ramificam e por aí vai. Do indo-europeu ao português, dos quarks às moléculas, do australopithecus ao homo sapiens, de José Arcadio direto pra Aureliano. Tese e antítese gerando uma síntese. Uma estrutura binária, que implica uma unidade primordial. “A Árvore ou a Raiz como imagem não para de desenvolver a lei do Uno que se torna dois, depois dois que se tornam quatro... A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz” (DELEUZE + GUATTARI, 2012A, P. 20). A árvore segue um princípio de *decalque*, de xerox, eterna reprodução, variações infinitas de um velho modo de pensar. É a descrição dos objetos a partir de pressupostos que já estão dados, é a busca pela pacificação da questão dentro dos modelos existentes ou a criação de novos modelos que se adequem às estruturas prévias.

Muitas vezes tentamos negar o Uno binário da Árvore|Raiz apenas para permanecer *dentro* de seus termos como sua negação. Ou então até cortamos uma raiz, mas somente para vir “se enxertar nela uma multiplicidade imediata e qualquer de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento”, em que a “unidade subsiste ainda como passada ou por vir, como possível” (DELEUZE + GUATTARI, 2012A, P. 20). Ainda que se aborte a unidade ou tente fazer proliferar a multiplicidade em determinada dimensão, a estrutura de unidade totalizante permanece em outras. Neste caso temos o que os autores chamam de *radícula*.

E então há o *rizoma*, aquele caule subterrâneo e emaranhado que alguns vegetais, como os tubérculos, têm. Deleuze e Guattari propõem essa imagem como alternativa à da árvore, com a ressalva de que não são de fato opostas por não formarem um dualismo entre dois modelos: a árvore age “como modelo e como decalque transcendentais, mesmo que engendre suas próprias fugas”, enquanto o rizoma age “como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias”. Ou seja, não há dualismo entre árvore e rizoma pois uma é um “modelo que não para de se erigir e de se entranhar” e o outro é “o processo que não para de se alongar, de romper-se e de retomar”. Além disso, como existem “nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes” (DELEUZE + GUATTARI, 2012A, P. 42), também não são coisas completamente separadas.

Enquanto a árvore vai se ramificando a partir de um tronco central, o rizoma é um emaranhado de conexões sem uma estrutura fundamental. Qualquer parte do rizoma pode se conectar a qualquer outra, inclusive partes que *a priori* não parecem ter muito a ver uma com a outra: “ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos” (DELEUZE + GUATTARI, 2012A, P. 43). Um rizoma não tem começo nem fim, apenas meio, apenas “entre”, apenas velocidades e intensidades: *routes* (rotas) mais do que *roots* (raízes) (são palavras homófonas no inglês, então é um trocadilho ruim de traduzir, GILROY, 1998, P. 19). Ele não tem unidades, mas multiplicidades. Não tem pontos fixos, mas linhas e direções sempre móveis. Não tem sujeito nem objeto. Ele envolve toda forma de devir. Enquanto a árvore|raiz opera pelo verbo “ser”, o rizoma diz respeito à conjunção “e... e... e...”, às alianças, ao movimento trans+versal. O rizoma se faz não por adicionar mais e mais dimensões à multiplicidade, mas de sempre dela extrair o Uno, o que Deleuze e Guattari chamam de “escrever a n-1”: se temos um número *n* de dimensões, devemos subtrair dele a unidade pra constituir a multiplicidade.

Apesar de essas distinções serem cruciais para a compreensão do modelo ontoepistemológico Moderno e para explicar o método da cartografia, acho que quando a gente tá operando na lógica da encruzilhada, elas deixam de fazer tanto sentido. De modo similar ao que explica Diana Taylor sobre o pensamento dos revolucionários Zapatistas – “o lento, o ancestral, é o que sustenta o adaptável, flexível e veloz”^{lxvii} (TAYLOR, 2020, P. 95) –, a encruzilhada complexifica as relações entre raiz e rizoma: ela é micorriza, uma rede comunicante de fungos caóticos e raízes profundas simbioticamente conectados. Árvores de todo tipo se comunicam por longas distâncias de floresta através de uma espécie de internet formada por redes de micorrizas.¹¹ Raiz e rizoma, inseparáveis a nível celular, não por um surgir dentro do

¹¹ Ver <https://pt.wikipedia.org/wiki/Wood_World_Web>

outro, mas por juntos serem uma multiplicidade cruzada, raiz◊rizoma◊raiz◊rizoma. A encruzilhada embaralha temporalidades, de modo que a distinção *routes* e *roots* perde o sentido, tudo pode ter raízes *enquanto* caminhos, caminhos *enquanto* raízes, *routes*◊*roots*, raízes◊caminhos.

Se o saber-árvore “articula e hierarquiza os decalques” (DELEUZE + GUATTARI, 2012A, P. 30), o rizoma faz mapas. É daí que vem o processo cartográfico, como alternativa ao método do decalque. Cartografar diz respeito ao mapa que se faz somente ao explorar, acompanhando a paisagem. Não é o decalque de um terreno estático, fotografia de satélite, o relevo cristalizado antes mesmo de nele chegar, um trajeto com rotas já demarcadas do ponto A ao ponto B. A cartografia está interessada nas transformações, em mapear o fim de certos *mundos* e o surgimento de outros. Ela encara as questões enquanto processos, em constante mutação, e se desenha justamente “ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem” (ROLNIK, 2016, P. 23). Enquanto rizoma, o mapa que ela esboça é

aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (Deleuze + Guattari, 2012a, p. 30)

Quando articulada à contextualização radical, a cartografia pode ser um método propício de construção de contexto. Principalmente por enfatizar e configurar o necessário confronto entre pesquisadora e conjuntura citado por Grossberg (2010, P. 52) a partir dos afetos que atravessam a própria experiência da pesquisadora enquanto ela *vive* a conjuntura e atravessa|é atravessada por suas questões, enquanto corpa e enquanto vida. Não é um diálogo óbvio ou mesmo necessário, mas é facilitado pelo fato de que, assim como a contextualização radical, a cartografia não se limita a um procedimento ou teoria específicos – tudo depende do contexto, o que importa é dar conta dos movimentos de mudança a partir de uma vivência de abertura para eles. Quando cartografamos uma conjuntura, não se trata de olhar para um fenômeno já constituído ou revelar uma realidade já dada, externos a nós, mas de esboçar relações (contingentes e pragmáticas) a partir dos nossos lugares no mundo, daquilo que nos engaja, nos transpassa, dos nossos afetos.

É a partir dos afetos que a cartografia dá conta das mutações que procura mapear. “Ela acompanha os movimentos invisíveis e imprevisíveis da terra – aqui, movimentos do desejo –, que vão transfigurando, imperceptivelmente, a paisagem vigente” (ROLNIK, 2016, P. 62). O *desejo* mapeado na cartografia, pra Suely Rolnik, diz respeito aos fluxos de afetos. Estes movimentos correspondem ao modo como novas

configurações do campo social se formam. “Produzem-se assim as formas da história em sua mutação descontínua. [...] O desejo é a própria produção do real social”, sendo que “só há real social” (IBID., P. 58). Prestar atenção aos movimentos dos afetos, portanto, é um modo de compreender as disputas envolvidas na produção da realidade, “sendo tarefa do cartógrafo [*sic*] dar língua para afetos que pedem passagem” (IBID., P. 28). Cartografar um fenômeno é se deixar transpassar pelos afetos ao seu redor com a atenção voltada para as possibilidades de mudança. Por conta disso, segundo Rolnik, enquanto a prática cartográfica observa as estratégias de mobilização de afetos na realidade social,

podemos dizer que ela é, em si mesma, um espaço ativo de tais estratégias. Espaço de emergência de intensidades sem nome; espaço de incubação de novas sensibilidades e de novas línguas ao longo do tempo. [...] Diz respeito, em última instância, à escolha de como viver, à escolha dos critérios com os quais o social se inventa, ao real social. Em outras palavras, ela diz respeito à escolha de novos mundos, sociedades novas. A prática do cartógrafo [*sic*] é, aqui, imediatamente política. (Rolnik, 2016, p. 69)



Tá, mas nada disso faz muito sentido ainda porque eu não expliquei o que é afeto.

A partir do pensamento de Deleuze e Guattari, Rolnik (2018) delinea duas capacidades que temos para apreender o mundo ao nosso redor: a partir das *formas* que assume e das *forças* que o atravessam. Entramos em contato com as formas do mundo por meio do que ela chama de experiência sensível (a *percepção*) e experiência da emoção psicológica (os *sentimentos*). Essa é uma experiência mais “concreta” e “imediate”, que constitui aquilo que entendemos enquanto “realidade”. Tanto a percepção quanto os sentimentos já estão associados a códigos e representações que, para extrair sentido, projetamos sobre as formas que por eles captamos. Essa é uma capacidade familiar, pois é construída socioculturalmente nos hábitos da vida cotidiana, e é o que nos permite conviver em sociedade.

Mas existem outros modos de apreensão do mundo, como quando captamos as forças que atravessam nossos corpos, enquanto viventes, a partir dos encontros que fazemos. Esses encontros (que podem ser de todo tipo, com pessoas, coisas, lugares etc.) causam “mudanças nos diagramas de vetores de forças e das relações entre eles, produzindo novos e distintos efeitos” (ROLNIK, 2018, P. 53), como outras maneiras de ver (que Deleuze e Guattari chamam de *perceptos*) e sentir (eles mesmos, os *afetos*). Percepto é diferente de *percepção*, pois vai além das situações vividas e suas representações; enquanto afeto não significa *sentimento* ou carinho, mas sim uma “emoção vital”, como expresso no verbo *afetar*. Eles não podem ser descritos ou representados concretamente, mas são reais mesmo assim, pois “dizem respeito ao vivo em nós mesmos e fora de nós”. Eles compõem uma forma de apreender o mundo mais sutil,

extracognitiva, o que Rolnik chama de “saber-do-corpo” ou “saber-do-vivo”, um saber distinto do sensível e racional, que nos permite existir no plano das forças que passa por tudo o que é vivo (humanos ou não). Nessa esfera das forças não há diferença entre sujeito e objeto, entre um Eu interno e um Outro externo, o mundo vive em nós, germinando continuamente outros mundos possíveis. É nesse âmbito que, para ela, atua a cartografia.

Essa cartografia aqui, no entanto, parte de uma noção de afeto um pouco diferente, ainda que compartilhe de muito de suas premissas e vocabulário. Não é interessante, por exemplo, numa contextualização radical, diferenciar as esferas do que Rolnik entende enquanto formas e forças. Tanto aquilo que a autora chama de “sentimentos” (que, numa perspectiva dos Estudos Culturais, seriam mais que uma “emoção psicológica”, como veremos mais pra frente com a noção de Estrutura de Sentimento) quanto os afetos são parte importante das práticas e disputas da vida cotidiana e, portanto, das relações que formam uma conjuntura. Uma definição de afeto apenas como “emoção vital” ou “capacidade de afetar e ser afetado” não é, então, o suficiente neste caso.

Mais interessante pra gente aqui, a partir da articulação feita pelo TRACC com contextualização radical¹², é a definição que Grossberg (2018, p. 91) faz de afeto como “as várias organizações de intensidade e sentimento que dão textura e um senso de realidade vivida às nossas vidas”^{lxxvii}. Afeto, segundo ele, é “uma dimensão ou ingrediente essencial da bagunça da experiência humana”^{lxxviii} (IBID., P. 10). Grossberg localiza o afeto “no espaço entre individualidade e sociabilidade, entre consciência e materialidade, entre o cognoscível e o ainda não articulado”^{lxxix} (IBID., P. 11). Assim como o plano dos significados, o afeto é “o produto contingente de eventos humanos e não-humanos, contradições e disputas”^{lxxx} (IBID., P. 10-11), mas

se o significado é como extraímos “sentido” do que está acontecendo, o afeto é a energia que permeia todas as nossas experiências e define como é a sensação de viver em um momento. [...] Afeto abrange uma variedade de formas pelas quais “sentimos” o mundo em nossa experiência, incluindo humores, emoções, mapas do que importa e de com o que devemos nos preocupar, prazeres e desejos, paixões, sentimentos etc. [...] Afeto – a textura vivida da experiência – é o meio e agência pelos quais o velho é reorganizado e tornado novo, mesmo enquanto o novo é inserido em relações há muito existentes.^{lxxxi} (Grossberg, 2018, p. 11)

Ou seja, afetos são aquilo que existe na mediação entre corpos (os encontros que nos atravessam enquanto viventes, nos termos de Rolnik) e configuram o que importa para nós: “que organiza, disciplina, mobiliza e coloca nossa atenção, volição, humor e paixão a serviço de agendas específicas” (GOMES + ANTUNES, 2019, P. 16). A partir de Grossberg, Itania Gomes e Elton Antunes qualificam

¹² Ver, por exemplo, GOMES + ANTUNES, 2019; FERREIRA, 2021; FARIAS, 2021; FARIAS + GOMES, 2021; MATOS, 2020 etc.

afetos, então, como *modos de engajamento*, que dizem de ecologias de pertencimento, da forma como nos relacionamos com nossa individualidade em meio ao social por meio de uma espécie de “ressonância” ou “reverberação”. Eles estão relacionados diretamente à construção de nossas identidades, ainda que as ultrapassem: “constroem sentimentos de existência, constituem o registro pelo qual valoramos, construímos individualidade, ligamo-nos ao real, ancoramo-nos às nossas vidas, pertencemos a certos lugares e trajetórias, organizamos nossa relação com o outro” (IBID.). Desta forma, afeto se torna um conceito fundamental para compreendermos a relação entre identidades, formas audiovisuais e política – o que ajuda a entender sua importância para uma prática de contextualização radical. Ou seja, nos termos de Thiago Ferreira,

identidades, pertencimentos e afiliações possuem dimensões afetivas que se constroem na relação com o outro [...]. Os afetos não se referem apenas a corpos de indivíduos, o que poderia facilmente fazê-los serem confundidos com emoções, mas também a corpos sociais, coletivos, sendo um lugar fundamental para compreendermos a política e a conjuntura atuais. Afetos constituem a conjuntura em modos enunciativos. É através deles que parte importante da luta política se constrói. (Ferreira, 2021, p. 55)

Em *Cultural Studies in the Future Tense*, Grossberg define o afeto em três dimensões: a primeira é ontológica, a pura potencialidade de afetar e ser afetado; a segunda trata dos efeitos dos corpos em movimento uns sobre os outros, a realidade do atual¹³; e a terceira diz respeito à “multiplicidade de regimes, lógicas ou organizações de intensidades ou paixões (*affectus*) que definem as tonalidades e modalidades afetivas da existência, comportamento e experiência”^{lxxxii} (GROSSBERG, 2010, p. 194). As duas primeiras dimensões podem ser associadas ao afeto como entendido por perspectivas como a de Rolnik. Grossberg enfatiza essa terceira dimensão para se referir “aos regimes expressivos que mobilizam e organizam o afeto como o habitual, o vivido e o imaginado”^{lxxxiii} (IBID.), e que só são efetivos nas formações discursivas ou dispositivos do cultural. E é a presença dessa dimensão que torna sua conceituação de afeto mais interessante para uma cartografia enquanto contextualização radical, já que ele

define o modo como qualquer relação é vivida, a maneira como qualquer valor é “anexado” ao real. É a multiplicidade de formas pelas quais as pessoas estão ancoradas em suas vidas, os modos como elas pertencem a certos lugares e ao longo de certas trajetórias. É a produção do fato da identificação. Ele opera através de múltiplos regimes e formações, produzindo várias modalidades e organizações diferentes, incluindo, por exemplo, emoção, humor, desejo, pertencimento, estruturas de sentimento, mapas de importância, mapas de significado (significação) e sistemas de representação.^{lxxxiv} (Grossberg, 2010, p. 194)

Para Grossberg, os afetos conformam *paisagens afetivas*, os campos de batalha “onde se dá a disputa para tornar experiências novas e emergentes vivíveis e cognoscíveis”^{lxxxv} (GROSSBERG, 2018, p. 91). São

¹³ Para D+G, o *real* é composto de dois modos coexistentes e sobrepostos, o atual e o virtual. Este diz respeito às capacidades “não realizadas, mas realizáveis” (GROSSBERG, 2010, p. 36), que estão sempre sendo organizadas de modos específicos enquanto o atual. Isso quer dizer que não há nada *intrínseco* a uma certa realidade atual que diz que ela *tem* que ser do jeito que é, o real está sempre em processo de atualização.

essas as paisagens mapeadas nessa contextualização radical. As paisagens afetivas funcionam de modo a criar um senso de unidade e coesão aos mundos. Mais do que isso,

uma paisagem afetiva descreve uma complexa maneira social de existir no mundo, um espaço densamente texturizado dentro do qual algumas experiências, comportamentos, escolhas e emoções são possíveis, algumas “parecem” inevitáveis e óbvias, e algumas ainda são impossíveis ou inimagináveis. Ela define o que é permitido e o que é proibido.^{lxxxvi} (GROSSBERG, 2018, p. 91)

Ele define a paisagem afetiva como sendo uma configuração específica de diversas *estruturas de sentimento* (nas quais ele, por sua vez, localiza o afeto), noção inicialmente formulada por Raymond Williams, as quais tanto a compõem quanto a expressam, “traduzindo-a em humores, definindo as tonalidades do nosso comportamento, e mapas de importância, definindo as formas e locais de investimento e preocupação, de apego, atração ou distanciamento”^{lxxxvii} (GROSSBERG, 2018, p. 93). Para Itania Gomes, *estrutura de sentimento* não é exatamente um conceito, mas uma *hipótese cultural* proposta por Williams para investigar a articulação entre mudanças culturais e sociais (GOMES, 2011), a partir de sua compreensão da cultura enquanto “um modo inteiro de vida” (WILLIAMS, 1969, p. 245 APUD GOMES, 2011, p. 31) – sendo que, nessa concepção, “modo de vida” não diz respeito apenas a elementos como “forma de morar, a maneira de vestir ou de aproveitar o lazer; [mas] implica, sobretudo, formas de conceber a natureza da relação social” (GOMES, 2011, p. 33). A hipótese cultural da estrutura de sentimento nos aponta para “uma experiência social ainda *em processo*, muitas vezes nem reconhecida como social” (WILLIAMS, 1977, p. 132), para elementos da vida cotidiana para os quais noções como ideologia ou visão de mundo são insuficientes – “elementos afetivos de consciência e das relações: não o sentimento contra o pensamento, mas o pensamento como sentido e o sentimento como pensado” (IBID.).

Estrutura de sentimento é acionada por Williams para “compreender a maneira como vivemos, cada um de nós, individualmente, mas sempre de modo profundamente social, a complexidade das relações entre materialidades econômicas, estruturas sociais e políticas e produção de sentido” (GOMES, 2011, p. 38). *Sentimento* nesse caso não se refere a algo individual ou pessoal como “emoção psicológica”, mas “diz daquilo que está manifestado em objetos e práticas”, direcionando então nossa atenção para “os processos coletivos/compartilhados, nos quais compreensão, cognição, gestos, interpretações e linguagem estejam interligados e existam não percebidos de forma consciente pelos agentes, mas incorporados em práticas culturais” (GOMES + ANTUNES, 2019, p. 11). Estrutura de sentimento aponta, por exemplo, para como mudanças nas *convenções*, nos modos de fazer das práticas culturais e artísticas, exprimem mudanças nos modos de sentir de um contexto: elas nunca são fruto apenas de decisões ou práticas individuais e

arbitrárias, mas sim uma maneira de dar conta de sensibilidades culturais, dos “afetos que pedem passagem”, como diz Rolnik (2016, p. 28). Itania Gomes explica que

estrutura de sentimento é o que resulta da relação entre, por um lado, a criatividade individual, com sua capacidade de perceber as mudanças na estrutura, acolher as novas demandas de expressão e dar vida a novas convenções, e, por outro, a capacidade de resistência da cultura dominante. (Gomes, 2011, p. 40)

Segundo Grossberg, estruturas de sentimento articulam as ecologias de pertencimento e as possibilidades de transformação. Cada estrutura de sentimento – e as paisagens afetivas que a elas se relacionam – representa “um ponto de articulação entre o que já é conhecido e experienciado e a emergência de novas experiências que ainda não podem ser expressas e, portanto, permanecem desconhecidas”^{lxxxviii} (GROSSBERG, 2018, p. 93). É por conta disso que elas aparecem como um elemento central enquanto paisagem a ser mapeada numa prática de contextualização radical. Sigo, entretanto, a discordância de Ferreira (2021; além de discussões em aulas), a partir da interpretação de Gomes (2011) sobre estruturas de sentimento, em relação à afirmação de Grossberg de que as paisagens afetivas seriam *formadas* por estas. Estrutura de sentimento funciona, na nossa leitura, como “um conceito teórico-metodológico que permite analisar as ranhuras, as transformações, os diferentes elementos culturais que coexistem num espaço-tempo”, e não como “algo dado da realidade, como se fosse possível falar de *uma* estrutura de sentimento” (FERREIRA, 2021, p. 59). As paisagens afetivas que cartografo aqui estão todas interconectadas, imbricadas, são “resultados de articulações complexas entre estrutura e vida vivida” (IBID., p. 64), e a noção de estrutura de sentimento é o que me ajuda a observá-las: a percepção de que elas manifestam e expressam certos modos, modos sem nome, muitas vezes ainda nem mesmo articulados, mas modos *trans*, de sentir, de ser no+contra o mundo, e de fazer mundos.



Para apreender os fluxos audiovisuais que configuram as paisagens afetivas cartografadas aqui, uma categoria de análise fundamental é a da *performance*, devido à sua ênfase no “lugar do corpo como forma expressiva dessas audiovisualidades” (GUTMANN, 2021, p. 54). Ao entender a dimensão corporificada das ambiências digitais enquanto “lugares de fluxos e trânsitos de corpos que se articulam e se autodifundem; lugares pelos quais nos colocamos enquanto sujeitos em relação a outros tantos corpos [...] através de videoclipes, stories, paródias, desafios etc.” (IBID., p. 79), Juliana Gutmann enfatiza a importância da performance enquanto agenciadora analítica “do estudo dos processos de interação, de visibilidades, das

disputas em torno das identidades que [...] que configuram nosso entorno tecnocomunicativo” (IBID., P. 82). Isso porque, segundo a autora, o corpo se constitui enquanto

forma material primeira das mediações culturais/comunicacionais; ele se refere ao nosso lugar material de constituição e organização da vida cotidiana. Daí porque reitero as palavras de Zumthor: é pelo corpo que habitamos tempos e espaços; configuramos expressão ou “figuras de identidades”, nos termos de Martín-Barbero, que se fazem, sempre, pelo jogo de relações e distinções. As performances podem ser pensadas como o mecanismo, como dinâmica, como gesto através do qual podemos ver essas relações. (Gutmann, 2021, p. 83)

Performances dizem de “comportamentos restaurados”, ações reiteradas por corpos em um tempo-espaço, encaradas enquanto processo, e são as “disrupções dessas reiterações que nos fazem ver, através da performance, mudanças” (GUTMANN, 2021, P. 84). Essas práticas não são simplesmente imitadas de forma estável, mas *incorporadas* enquanto memória cultural, o que significa que “se alteram, alternam, reconfiguram e recombina modos de agir” (IBID.). Gutmann associa essa ideia de reiteração às convenções mencionadas por Williams, as quais nos ajudam a observar as transformações nas estruturas de sentimento. A partir da obra de Diana Taylor, ela enfatiza o caráter da performance enquanto práxis e, principalmente, *episteme*, “ou seja, uma ‘lente metodológica’ acionada para produção de conhecimento, para tornar visíveis atores sociais, roteiros e relações de poder” (IBID.). Taylor diferencia entre tomar a performance como objeto de análise, fazer a afirmação *ontológica* de que algo *é [is]* uma performance, e encarar algo *enquanto [as]* performance, utilizá-la enquanto método analítico (TAYLOR, 2003, P. 3). É por isso que, para Gutmann,

A performance, como modo de acessar as culturas, não se reduz à observação de corpos e seus atos, mas compreende os processos de interação que esses corpos e suas incorporações acionam. Interações que acolhem reiterações – materiais, identitárias, culturais. [...] [As] singularidades da performance (pensadas enquanto fricções/rupturas), para o estudo do audiovisual, resultam de associações materiais variadas do corpo – gestualidade, tom de voz, movimentos, figurino e também cenário, iluminação, enquadramentos, montagem, som etc. – mas sempre quando postas em relação com seus contextos de interação. (Gutmann, 2021, p. 88)

E é esse aspecto relacional fundante da performance que interessa à problemática da mediação. [...] Em termos materiais, a performance, no audiovisual, não está localizada e restrita à atuação e caracterização de um corpo que aparece na tela, mas nessa forma posta em relação. Está nesse lugar que conecta aquele corpo no “aqui e agora” da conexão a outros corpos cravados na tela [...] e a outras audiovisualidades e expressões enredadas no processo de produção. circulação e consumo, que articulam memórias e identidades. É essa a dinâmica entendida como processo de incorporação. (Gutmann, 2021, p. 89)

Um dos modos apontados por Taylor para o estudo das performances é a análise de *enredos* [*scenarios*]¹⁴, “paradigmas de criação de sentido que estruturam ambientes sociais, comportamentos e

¹⁴ Opto por traduzir *scenario* como “enredo”, em divergência de sua tradução brasileira oficial (TAYLOR, 2013) enquanto “roteiro”, por alguns motivos. No inglês, o termo *scenario* é utilizado, nas artes da cena – e é daí que Taylor toma a ideia enquanto “um esboço ou sinopse [*outline*] do enredo de uma peça” (TAYLOR, 2003, P. 28) –, como um resumo do enredo, cenas, personagens de uma obra, a ser posteriormente desenvolvido em um roteiro ou improvisado em cena. A ideia de *roteiro* implica uma forma já fixa, consolidada, com

potenciais consequências^{lxxxix} (TAYLOR, 2003, p. 28) que envolvem elementos narrativos, espaciais, corporais e afetivos. Eles nos permitem observar formas de expressão cultural “que não reduzem gestos e práticas incorporadas à descrição narrativa”^{xc} (IBID., p. 16), de modo a não nos limitarmos à representação e à análise textual quando queremos atentar para o que não é do âmbito da linguagem e do discurso. Trabalhar na chave analítica dos enredos, segundo Gutmann, inclui:

a) a cena como lugar físico (o espaço material, por exemplo, com seus móveis, vestuário, som e a própria ação); b) as corporalidades dos atores sociais (a construção social dos corpos em seus contextos particulares); c) são estruturas que deixam sempre margem para a inversão, paródia e mudança, e por isso permitem ver ruptura; d) se valem de sistemas multifacetados, ou seja, uma gramática que não é única, mas articula diferentes estruturas discursivas e performáticas (a escrita, a oralidade, a mímica, o gesto etc.); e) implicam sempre um interlocutor, ou seja, o [enredo] força “o outro” a se situar em relação a ele, como parte do “ato de transferência” (sejam participantes, espectadores ou testemunhas); f) por fim, o [enredo] não é necessariamente mimético, funciona por meio de reativação e não imitação ou duplicação. (Gutmann, 2021, p. 87)

O enredo, como organização e prática em performance, se constitui na fricção entre repetição e ruptura: ele “reaparece regularmente – sempre em diferentes formatos, com atores diferentes e contextos modificados – para revelar as formas como as comunidades imaginam e ensaiam sentidos, conflitos e possíveis resoluções”^{xcii} (TAYLOR, 2020, p. 58). Deste modo, ele “não ‘significa’ numa primeira vez, seu arcabouço carrega o peso de repetições acumuladas, por isso torna visível imagens, estereótipos, fantasmas que ali já estavam e, obviamente, fazem desaparecer outras visões” (GUTMANN, 2021, p. 87). Ele recupera “situações passadas, às vezes tão profundamente internalizadas por uma sociedade que ninguém lembra sua origem”^{xciii} (TAYLOR, 2003, p. 32), muitas vezes de modo tão normalizado que nem se faz perceber, mas sempre com a possibilidade de transgressões: “o corpo [...] tem espaço de manobra, porque não é roteirizado”^{xciii} (TAYLOR, 2003, p. 54).

Simultaneamente estrutura e ação, os enredos enquadram e acionam os dramas sociais. A estrutura estabelece o campo de possibilidades; todos os elementos estão lá: encontro, conflito, resolução e desfecho, por exemplo. [...] Todos os enredos têm um significado localizado, embora muitos tentem parecer universalmente válidos. As ações e os comportamentos decorrentes da estrutura podem ser previsíveis, uma consequência aparentemente natural dos pressupostos, valores, objetivos, relações de poder, públicos presumidos e estruturas epistêmicas estabelecidas pela própria estrutura. Mas são, em última análise, flexíveis e abertos à mudança. Papéis considerados estáticos e inflexíveis por algumas pessoas podem ser atribuídos aos atores sociais. No entanto, a fricção irreconciliável entre atores e papéis permite graus de distanciamento crítico e agência cultural.^{xciv} (Taylor, 2003, p. 28)

marcações de cena, descrições, ações, personagens e falas específicas, e, principalmente, uma forma *narrativa*, que é completamente incompatível com o que Taylor propõe ao falar em *scenario*. A própria autora diz, explicitamente, que o *scenario* não é um roteiro (*script*, em inglês): “às vezes eles são escritos como roteiros [*scripts*], mas o *scenario* precede o roteiro e permite múltiplos finais possíveis” (IBID.). Na área de roteiro, esse *outline* do enredo é traduzido como “argumento”, mas descartei essa palavra devido às óbvias confusões de sentido que seu uso poderia gerar devido ao seu significado mais comum. Decidi, então, pelo termo “enredo”, ainda que não tenha exatamente o mesmo significado, por enfatizar um conjunto das sequências de ações tomadas por certas personagens em certas cenas que se passam em certos cenários.

A análise de enredos é importante aqui, associada aos referenciais anteriores, por oferecer um método analítico de apreender mudanças nas convenções no âmbito da performance de uma perspectiva não-discursiva. Ela permite, nas travas transas dessa cartografia, um modo de observar as paisagens afetivas sem submetê-las aos limites das análises de discursos e representações, focando, em vez disso, nas relações entre e práticas dos corpos que por elas são atravessados. Principalmente, a chave analítica da performance é uma forma de encarar as práticas corporais, atravessadas por afetos, contextos, relações, como “episteme e práxis, formas de saber e modos de armazenar e transmitir identidades e saberes culturais”^{xcv} (TAYLOR, 2003, p. 278). Especificamente, performances “minoritárias”, nos termos de José Esteban Muñoz¹⁵, permitem “testemunhar novas formações no presente e no futuro”^{xcvi} enquanto “postos avançados de um futuro transviado já realmente existente no presente”^{xcvii} (MUÑOZ, 2019, p. 56). Para Muñoz, essas performances falam “sobre transformação, sobre a transformação poderosa e carregada do mundo, sobre o mundo que nasce através da performance”^{xcviii} (IBID., p. IV). E esse é um ponto crucial que eu queria enfatizar: para além de seu poder intelectual enquanto também prática teórica (IBID., p. 33) e de sua capacidade de “conjurar a possibilidade de agência social em um mundo dedicado à negação das subjetividades minoritárias”^{xcix} (IBID., p. 145), elas “imaginam, promovem e até criam mundos”^c (IBID., p. 111) – “mundos de políticas e possibilidades transformadoras”^{ci} (IBID., p. 195). Essas performances de corpos marginalizados mobilizam afetos que não só afrontam e enfrentam o Mundo criado/difundido/sustentado na Euromodernidade, o qual tenta subjugar seus corpos e interditar suas existências, mas também apontam para possibilidades de *outros* mundos.



Este livro não é uma autoficção. [...] É um ensaio corporal. Uma ficção, é verdade. Em todo caso, e se for preciso levar as coisas ao extremo, uma ficção autopolítica ou uma autoteoria. [...] Não me interessam aqui meus sentimentos, enquanto meus, pertencentes a mim e a mais ninguém. Não me interessa o que de individual há neles, mas como são atravessados pelo que não é meu.^{cii} (Preciado, 2008, p. 15)

Eu falei algumas vezes aqui que há um corpo que escreve, mas que corpo é esse?

Falei que *eu* tava deprimida, que *eu* tava ansiosa, que *eu* tenho vontade de tacar fogo em tudo, que *eu* enfio coisas no cu. Que *eu* quero gritar e que isso aqui é um relato que se constrói nesse grito, nos percursos desse grito. Mas quem é essa *eu* que grita? E de que importa?

Não acho que importa muito.

¹⁵ Muñoz utiliza o termo “para indicar sujeitos-cidadãos que, devido a antagonismos sociais como raça, classe e sexo, são marginalizadas na esfera pública majoritária” (MUÑOZ, 2019, p. 56).

Ao longo desse trabalho eu falo pra caralho de mim. Explicitamente ou não. Algumas dessas coisas são fictícias. Outras não. Todas são verdadeiras, a seu modo. “Não sou de contar mentira, mas invento minhas verdades” (Linn da Quebrada – *Transudo*). Não faz muita diferença. Você, que lê, não tem como averiguar e separar que partes são “factualmente” “verídicas”; que partes foram “distorcidas” pela vontade ou pela memória; que partes aconteceram, mas não comigo, ou não do jeito que eu digo; que partes foram inteiramente “inventadas”. Tá tudo junto. E é tudo parte de um mesmo processo de fabulação e destruição. De forma semelhante ao que ocorre nos audiovisuais que aciono ao longo dos textos¹⁶.

Autoridade narrativa não requer estar na cena. Requer apenas que se seja capaz de reconstruir a cena de uma posição de não-presença de um modo crível, ou que a narração inacreditável seja convincente por seus próprios motivos. [...] O que ele relata pode ou não ser verdade, mas pouco importa, uma vez que entendemos que a história que ele procura diz algo sobre suas ambições e desejos autorais.^{ciii} (Butler, 2015a, p. 4)

Contar uma mentira pra dizer a verdade está bem alinhado com o que Carrie Lambert-Beatty chama de paraficção. [...] A paraficção “fica um pouco de fora ... tem um pé no campo do real.” Ela continua, “os personagens e histórias reais e/ou imaginários da paraficção cruzam com o mundo como ele é vivido.” Se fingir ser a malvadona Monsanto pode pertencer ao fictício, a malvadona Monsanto continua fazendo coisas terríveis no mundo real.^{civ} (Taylor, 2020, p. 233)

Falar de uma “eu” é um problema perpétuo pra mim. Nunca compreendi a ideia de ser uma sujeita estável, coesa, legível – nunca colou pra mim: desde que me lembro, me entendo em pedaços. Às vezes nem sei se existo. É como se tivesse um buraco sem fundo onde deveria haver uma “eu”, ao redor do qual orbitam todos esses cacos. E me seguro nas coisas à minha volta pra não cair. Então, a princípio, é assim que me relaciono com esses textos: como forma de saber que existo, ou melhor, de me fazer existir, de fabular nessas páginas uma eu que seja capaz de escrevê-las.

Comecei a fazer isso aqui depois de receber alta após um ano numa clínica psiquiátrica após duas tentativas de suicídio. Durante esse percurso, saí de um confinamento biopolítico para outro com a pandemia de covid-19, voltei a morar com minha mãe, fui expulsa da casa dela, parei de fumar, voltei a fumar, comecei a tomar progesterona e criei peito, perdi minha avó e minha cachorra, fui morar com C., terminamos, comecei um relacionamento com A., voltei a falar com L.R., pintei o cabelo de rosa, raspei as sobrancelhas, ganhei novas cicatrizes, fiz umas quatro tatuagens, voltei a me automutilar, parei de me automutilar, fiz amigas na gringa, publiquei dois livros de rpg, viajei, cuspi na cara de um macho que me assediou no show de Irmãs de Pau, cuspi na cara da minha própria mãe, quebrei coisas, queimei coisas, gritei, dancei, chorei, chorei muito. Fui várias eus. Várias delas aparecem nessas páginas, junto de outras –

¹⁶ Ver constelação *Sinfonia do Corpo*.

e outros – que já não mais existem, de outras que nunca puderam existir, de outras que poderiam ter existido.

Como falei antes, a própria formulação desse trabalho enquanto contextualização radical e cartografia exige me situar enquanto uma eu que o cria – o confronto entre pesquisadora e conjuntura citado por Grossberg, a partir das minhas experiências e meus engajamentos enquanto corpo situado no mundo. Afinal, como enfatiza o autor (GROSSBERG, 2010, p. 290), é preciso “ir além do reconhecimento de que as respostas são determinadas pelo ‘lugar’ da pesquisadora, para abraçar o desafio mais fundamental de que as questões são semelhantemente determinadas”, o que coloca uma demanda de “encontrar novos modos de formular questões”^{cv}.

E aí voltamos pra questão que nos move: a busca por possibilidades de vida trans. É uma questão que atravessa meu corpo e que formulo a partir de como meu corpo atravessa o mundo. Que eu sinto no corpo, que me move e que me engaja. Então esse é um trabalho que escrevo com o corpo. Não apenas porque de fato há um corpo que escreve, mas porque o coloco aqui como método. Como forma de perceber e expressar “os afetos que pedem passagem”, nos termos de Rolnik. As paisagens que cartografo são afetivas, e as acesso a partir do modo como meu corpo ressoa no encontro com outros corpos. O método de escrita, então, tenta dar conta desses processos. Ele é movido por afetos e tenta exprimir esses engajamentos, tenta evidenciar aquilo que não é discursivo, que não é ainda articulável em palavras, que não tem como ser analisado ou argumentado em termos puramente racionais ou interpretativos, aquilo que nem mesmo faz sentido, mas que é sentido – no corpo, pelo corpo, com o corpo. Em mim. No meu corpo, com meu corpo. Transfigurado em texto.

Pra poder viver, me faço uma wendi, muito parecida com essa que escreve esses parágrafos, a partir da construção, desconstrução, reconstrução de tantes outres eus que fui: *eu matei o Júnior*, como cantam Linn da Quebrada e Ventura Profana – às vezes de modo quase literal. Minha experiência trans se configura enquanto constante fazer, desfazer e refazer de corpos e eus – nos termos de Marquis Bey,

na medida em que gênero é ao menos um ponto substancial de legibilização enquanto sujeito, a transitividade [*transness*] enquanto modo de se subjetivar “errado” articula um auto-apagamento, já que o “eu” opera sobre uma coesão fundamental da qual um gênero intacto/integral é constitutivo. [...] A transitividade [*transness*] se recusa a ser conhecida previamente.^{cvi} (Bey, 2022, p. 83)

E minha presença em forma de texto expressa, mais do que relata ou documenta, partes desse processo de auto-apagamento autopoético. A *eu* que performo|fabulo nessas páginas se faz em+enquanto fluxo, agenciando multiplicidades de fragmentos que se espiralam pelo tempo espaço, e em+enquanto

relação: *eu* não importo enquanto experiência individual ou subjetiva, mas como elo em meio a redes. O relato de si como forma de evidenciar a relação entre pessoal e político, teoria e prática, é uma matriz fundamental em escritos feministas, como nos trabalhos de hooks, Lorde, Irigaray e Anzaldúa, por exemplo. Também é uma matriz que configura o pensamento transfeminista, de Sandy Stone e Susan Stryker a Viviane Vergueiro e Jota Mombaça, como modo de insurreição contra saberes hegemônicos que colocam os corpos trans em posição de objetos|abjetos. Como Preciado expõe, na citação que trouxe logo acima, os meus relatos aqui só interessam enquanto modo de articular relações e contextos. Minha vida, meu corpo, minha experiência, se tornam método e objeto de análise e prática política.

Pode-se dizer que o texto é autobiográfico, desde que entendamos por “auto”, aqui, não a individualidade de uma existência, a do autor, mas a singularidade do modo como atravessam seu corpo as forças de um determinado contexto histórico. (Rolnik, 2016, p. 22)

Não é uma história pessoal que se enrola sobre si; não se trata de olhar para o próprio umbigo, mas sim de tentar olhar para o processo histórico e social e a sua própria formação como uma janela para processos históricos e sociais.^{cvi} (Hartman + Saunders, 2008, p. 5)

Ê “eu”, entretanto, não é autobiográfico. Não peço que você “me” conheça. Em vez disso, ê “eu” chama atenção para o caráter localizado [*situatedness*] do saber que sempre emana de práticas incorporadas de corpos codificados histórica, social, genérica e racialmente. Ê “eu” localizada, em diálogo com outros “eu”s, serve como um meio de transmissão para as ações, ideias, disputas e possibilidades esboçadas nos vários capítulos. Ainda assim [...], ê “eu” *não não é* autobiográfico. Minha condição localizada [*situatedness*] [...] me apresenta, afeta como os outros interagem comigo, e enquadra o que eu posso ou não ver, posso ou não registrar, participar em, ou transmitir. [...] “Eu” encarno e represento todo tipo de forças sociais que ultrapassam minha capacidade de compreensão ou controle.^{cvi} (Taylor, 2020, p. 10)

E, como prática, a presença dessas *eus* aqui assume uma outra dimensão. Não é apenas que não me interessa narrar um *eu* supostamente verdadeiro, mas que a disputa com o Mundo criado pela Euromodernidade, com seus preceitos ontoepistemológicos, implica também um confronto com seu modo de *ser*, uma “interrupção de nossos *eus* [*ourselves*], uma política composta desses momentos quando interrompemos nossa coerência enquanto *eu* [*self*] e as lógicas normativas sobre as quais baseamos nossos valores políticos”^{cix} (BEY, 2022, p. 57). *Eu* apareço aqui, então, não para dar um relato coeso de mim, mas para justamente desfazer a ilusão de que sequer há *uma* *eu*, expressar as insuficiências e violências da ideia de sujeito euromoderna, e tentar abrir espaço para multiplicidades, inclusive do impensável e do impossível. É um esforço que se assemelha ao que tem sido chamado em críticas de língua inglesa – por exemplo, do trabalho de Preciado – de *autoteoria*:

Com uma praxis decolonial em mente, tal como a autoteoria é situada, ela também é relacional – ê “eu” autoteórico respira o mesmo ar que repertórios de saberes coletivos. Em contraste com um “auto” que pode parecer sugerir uma insularidade narcisista [...], o “auto” da autoteoria não só provoca a crítica, mas situa a subjetividade como inextricável da socialidade. [...] Da sua política de citação até sua mistura de autofiguração com crítica estrutural, os métodos formais e modos de saber da autoteoria se estendem em encontros com outros.^{cx} (Brostoff + Fournier, 2021, p. 494)

Se a autoteoria é *sobre* algo, é sobre a medida em que eu não é só eu, e não é só eu que fala e você que ouve, mas uma multiplicidade, é eu que se pensa enquanto o que não é para que outra coisa (chamemos de mudança) possa vir a ser.^{cxix} (Coopan, 2021, p. 584)

Não é no pensar que o *ser* dessu eu se encontra, mas na abertura, em ser transpassade e transformade pelo que não é eu. Dita como eu, direcionada a você, construída de pedaços, sempre transbordando seu recipiente, autoteoria é um vazamento de um estilo em que reside uma estética, uma analítica, uma ética e uma política. [...] Ela catalisa a voz, exige a escuta, reconstitui é eu através da autoexpressão, e nesse mesmo ato clama que o mundo mude.^{cxii} (Coopan, 2021, p. 585)

Não pretendo me inscrever nessa definição genérica – até porque isso não é nem um trabalho *teórico* –, mas acho que as citações explicam um pouco da proposta que tento formular aqui. A relacionalidade, é *eu* enquanto abertura e multiplicidade, a necessidade, com isso, de uma estética própria. O próprio texto se faz em+enquanto performance de imaginar radicalmente outras possibilidades de *ser*. É uma prática de fabulação ontológica: como ser outra coisa?, como ser sem os limites do ser que capturam nossas existências?, como não ser nem mais nem menos mas outras?, como “trair o que a sociedade quis fazer de mim” (PRECIADO, 2019, P. 20)?, “como desfazer o que me tornam”?, “como desmontar o imperativo de ser” (MOMBAÇA, 2021, P. 61)?, e se eu fosse uma monstra?, e se eu fizesse uma bomba em vez de uma dissertação?, e se a gente acabasse com esse Mundo?, como?, e se?, e então?, que tal?. Esses textos aqui se fazem, desfazem e refazem, então como performances que (se) operam (em) processos de articulação↻desarticulação↻rearticulação deles mesmos e de *mim* como prática, de modo a também operar a articulação↻desarticulação↻rearticulação do contexto.



Partindo dessas transas, o trabalho então se configura ao redor de três percursos construídos em fluxo a partir do meu relato. Percursos que aqui chamo de constelações, desenhos arbitrários no céu, mapas noturnos que nos guiam pelas paisagens cartografadas. Arbitrários, mas não aleatórios. Cada uma dessas constelações nasce das redes articuladas entre os audiovisuais analisados, e permite explorar questões específicas do contexto. Não são exemplos de um conjunto mais amplo, nem áreas de análise separadas, mas distintas expressões Xerupções que, em encruzilhada, se articulam para formar uma análise composicional e um percurso narrativo-argumentativo específico na busca por possibilidades de vida travesti e de vidas travestis como possibilidades.

É interessante perceber que, nessas constelações, observo certas questões que coincidem com os objetos de Kant na parte da Dialética Transcendental da sua *Crítica da Razão Pura*: a Alma, Deus e o Mundo – ainda que aqui estejam transmutados. Não foi uma escolha proposital, mas acredito que revele

uma questão que transpassa as paisagens cartografadas, de enfrentamento ao projeto Moderno por meio do ataque às suas bases ontoepistemológicas (SILVA, 2016, 2018, 2019 ETC.).

Enquanto fluxos, as performances audiovisuais que observo nessa contextualização radical não compõem um *corpus* específico. Elas são acionadas a partir das minhas experiências e engajamentos, na relação com os percursos pelas paisagens afetivas cartografadas e com os limites dos prazos e do meu próprio corpo – meu coração vagabundo quer guardar o mundo em mim (Caetano Veloso – *Coração Vagabundo*), mas tenho apenas duas mãos e o sentimento do mundo (Carlos Drummond de Andrade – *Sentimento do mundo*). Desse modo, algumas artistas travestis de que sou fã, ou que são extremamente relevantes para a música nacional contemporânea, ficaram de fora da análise – é o caso, por exemplo, de nomes como Liniker, As Baías, Majur, A Travestis, Urias, Danna Lisboa e Isis Broken. As análises não se concentraram nas obras de Alice Guél, Bixarte, Irmãs de Pau, Jup do Bairro, Linn da Quebrada, MC Xuxú e Ventura Profana por conta de alguma métrica específica, nem mesmo apenas por meu engajamento como fã – já que também sou fã de muitas das cantoras que citei antes –, mas por como elas se relacionam com os fluxos pelos quais fui articulando as paisagens afetivas que me interessavam analisar.



(Irmãs de Pau, chegou Irmãs de Pau. Elas têm pau e wendi também tem pau)



(Faces de sapatão, travesti, não-binária e viado, faces que estão encabeçando a revolução [Bixarte – Faces])

Os mapas aqui esboçados vão espiralando de modo fractal entre as constelações, como um OVNI psicodélico rodando pelo céu, em busca de *outros possíveis possíveis* (ESCOBAR, 2020). Eles acompanham parte do trajeto de minhas errâncias desde que acordei numa cama de hospital metransmorfoseada numa traveka monstruosa e me pus a vagar pelas ruínas de um Mundo destruído à procura de alguma possibilidade de vida. Deste modo, eles não levam de um ponto a outro, mas espero que consigam indicar alguns caminhos: do corpo à vida, da vida ao nós e dos nós às redes de nós em comunhão, e das redes aos mundos que juntas podemos destruir e, das ruínas, construir.

Na constelação *Evangelho do Fim*, exploro a paisagem que chamo de *trava de guerra* como mobilizadora de uma *fúria travesti*. A partir da articulação entre a ideia de monstruosidade trans e do pensamento de autories negres e feministas, procuro por formas de lidar com o peso da fúria. Como emoção individual em resposta a uma interdição do próprio ser, ela muitas vezes se manifesta de modos autodestrutivos – meu próprio corpo carrega as consequências disso. Mobilizada coletivamente enquanto afeto, enquanto modo de engajamento, entretanto, ela tem um papel fundamental como catalisadora do fim do Mundo. Examino, então, como performances de fúria travesti operam práticas de *redistribuição da violência* (MOMBAÇA, 2021), fabulando outros modos de pensar a própria ideia de violência. A partir de uma dessas práticas furiosas, o *grito*, teço uma relação com uma forma *punk* de utopia apocalíptica: a rejeição desse mundo movida pela certeza de que outra coisa *tem que ser* possível, e *tem que ser agora*. Anuncio, então, a Boa-Nova do fim do Mundo como potência de quebra e transmutação, como possibilidade de vida – “mata o Mundo pra não morrer”, canta Ventura Profana (*Um novo nome*) – e,

principalmente, como demanda necessária e urgente: “a única demanda política razoável” (MOMBAÇA, 2021, p. 82).

A constelação *Oração* vem de nós e desata em direção a Deise. Ela diz respeito a uma paisagem que chamo de *profana travesti*. Procuo por algo no que acreditar e exploro o modo como alianças afetivas constituem outras possibilidades de coletividade entre vidas em comunhão a partir de uma espiritualidade travesti. Esta é mobilizada por performances que fazem da cruz encruzilhada (Ventura Profana – *Eu não vou morrer*): articulam um enfrentamento à violência do cristianismo enquanto dispositivo colonial à construção de uma experiência de religiosidade atravessada tanto por elementos de religiões afro-brasileiras quanto por um processo tático+afetivo de desidentificação (MUÑOZ, 1999) com o próprio cristianismo. Percebo, marcadamente, a presença de uma ruptura com uma perspectiva linear de tempo em prol de uma temporalidade utópica, atraveçada no tempo-espaço, a partir das ideias de restituição, de ancestralidade e do que proponho chamar de *transcstralidades*. Aproveito para não deixar dúvidas: *Jesus é travesti*. Todos esses processos encamam num corpo coletivamente fabulado chamado Deise, e esboço uma teonomia a partir dos Evangelhos ministrados por suas profetrans. Essa constelação aponta para possibilidades reparativas de cura travesti a partir da fé entendida enquanto uma forma de esperança nos termos de Paulo Freire: algo que mobiliza a luta, uma esperança que não espera, mas age.

Sinfonia do Corpo é uma constelação que se faz na falha: eu não consegui escrevê-la como as outras. Nela, abordo a própria ideia de *vida*, enquanto fluxo e relação, a partir de uma paisagem afetiva que pretendia chamar de *transfonia de corpos*. Vidas dizem do corpo e das relações que o transpassam por relações no tempo-espaço, do material para além do físico. Elas também estão presentes em corpos não-humanos e não-biológicos: há vida em animais, nas florestas, nos rios, no ar, numa montanha, em ancestrais que permanecem em presença etc.. Falar em vida é uma proposta de outro modo de articulação coletiva de luta contra o Mundo criado+difundido+sustentado pela Euromodernidade. Quando se afirma que *vidas negras importam*, ou *vidas trans importam*, fica implícita a pergunta: o que faz com que elas não importem, em primeiro lugar? Exploro, a partir do trabalho de um monte de gente, o modo como o sistema colonial opera interdições *ontológicas* sobre certas vidas, impedindo-as de sequer *ser*. Essas interdições cortam as conexões, o fluxo, a relacionalidade, que constituem a própria noção de vida, criando o seu oposto não como a morte física ou biológica, mas como o desencanto (SIMAS + RUFINO, 2020), o cativoiro (GUEDES, 2021), a captura, o cárcere, o isolamento, a solidão. E sinto de forma aguda a solidão que atravessa meu corpo nesse momento. Por isso falhei. Teci, então, essa constelação em forma

de montagem, uma colagem formada por minhas anotações, pelos fluxos audiovisuais e pelos pensamentos de diversas pessoas. Minha esperança é de que, com a sua ajuda, possamos fabular em conjunto essa constelação – performo assim, no texto, não só a minha própria solidão, mas a urgência de encontrarmos formas de agir em coletividade, porque sozinhos é muito difícil. Me segurando no *Corpo Sem Juízo* de Jup do Bairro, tento falar de todas essas coisas, e também de algumas outras, como esperança e fugitividade. A transa entre Espinosa, Judith Butler, Gilles Deleuze e Jup do Bairro traz as questões: o que pode um corpo?, em que condições um corpo sequer pode alguma coisa?, o que pode um *corpo sem juízo*? As pistas que essa constelação aponta aparecem justamente na ideia de *corpo sem juízo* formulada por Jup: é tanto um corpo desajuizado, louco, quanto um corpo sem julgamentos sobre si, um corpo sem o Juízo Euromoderno. Um corpo, portanto, aberto, livre pra ser *vida infinita*¹⁷, pra virar sinfonia, pra enfim poder, de fato, *poder*. Um corpo coletivo, relacional, em fluxo. Um corpo que vive.

Os nomes das constelações, bem como dos dois outros textos que compõem esse trabalho (além do seu próprio título), são referências a canções das artistas com quem as traço. Todas, de algum modo, dizem respeito a alguma forma de expressão: *carta* de advertência, *evangelho* do fim, *oração*, *sinfonia* do corpo, um *beijo*; e um *lembrete* pra mim e um *convite* pra você: *continue a travecar*. É também por isso que digo que isso aqui não é bem uma dissertação: é mais uma carta, um evangelho, uma oração, uma sinfonia, um beijo, um lembrete, um convite. Tentativas de expressar e dar conta do meu grito.

Os caminhos se espiralam em infinitos fractais. Nas travas xtransas entre eles, consigo discernir alguns que posso (e consigo) trilhar. Mapeio esses caminhos a partir de algumas proposições que me parecem especialmente férteis pra construção de uma (po)ética+política travesti comprometida com a *transgressão*, a *transformação*, a *transmutação* e que não se satisfaz com menos do que a total destruição desse Mundo. Aqui, agora, nessa encruzilhada que finda e funda o tempo, olho pras paisagens, levanto a cabeça e *continuo a travecar*.

¹⁷ “Se o contrário da vida não é a morte, e sim o cativo e a escravidão, a vida infinita escorre para fora, além e aquém do destino que nos foi designada pelo futuro branco cis+heteropatriarcal” (GUEDES, 2021, p. 134).



**EVANGELHO
DO
FIM**

EVANGELHO DO FIM: onde me metamorfoseio em uma traveka monstruosa e me encontro na **quebra**; falo sobre a **trava de guerra** e a **máquina de guerra**, sobre **solidão**, **suicídio**, **monstruosidade**, **fúria** travesti, redistribuição da **violência**, **punk**, **utopia** e o **fim do mundo** como o conhecemos enquanto possibilidade de **vida**.

Nosotros somos sombras de tierna furia. [...] Si nos niegan los derechos nuestros, entonces nuestra tierna furia entrará en las mansiones altaneras, no habrá muro que no salten, puerta que no abran, ventana que no rompan, pared que no derrumben, nuestra sombra llevará dolor a los que claman guerra y muerte para nuestra raza, habrá más llanto y sangre para que la paz se sienta a nuestra mesa con bondad.

(Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional – *Sombras de tierna furia*)^{cxiii}

Viva Zapata!

Viva Sandino!

Viva Zumbi!

Antônio Conselheiro,

Todos os Panteras Negras,

Lampião, sua imagem e semelhança

Eu tenho certeza, eles também cantaram um dia

(Nação Zumbi – *Monólogo Ao Pé Do Ouvido*)

we transmute our genders, we are what we want to be, transvestites, dykes, super-fems, butches, whores, transgenders, we wear veils and speak Wolof; we are network: furious pack.

(The WhoreDykeBlackTransFeminist Network – *Manifesto for the Trans-Feminist Insurrection*)^{cxiv}

Quando certa madrugada wendi yu acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em uma cama de hospital metamorfoseada numa traveka monstruosa.

Eu nasço traveka monstruosa quando falho em morrer. Ou melhor: eu, uma traveka monstruosa, nasço quando deixo de tentar morrer e passo a querer matar. Minha transfiguração começa quando, ali, no escuro, cheia de eletrodos no peito e com um tubo enfiado no nariz, me encontro e entendo que ainda estou *viva, em pleno mar morto* (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Eu não vou morrer*), e atendo ao chamado de Jota Mombaça (2021, p. 14) para “viver apesar de tudo [,] na radicalidade do impossível”. Entendo que querer *morrer* é diferente de *não querer viver nesse mundo*, já que “O MUNDO É MEU TRAUMA” (IBID., p. 31). Entendo que, se morri e não deu certo, preciso mudar de abordagem.

Ao encontrar-me traveka~monstruosa, nasço: numa maca, no escuro, como criatura repugnante renegada por seu criador. Como vampira, filha das trevas e das travas, erro pela noite, tomada por uma mistura vaga, vagabunda, e muitas vezes vagarosa de hedonismo e melancolia, esboçando mapas noturnos

e insones (MARTÍN-BARBERO, 2006). Como uma gosma amorfa de filme B, devoro tudo que encontro pelo caminho que pareça capaz de me oferecer sustento, mínimo que seja. Como médica e monstra de mim mesma (BAIRRO, 2022A), começo assim meu processo de cura. Traço rotas de fuga. Escapo dos guardas e aldeões, armados com suas tochas e ancinhos. Percorro as fissuras e fronteiras, exploro os esgotos e interstícios, edifícios e orifícios, desesperadamente em busca de possibilidades de vida.

Vejo um mundo em ruínas, destroçado por uma guerra cosmocida. Uma guerra que inaugura esse Mundo, e que é travada há séculos contra tudo que não é (desse) Mundo. Uma guerra dos mundos em que os alienígenas não são hominhos verdes cabeçudos, mas aquelas vidas que não pertencem ao Mundo, aquelas para quem ele não foi feito, que não se encaixam em suas normas, que o rejeitam mesmo diante da ameaça de aniquilação. Vidas como a minha.

Um mundo onde, ainda assim, essas vidas rebeldes teimam em persistir e cantar. À revelia do mundo, apesar de tudo, na radicalidade do impossível (MOMBAÇA, 2021, p. 14).

Queima em mim uma fúria inesgotável. Tudo desse Mundo a alimenta. Ando por ele e me sinto tão frustrada revoltada insatisfeita chocada machucada pequena impotente sedenta desesperada e tudo isso é combustível pra fúria. Sinto muita, muita raiva de toda essa merda. Sem saber para onde ir, ela queima por dentro e me consome. Grito choro me machuco, mas não é o bastante. O problema é que *eu não quero viver nesse mundo*, e não faço ideia de como lidar com isso sozinha.

Mas percebo que *não* estou só. Em meio à guerra, minha fúria encontra ressonância. Ela ecoa pela noite, nos gritos e sussurros de monstras travas e pretas e bixas e trabalhadoras e sapas e pobres e putas e virgens e indígenas e mães e mortas e adictas e bandidas e guerrilheiras e feiticeiras, ecoa pela noite nas vozes das

loucas, as loucas pra viver, loucas pra falar, loucas pra serem salvas, que querem tudo ao mesmo tempo, aquelas que nunca bocejam ou falam clichês, mas queimam, queimam, queimam como fogos de artifício explodindo fabulosos feito aranhas amarelas entre as estrelas e lá no meio você vê uma luz azul pipocar e todo mundo fica “aaaaah!”.^{cxv} (Jack Kerouac – *On the road*)

E entre os fogos de artifício vejo uma constelação que se forma. Ela aponta para aquelas vidas monstruosas que conseguem empunhar o fogo de suas fúrias como arma nessa guerra, e me indica caminhos para explorar. As luzes têm vozes de travestis:

desembainha a espada
calcula para vencer
feitiço e intercessão
mata o mundo pra não morrer
(Ventura Profana & Podenserdesligado – *Um novo nome*)

Vim trazer fogo à terra, e como gostaria que já estivesse aceso!
(Jesus, em *Lucas 12:49*)

e entendo que esse Mundo precisa queimar. Pra que todos os outros possam enfim viver.

Olho pro céu e começo a seguir o caminho que a constelação me aponta.



Se alguém na vida me compreendia, esse alguém era o fogo.
(Jarid Arraes – *Novo elemento*)

we going to be burnin' and a-lootin' tonight
to survive, yeah
burnin' and a-lootin' tonight
save your baby lives
burnin' all pollution tonight
burnin' all illusion tonight
(The Wailers – *Burnin' and Lootin'*)^{cxvi}

do you remember
when you were young
and you wanted to set the world on fire?
(Against Me! – *I was a teenage anarchist*)^{cxvii}

Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.
Ao menino de 1918 chamavam anarquista.
Porém meu ódio é o melhor de mim.
Com ele me salvo
e dou a poucos uma esperança mínima.
(Carlos Drummond de Andrade – *A flor e a náusea*)

wendi é o nome que fabulo para mim nesse trajeto. Um *nome de guerra*, por assim dizer, com toda a abertura de sentidos do termo, tanto bélico quanto travesti. Porque, no mundo como o conhecemos (SILVA, 2014, 2019), como nos foi dado conhecer (MOMBAÇA, 2021), o Mundo de Um Mundo Só¹⁸ (LAW, 2011; ESCOBAR, 2020), o Mundo com M maiúsculo criado na Euromodernidade, se fazer travesti, forjar para si *um novo nome*, é já “afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo e feita contra nós” (MOMBAÇA, 2021, p. 74). É desembainhar a espada e calcular para vencer. É se preparar pra matar o mundo pra não morrer.

Ao longo do caminho, percorrendo os campos de batalha dessa guerra que habito, começo a perceber confluências na paisagem. Esboço linhas no meu mapa e percebo como se cruzam em certos pontos. Com as luzes que vejo no céu noturno, elas me levam a uma encruzilhada que, ao se espiralar,

¹⁸ No original, “*One World World*”. Traduzo assim porque, como no samba de uma nota só de Jobim, outras coisas podem entrar, mas a base é uma só.

funciona como um bom ponto de observação do cenário, e é nela que me detenho para prestar mais atenção no panorama e construir um contexto.

Na transa das obras de várias das artistas que estudo – como Linn da Quebrada, Ventura Profana, Bixarte, Jup do Bairro e Irmãs de Pau –, percebo a formação de uma paisagem que elabora modos de travar a guerra contra o Mundo a partir de práticas travestis. Articulo essa paisagem afetiva com o nome de *trava de guerra*, por várias razões. A mais óbvia é por ser justamente um nome de *guerra* que estou dando a um agenciamento de táticas po+éticas travestis em meio a uma *guerra* pelo fim do Mundo. Também é uma referência explícita à obra de Ventura Profana:

divisa de fogo
trava de guerra
ela vem na terra
ela vem pra guerrear
(Ventura Profana & Podersedesligado – *Python*)

Mas, para além disso, há mais dois motivos um pouco mais relevantes e não tão óbvios, que dizem respeito a elementos que inicialmente chamaram a minha atenção para essa paisagem. Primeiro, é que a trava de guerra tem como horizonte po+ético funcionar, de fato, como uma *trava* de guerra: “com cantigas proféticas, de vitória e encantaria *freamos* o plano necropolítico e alvejante de condenação do devorador” (PROFANA, 2021A). Ou seja, travar no sentido de frear, *bugar*, dar pau na “guerra [dos] de cima, com a morte e a destruição, o roubo e a humilhação, a exploração e o silêncio impostos aos vencidos, [que] já vínhamos sofrendo há séculos”^{cxviii} (GALEANO, 2014), em que o “inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, P. 65). Travar (em tantos sentidos) para vencer essa guerra que vivemos “[h]á mais de 500 anos [...], esse plano de extermínio contra tudo o que é preto, trava, índio, dissidente. Contra tudo o que não é branco, que não é heteronormativo, que não é macho” (PROFANA, 2021B); essa “guerra mundial, a mais brutal, a mais completa, a mais universal, a mais eficaz”^{cxix} (EZLN, 1996). Trata-se, portanto, de “puxar o freio de emergência” – ou, melhor dizendo, a *trava* de emergência – da “locomotiva da História” (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, P. 93), que segue eternamente num circuito linear e fechado nos trilhos desse Mundo, e chama isso de *progresso* – para manter a alegoria ferroviária: como em *Snowpiercer* (2013, DIR. BONG JOON-HO), chegar na frente do trem não muda nada, é preciso tentar explodi-lo e sair dele. Tá na hora de *travar* esse circuito interminável e fazer *emergir* algo outro dos destroços: *trava* de *emergência*.

E isso me leva ao meu segundo ponto. Se a *trava* da trava de guerra é polissêmica, sua *guerra* também o é. Ela não necessariamente diz respeito à *guerra em si*, ao menos não nos termos do Mundo

como o conhecemos. A trava quando está em paz não quer guerra com ninguém (Charlie Brown Jr. – *Só os loucos sabem*), afinal. Ainda que, ok, ela faça referência ao fato de que

Já estamos em guerra durante muitos anos, perdemos grande parte do nosso exército para estar em lugares como esses. (Bairro, 2020a)

Nós temos ganhado território, nós temos estabelecido uma guerra. (Quebrada, 2018a)

Hoje em dia reconhecem como nome social o nome que as travestis querem para si, mas antigamente tinha o conceito de “nome de guerra”. Nosso nome de guerra é Irmãs de Pau, porque entendemos que vivemos em uma guerra. (Vita, em Pau, 2022a)

Acho que é muito sobre um posicionamento estratégico no meio de uma guerra, que esses dias eu estava até pensando que é uma guerra profana — ela não é santa. (Profana, 2021b)

, essa guerra que a gente trava (em tantos sentidos) não se limita àquela de que compulsoriamente nos fazem participar. Em primeiro lugar porque, por exemplo, como dizem os Zapatistas, a guerra “de cima contra os de baixo” é fundamentalmente diferente da guerra “dos de baixo contra os de cima, contra o seu mundo [...] essa guerra de resistência que se trava todos os dias nas ruas de qualquer canto dos cinco continentes, em seus campos e em suas montanhas”^{cxx} (GALEANO, 2014). Ou, como lembram Farias+Gomes, é necessário “instabilizar noções hegemônicas de guerra como um momento singular da história, como um acontecimento-limite (o próprio conflito bélico), e, sobretudo, como conflito que se daria em apenas um domínio da vida social” (FARIAS + GOMES, 2021, p. 279), já que “a história do Brasil é a história de uma guerra contínua para ocupar territórios e dominar povos originários [e, acrescento, os corpos-territórios dissidentes da norma de modo geral], mas também de resistências e lutas por transformação” (IBID., p. 280). Mas a trava de guerra é ainda mais abrangente em seus sentidos: nomeio essa paisagem assim também porque ela se relaciona à formulação que Gilles Deleuze e Félix Guattari fazem das *máquinas de guerra*.

As máquinas de guerra traçam linhas de fuga¹⁹, agenciam mutações, borram as fronteiras, propiciam devires²⁰ e a emergência do novo. Elas representam uma posição de exterioridade e

¹⁹ D+G associam a ideia de “linhas de fuga” à ruptura, ao que foge das atuais organizações do real em direção a uma exterioridade. Existem as linhas de segmentaridade, de estratificação, que organizam as formas da realidade, e as linhas de fuga, que promovem um movimento de desarticulação em direção às multiplicidades.

²⁰ Segundo Grossberg (2013, p. 6), o *devir* é o termo fundamental na ontologia de D+G. Os devires se relacionam às linhas de fuga: são um movimento de tomar-se que não chega a se tornar, não passa de um ponto a outro, não tem começo ou fim, nem procura *ser* alguma coisa. Devires não funcionam por evolução, correspondência, imitação ou identificação, mas por simbiose, contágio, rizoma e aliança afetiva. Eles dizem de ontologias relacionais, em que a própria realidade se constitui em relações contingentes de multiplicidades, que implicam devires em todos os termos de tais relações.

antagonismo em relação ao que Deleuze e Guattari chamam de *forma-Estado* – a qual, apesar do nome, vai muito além dos Estados modernos, diz respeito a toda uma forma de coexistência e organização de multiplicidades que a gente pode relacionar aos fundamentos do que eu tenho chamado aqui de Mundo (com M maiúsculo), o mundo como o conhecemos, o Mundo de um Mundo Só da Euromodernidade. Tanto o Estado quanto as máquinas de guerra implicam modos próprios de ser, de saber, de viver – implicam mundos, mas a gente fala sobre isso mais adiante.

A guerra (enquanto tentativa de “aniquilamento ou a capitulação de forças inimigas”) não é, necessariamente, o *objetivo* da máquina de guerra. Pelo contrário, enquanto forma inicialmente relacionada por D+G aos povos nômades do “Oriente”, habitantes do deserto ou da estepe, ela é voltada justamente à “ocupação desse espaço, [ao] deslocamento nesse espaço, e [à] composição correspondente dos homens [*sic*]; [...] [a] fazer crescer o deserto, a estepe, não [a] despovoá-los” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 109). Seu compromisso maior é com a *criação*. A guerra é uma consequência, um objetivo secundário, que surge das suas interações com o Estado – seja por conflito, seja por apropriação. Por um lado, a fixidez deste se opõe aos objetivos dela de fluxo e conexão, o que o torna seu inimigo, a quem ela precisa destruir para se expandir. Por outro, o Estado não tem em si, originalmente, uma máquina de guerra própria – ele atua habitualmente por outros meios, como a polícia e o sistema penal –, o que faz com que “um dos problemas fundamentais do Estado [seja] o de apropriar-se dessa máquina de guerra que lhe é estrangeira, fazer dela uma peça de seu aparelho” (ID., 2012C., P. 122). Só que, a partir dessa apropriação, a máquina de guerra “muda evidentemente de natureza e de função, visto que é dirigida então contra os nômades e todos os destruidores de Estado, ou então exprime relações entre Estados” (ID., 2012E, P. 110). Desse modo, quando a máquina de guerra é capturada pelo Estado e colocada, aí sim, a serviço da guerra em si, esta surge “como a queda ou a seqüela da mutação, o único objeto que resta à máquina de guerra quando ela perdeu sua potência de mudar” (ID., 2012C, P. 123).

Isso não quer dizer que as máquinas de guerra sejam inerentemente boazinhas, transgressoras, ou coisa parecida. Elas “não têm uma vocação revolucionária irresistível, mas, ao contrário, mudam singularmente de sentido segundo as interações [...] e as condições concretas de seu exercício ou de seu estabelecimento” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 65). Uma máquina de guerra pode, por exemplo, se transformar em fascismo, quando se cristaliza em forma de Estado e toda a sua potência de mutação se volta à destruição. Suas operações podem ser autodestrutivas, algo de que vamos falar logo mais. Para D+G, a globalidade (SILVA, 2015) neoliberal também atua como uma máquina de guerra, como um

“novo nomadismo”, que não obedece às lógicas de organização do Estado e, pelo contrário, muitas vezes atua de forma a desestabilizá-las. Ainda assim, ao mesmo tempo, o potencial de transformação não se desfaz por completo, e “as próprias condições da máquina de guerra de Estado ou de Mundo [...] não param de recriar possibilidades de revides inesperados, de iniciativas imprevistas que determinam máquinas mutantes, minoritárias, populares, revolucionárias” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 116).

A máquina de guerra representa o “fora” do Estado, uma forma difusa de exterioridade que é irreduzível a ele, que não tem as mesmas origens e não opera segundo os mesmos princípios, pois é “exterior a sua soberania, anterior a seu direito” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 13). D+G dão como exemplo as “grandes máquinas mundiais”, organismos inter-, extra- ou transnacionais que ultrapassam a interioridade e as fronteiras do Estado, mas “também mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado” (IBID., P. 24). Desse modo, e já que a forma-Estado, desde seu surgimento se constitui a partir de uma tentativa de “vencer uma vagabundagem de bando, e um nomadismo de corpo” (IBID., P. 36), figuras como “o Guerreiro”, “o Nômade”, “o Bárbaro” – e, eu poderia acrescentar, a Bruxa, a Bixa, a Puta, a Sapatona, o Delinquent, a Mulata, o Neguinho, o Retardado, a Louca, a CID 10 f33/f41/f60/f64/f84/f90, o *Monstro* etc. etc. etc. –, todos esses bandos (d)e corpos marginais, externos à forma-Estado e contrários a ela, são tratados por esta enquanto anomalias: “do ponto de vista do Estado, a originalidade do homem [*sic*] de guerra, sua excentricidade, aparece necessariamente sob uma forma negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado” (IBID., P. 15) – vou adicionar a *monstruosidade* a essa lista, pra gente lembrar de falar dela logo mais.

É por conta disso que D+G associam a máquina de guerra às “minorias”, aos grupos marginais e oprimidos, os de “fora” do Estado, a quem “a forma-Estado não convém, nem a axiomática do capital, nem a cultura correspondente” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 189). Interessante notar que os próprios autores relacionam a máquina de guerra às práticas de “transvestismo” nas sociedades “primitivas” e às infinitas possibilidades existentes em potência no campo do gênero e da sexualidade, “uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontroláveis” (ID., 2012D, P. 75), mas acredito que essa transa pode render ainda mais. Principalmente porque, assim como a travestilidade da trava de guerra, as “minorias” às quais D+G se referem não dizem respeito a identidades ou categorias: essa seria a lógica da forma-Estado/do Mundo, que a máquina|trava de guerra procura destruir. Por exemplo, a forma-Estado (que não diz respeito só ao Estado, volto a insistir), tenta insistentemente capturar as

dissidências de gênero e conter a ameaça que representam enquanto máquinas de guerra, inclusive por meio de estratégias que podem até parecer benéficas, como a ideia de “diversidade” e “inclusão” de certas “identidades” em moldes liberais. Mas esse processo não é linear, envolve uma variedade de atravesamentos, fugas, disputas, cooptações, violências, conquistas.

Se a máquina de guerra diz de uma exterioridade, o Estado, por sua vez, “constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 16). Esse modelo de pensamento é visível, por exemplo, no que os autores chamam de “ciência régia” Moderna, do Homem e da Razão, de Kant e Descartes e Hegel, que sustenta seu poder ao “subtrair todas as operações das condições da intuição para convertê-las em verdadeiros conceitos intrínsecos ou ‘categorias’” (IBID., P. 44). Ele opera na lógica do Sujeito pensante, que aspira à universalidade e à totalidade, subordinando a matéria às suas leis. É o modo do Mundo, que se faz passar como inerentemente nosso, e como única possibilidade.

O modo de “pensamento vagabundo”, nômade, relativo à máquina de guerra, por sua vez, se configura como “uma tribo no deserto, em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 52). D+G usam a força hidráulica como exemplo: enquanto o Estado precisa subordiná-la “a condutos, canos, diques que impeçam a turbulência, que imponham ao movimento ir de um ponto a outro” (IBID., P. 29), o modo nômade se expande pela turbulência dos fluxos, sua correnteza incapturável. Para usar as palavras de Aílton Krenak (2022, p. 66), “as sinuosidades do corpo dos rios é insuportável para a mente reta, concreta e ereta de quem planeja o urbano”.

Uma inspiração central para a formulação de D+G sobre o pensamento nômade que acho importante pro argumento que faço aqui é o trabalho de Edmund Husserl sobre uma *protogeometria*. Essa protogeometria diz respeito a certas “essências materiais e vagas, isto é, vagabundas, anexatas e, no entanto, rigorosas” – “*an-exatas*” por serem inexatas “por essência, não por acaso” –, as quais são distintas tanto “das coisas formadas” quanto “das essências fixas, métricas e formais”, por implicarem “uma corporeidade (materialidade) que não se confunde nem com a essencialidade formal inteligível, nem com a coisidade sensível, formada e percebida” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 95). Essas “essências vagas” formam “conjuntos vagos”, os quais são inseparáveis das deformações/transformações, dos fluxos num espaço-tempo também em fluxo, e de qualidades expressas enquanto afetos. Por exemplo, a ideia de “*redondo*”. O *círculo* é um conceito fixo e ideal, calcado na “ciência régia” da Geometria; as *coisas arredondadas* (“um

vaso, uma roda, o sol” [IBID., P. 35], um CD, um prato etc.) em si são materialidades sensíveis, já formadas e apreensíveis pelos nossos sentidos. O *redondo* é diferente de ambos; ele é intermediário tanto entre o conceito ideal do círculo e a materialidade perceptível das coisas arredondadas, quanto entre as coisas arredondadas tomadas em conjunto. Ele se configura “primeiro entre as coisas e entre os pensamentos, para instaurar uma relação totalmente nova entre [eles], uma vaga identidade entre ambos” (IBID., P. 96), ele só existe por meio das relações contingentes entre o círculo e as coisas arredondadas, e entre certas coisas arredondadas com outras coisas arredondadas, e é expresso por certas regularidades vagas que se fazem entre eles: traços materiais de expressão, as quais não são possíveis de definir em leis e conceitos – o que, das coisas redondas, as leis e conceitos descrevem já diz respeito aos círculos, não às deformações que os transformam em redondo. É por isso que, em resumo, “o Estado não para de produzir e reproduzir círculos ideais, mas é preciso uma máquina de guerra para fazer um redondo” (IBID., P. 36).

E eu me dei ao trabalho de tentar explicar toda essa viagem por um motivo. Em resumo, a ideia de “redondo” não é a mesma coisa nem que as “coisas arredondadas” em si (como um rolo de fita crepe, um disco de vinil, uma tampa de garrafa) com as quais nos deparamos no mundo, nem que a forma ideal do “círculo” definida pelas leis da geometria. De modo semelhante, a *travestilidade* da trava de guerra não é a mesma coisa que as vidas travestis *em si* (não é elas, e também não diz respeito a todas elas, nem se circunscreve apenas nelas) nem à travesti enquanto *categoria identitária* (por exemplo, em definições como “pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero” [MPF-PFDC, 2017], ou qualquer outra, por mais aberta que seja). A travestilidade não se organiza por lei ou categoria fixas, mas pelas “consistênci[s] de um conjunto fluido”, as regularidades que conformam um modo de distribuição “num espaço sem fronteiras, não cercado”, um espaço “marcado apenas por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajeto” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 55). O Estado tenta capturar identidades marginalizadas enquanto categorias identitárias bem definidas, mas a travestilidade diz da vagabundagem da trava de guerra e, portanto, foge da captura. Mais do que isso, é importante notar que sua oposição ao Estado não significa que ela seja algo como uma *resposta* a ele, uma versão negativa ou inversa, pois

uma tal forma de exterioridade para o pensamento não é em absoluto simétrica à forma de interioridade [...], não é de modo algum uma *outra imagem* que se oporia à imagem inspirada no aparelho de Estado. Ao contrário, é a *força que destrói* a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc.). (Deleuze + Guattari, 2012e, p. 49, ênfase deles e minha)

Ou seja, a travestilidade da trava de guerra não é uma identidade travesti, ou uma definição categórica de travesti, ou um jeito específico de ser ou fazer travesti. E também não é o mero oposto da cisgeneridade. É um modo de articulação dessas vidas travestis na ressonância e reverberação de afetos enquanto modos de engajamento políticos, que só existe nessas relações vagas, contingentes e materiais que as unem sob a ideia de que há nelas algo de *travesti* em comum. A travestilidade é uma identidade apenas enquanto vaga “essência vagabunda”, conjuntural e em fluxo constante, que agencia essas vidas através da mobilização de afetos. A forma-Estado tenta apropriar-se dela, por exemplo, por meio de um discurso liberal de (blergh) “inclusão”, de “(consultora de) diversidade”, de “na dúvida sobre o que é travesti? trans? entenda a diferença”, “*love is love*”, “somos todes humanes”, de casamento gay, de “empoderamento” através do consumo das marcas certas etc., que busca contê-la em uma categoria identitária fixa e expurgar sua potência transgressora. Mas a trava de guerra diz respeito justamente a certos elementos “selvagens” (KRENAK, 2022; HALBERSTAM, 2013, 2014, 2020)²¹ que não são capturáveis pelo Estado ao demandar inclusão no sistema – pelo contrário, ela tem como horizonte a sua destruição. Ao associar as “minorias” à máquina de guerra, D+G enfatizam que elas “tampouco recebem solução para seu problema por integração [...]. Sua tática passa necessariamente por aí; mas, se elas são revolucionárias, é porque trazem um movimento mais profundo que recoloca em questão a axiomática mundial” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 188-9). A *guerra* aqui não é por inclusão na estrutura do sistema, nem para que as travas tomemos o poder: é *contra* a estrutura e o poder; não é uma guerra para que todo mundo vire trans, mas, pelo contrário, pra que *ninguém* o seja: só faz sentido ser trans *nesse* Mundo, com sua estrutura binária de gênero, e a trava de guerra não se satisfaz com nada menos do que o fim do Mundo e da própria ideia de gênero enquanto categoria que ele traz consigo. Ela, portanto, apenas *usa* a ideia de identidade de gênero como uma *arma de guerra* estratégica, não se contenta em aderir a ela, uma relação semelhante à que D+G dizem existir entre as artes marciais e suas armas:

²¹ Ailton Krenak (2022, p. 64) defende a ideia de que a *vida é selvagem* como “uma convocatória a uma rebelião do ponto de vista epistemológico de colaborar com a produção da vida”, de se opor à construção ontológica da cidade como único destino possível para a vida e como plataforma do Capital, que higieniza o Mundo e coloca tudo o que está de fora dela como “bárbaro, primitivo” e sujeito à destruição. Jack Halberstam, por sua vez, aciona a ideia de selvageria [*wildness*] e Selva/Selvagem [*the Wild*], numa tentativa de sair dos vocabulários “já gastos de diferença, alteridade, subversão e resistência, em direção a linguagens de imprevisibilidade, quebra, desordem, e formas mutáveis de significação” (HALBERSTAM, 2013, p. 127). A selvageria para ele, de forma semelhante ao argumento de Krenak, é “o espaço que o colonialismo constrói, demarca e rejeita, bem como um espaço de vivacidade que limita todas as tentativas de demarcar sujeito e objeto e um espaço de normatividade que mantenha definitivamente afastados o desviante” (ID., 2014, p. 141). É uma vitalidade que se cria na falha da ordem dominante e produz seu colapso. Ela diz da fricção entre as tentativas de cooptação e conformação, e a constante produção de linhas de fuga incapturáveis nos espaços ilegíveis “entre linguagem e experiência, entre vida e morte” (IBID., p. 147) – ou seja, “transviadagem sem selvageria é só o desejo homossexual branco fora do armário e de acordo com um novo normal” (IBID. P. 140). Acho que a transa dessas perspectivas com a ideia de máquina de guerra, na trava de guerra, rende um *sexo selvagem* bem gostoso.

as artes marciais não invocam um *código*, como uma questão de Estado, mas *caminhos*²², que são outras tantas vias do afecto; nesses caminhos, aprende-se a “desservir-se” das armas tanto quanto servir-se delas, como se a potência e a cultura do afecto fossem o verdadeiro objetivo do agenciamento, a arma sendo apenas meio provisório. Aprender a desfazer, e a desfazer-se, é próprio da máquina de guerra. (Deleuze + Guattari, 2012e, p. 85)

Esta é a demanda definitiva da trava de guerra: o fim não só do gênero, mas de toda forma de opressão e de todo o modelo de mundo que os sustentam: “*que o macho caia e seu deus transicione*” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Resplandescence*; Bixarte – *Liberdade [ao vivo]*). E *transicionar* não significa somente ir de um gênero a outro, de um ponto a outro num caminho linear, com um objetivo fixo²³. Transicionar é transmutar é transubstanciar é degenerar, é *sair* do caminho linear e explodir a necessidade de chegar em algum lugar, deixar de ser algo e|pra acabar com o imperativo de ser outra|qualquer coisa. “É possível que em toda transição haja, mais ou menos implícita, a demanda por um fim de mundo”, aponta Jota Mombaça (2021, p. 60). Como o trajeto do povo nômade de Deleuze+Guattari (2012E, p. 54), ela não tem, então, necessidade de levar a uma identidade fixa, já que mesmo que “siga pistas ou caminhos costumeiros, não tem a função do caminho sedentário, que consiste em distribuir aos homens [*sic*] um espaço fechado”, mas “distribui os homens [*sic*] (ou os animais) num espaço aberto, indefinido”.

Com isso, a paisagem afetiva que nomeio trava de guerra agencia uma série de “estratégias para/de/na guerra” (PROFANA, 2020A), uma *guerra ontológica* (ESCOBAR, 2020; CADENA + BLASER, 2018) em busca do *fim do Mundo* – o Mundo com M maiúsculo da Modernidade, o Mundo de um Mundo Só, o mundo como o conhecemos, como nos foi dado conhecer. Uma estratégia que se destaca na sua articulação é uma proposta de *redistribuição da violência* (MOMBAÇA, 2021) ao mobilizar um afeto monstruoso/rebelde/punk que chamo aqui de *fúria travesti* (em referência a Susan Stryker e homenagem a Lohana Berkins y todas nuestras hermanas travas argentinas, como Susy Shock²⁴), o qual parte da raiva e do enfrentamento para se abrir para uma expressão “enquanto excesso, barulho, [...] e momentos de

²² Uma relação com a identidade que poderíamos encarar, nos termos de Paul Gilroy (1998, p. 19), como “um processo de movimento e mediação”, que é mais sobre *rotas* do que sobre *raízes*.

²³ Ver as notas 14 e 15, sobre linhas de fuga e devires, e a *Carta de Advertência*, quando falo de cartografia e rizomas.

²⁴ Lohana Berkins foi fundadora e presidente da *Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual*, e uma das principais ativistas das lutas trans e travestis na Argentina. Ela foi a primeira travesti a ocupar um cargo público no país e teve papel fundamental na articulação da legislação que reconhece legalmente a identidade de pessoas trans e travestis, ao mesmo tempo em que se manteve furiosamente militante contra a violência do Estado. Nas manifestações de rua, costumava trazer a palavra de ordem – ou *grito de guerra* – “*fúria trava!*”. Seu último texto, escrito um dia antes de sua morte, termina com: “estou convencida de que o motor da mudança é o amor. O amor que nos negaram é nosso impulso para mudar o mundo. Todos os golpes e o desprezo que sofri não se comparam ao amor infinito que me rodeia neste momento. Fúria travesti sempre” (fonte: <<https://tinyurl.com/mrye9w68>>). Após sua morte, organizações coletivas ativistas como a *Fúria Trava* e a *Lohana Berkins* foram criadas em sua memória – esta última tem entre suas fundadoras Susy Shock, ativista e multiartista travesti monstruosa e furiosa, cuja obra cito mais abaixo.

rebelião musical^{cxix} (HALBERSTAM, 2013, p. 125) e fazer da arte um confronto (SILVA, 2015) e um campo de batalha (PROFANA, 2020A, 2021A).



I am writing this essay sitting beside an anonymous white male that I long to murder. [...] I wanted to stab him softly, to shoot him with the gun I wished I had in my purse. And as I watched his pain, I would say to him tenderly ‘racism hurts’. With no outlet, my rage turned to overwhelming grief and I began to weep, covering my face with my hands. (hooks, 1995, p. 8, 11)^{cxix}

Minoritized subjects are so angry, it is said. So often angry. Why are we so upset? So depressed? So unhappy? (Malatino, 2018, p. 3)^{cxix}

a tristeza é o fundamento da bicha-bomba: o preço de destruir a merda toda que nos constrange é [...] que a explosão também te deixa destruída. (Mombaça, 2021, p. 33)

A dor do meu peito é de um corpo que está em transmutação. Estou transmutando e aprendendo a lidar com a raiva [...], mas preciso acessar a raiva! (Brasileiro, 2020, p. 8)

Hil Malatino (2021, p. 837) aponta que uma análise mais complexa do papel político da fúria precisa levar em consideração seu caráter *farmacológico*: enquanto potência de engajamento, ela não é boa nem ruim, seu efeito como remédio ou veneno dependem do contexto de sua aplicação – interações ambientais e corpóreas, dose, duração etc. Suas consequências variam de acordo com o modo como é mobilizada na prática. Sem ter pra onde ir, ela se introjeta e escapa em lágrimas frustradas. A bicha-bomba também se destrói. María Lugones (2003, p. 107), não à toa, chama a fúria de “raiva difícil-de-lidar” (*hard-to-handle anger*). Passar de uma perspectiva individual e dolorosa da raiva para a mobilização coletiva da fúria enquanto afeto político é um desafio importante pra mim: não apenas pra conseguir lidar com ela, mas pelo potencial de transformação que as performances de fúria da trava de guerra me permitem ver.

2021~2023: eu faço ao menos umas seis pessoas diferentes chorarem em aulas ou eventos acadêmicos, ao apontar problemas de raça ou gênero em suas falas e trabalhos. Me sinto mal. Algumas são pessoas queridas, inclusive. Peço desculpas, mas não sinto ser o suficiente. Pergunto a pessoas presentes se peguei pesado demais. No geral, dizem que não. Não parece. *Em São Paulo, num bar*: me contam que eu já tenho fama de *causar* em eventos acadêmicos. É aparentemente um elogio, mas eu não fico feliz com a descoberta, por algum motivo. *Salvador, numa aula*: uma aluna deixa a disciplina quando eu explico pra

ela que não, ela nunca sofreu “racismo reverso”, já que isso não existe. Climão. O professor agradece, mas me sinto constrangida. *Online, num evento*: performo sem querer o meme “essa festa virou um enterro”²⁵ ao interromper as autocongratulações na avaliação do GT sobre quão diverso e inclusivo ele é para apontar que é um grupo esmagadoramente cisbranco, e hostil às dissidências. O índice de mão na testa e olhos perdidos atinge quase 50% dos presentes com câmera ligada. Me sinto mal, imediatamente arrependida de ter falado, e morrendo de ansiedade, medo e constrangimento. Tódes concordam que é um espaço elitista. Uma *carta aberta* é proposta como solução. Me sinto mal e arrependida de ter falado. *Ouro Preto, num evento*: uma bixa pergunta como lidar com a confusão de cis+heteros que, por exemplo, não sabem diferenciar se uma artista que analisamos é drag ou trava. Eu começo minha resposta com “foda-se os cis+heteros, acho que a gente não tem que se preocupar com isso”, mas desenvolvo o pensamento. *Depois*: me sinto mal. Fico pensando que minha resposta pode ter sido muito agressiva e retomo a palavra para desenvolver mais. *Depois*: a bixa que fez a pergunta passa por mim no corredor e diz que amou a resposta. *Depois*: durante a discussão do resumo de três pessoas que admiro, uma das quais amo, comento que a abordagem das masculinidades negras no texto tem implicações racistas. Causo constrangimento. Elas se sentem mal. Me sinto mal. *São Paulo, num evento*: faço uma professora chorar por ter me chamado no masculino. Ela nunca pensou que estaria nessa posição. Ela se sente mal. *Antes*: sou chamada no masculino. Ninguém a corrige. Não tenho reação. Fujo. Passo horas chorando. *Depois*: ela chora ao me pedir desculpas. Foi sem querer, ela diz. Me sinto mal. A abraço e digo que tá tudo bem. Não tá.

T.L. Cowan usa o termo “estraga/prazer transfeminista” (que também poderia ser traduzido como “mata/alegria”, para manter o jogo de palavras do original “*kill/joy*”) para dar conta de um conjunto de práticas afetivas que mobiliza a fúria e o amor simultaneamente enquanto “agenciamento de afetos”^{cxxiv} (2014, p. 502) indissociáveis, “não como afetos irredutíveis, mas como toda uma política”^{cxxv} (IBID., p. 508) de resistência, enquanto “metodologia política, epistemologia e estética”^{cxxvi} (IBID., p. 512). O estraga/prazer transfeminista mantém a tensão entre o estrago, a morte (o *kill*, do texto original) – em referência às violências do sistema, da transfobia e da transmisoginia –, e o prazer, a alegria (o *joy* do



²⁵ Ver: Fonte: é meme.

original) – “a alegria, entusiasmo, amor e esperança deliberadamente resistentes oferecidos pela estética, política e produção de conhecimento transfeministas”^{cxvii} (IBID., P. 503) –, como potência de transformação. Atua como um estraga-prazer em determinados ambientes porque “estraga sentimentos de bem-estar ou prazer político e social que dependem da ausência tácita ou exclusão explícita de mulheres trans em espaços conceituais e físicos feministas”^{cxviii} (IBID., P. 502) por meio de “experimentos em sociabilidade polêmica” (IBID., P. 503) – aquilo que chamaram no bar de “causar”, por exemplo –; mas é também um estraga/prazer porque suas performances têm um impulso reparativo (no sentido de SEDGWICK, 2003²⁶) de defesa da vida, que oferece “um amor reparado como modelo de resistência transformadora”^{cxix} (IBID., P. 508) à violência – são expressões de amor e de fúria, indissociáveis, amor às possibilidades de vida trans e fúria diante do que as interdita. Para Malatino (2021, P. 840), são justamente essas expressões de amor|fúria, em forma de “sociabilidade polêmica”, que “operam como entradas para a alegria [joy] trans coletiva”^{cxix}.

2023. *Salvador, num bar*: pessoas queridas, colegas de grupo de pesquisa que admiro, apontam problemas com meu tom (ou minha performance) ao falar em eventos acadêmicos. Os parágrafos anteriores dão uma ideia de como é esse tom (ou performance). Eles se preocupam com as consequências que isso pode ter pra mim, e com como isso também machuca as pessoas. Eu não devia ter dito “foda-se os cis+heteros”, por exemplo. Minha postura agressiva constrange e interdita o diálogo. Foi errado o modo como expressei minha opinião sobre o texto das pessoas que gosto. *Por dentro*: dói ouvir essas coisas. É humilhante. Pode ter verdades, mas soa paternalista, mesmo sem ser a intenção: os homens experientes ensinando a trava barraqueira a se comportar em público, pro bem dela. Começo a ser engolida pela raiva. Mando todos se fuderem e vou embora. *Depois*: Choro. Me isolo. Não consigo sair com as pessoas após as reuniões seguintes. A bixa-bomba explode e se destrói.

Uma das músicas que mais gosto de Linn da Quebrada é *Bixa Travesty*, e acho que expressa bem essa relação que sinto entre dor e fúria, quando permanece num nível individual. Ao mesmo tempo em que assume uma postura raivosa de enfrentamento ao macho, vociferando sobre o fim do seu império e o mandando deixar o pau em cima da mesa, a bixa da canção traz na mão, sangrando, um coração²⁷. Mais que isso, no fim, a força da voz parece começar a se esvaír, e ela acaba com declamações, cada vez mais espaçadas entre si, de “bixa só. Trava só. Só”. Só. A solidão de ser a única pessoa trans, ou mesmo a única

²⁶ Ver constelação *Oração*.

²⁷ Assim como outras bixas travestys, como a imagem sacra de Jesus segurando seu Sagrado Coração perfurado pela lança, ou Quelly da Silva, que, em 2019, foi assassinada e teve seu coração arrancado e uma imagem de santa colocada em seu lugar.

que parece sequer *notar* certas questões, em determinados espaços só alimenta a fúria. E aí a gente explode e fica ainda mais só. Individualizada, introjetada, a fúria pode nos consumir. Como, então, lidar?

Malatino (2018, p. 4) entende a fúria a partir de uma *quebra*: “a fúria quebra coisas. A fúria sinaliza uma quebra. Quebras nos levam para além da fúria. A fúria permite uma quebra”^{cxxxix}. Essa quebra, por sua vez, é inicialmente encarada pelo autor a partir da polissemia da palavra (*break*) em inglês enquanto algo que permita manter em si os múltiplos sentidos de “instabilidade mental” ou “divergência cognitiva” (*psychotic break*, ou surto psicótico), de “alívio desejável de nossa realidade cotidiana” (“*I could use a break*”, ou “eu queria uma pausa”) e de “uma afirmação ou situação irreal, absurda, ridícula” (“*give me a fucking break*”, ou “perae, man”)^{cxxxii} (IBID., p. 3).

A fúria, então, diz respeito a um momento de quebra ou estilhaçamento que “acontece quando você percebe que a situação que habita é, de algum modo significativo, prejudicial à sua autopreservação, hostil à sua sobrevivência”^{cxxxiii}, quando os “modos institucionais, políticos e interpessoais de relacionalidade que moldam seu presente”^{cxxxiv} (MALATINO, 2018, p. 3) se tornam insustentáveis. A partir da (re)leitura que Judith Butler faz do conceito de *conatus*²⁸ de Espinosa – “o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser” (DELEUZE, 2002, p. 27) –, Malatino relaciona a fúria (e a quebra) ao desejo e/ou à possibilidade de *vida*. Para Butler (2015A, p. 65), devido à relacionalidade inerente ao pensamento de Espinosa, “perseverar em seu ser é perseverar na *vida* e ter a autopreservação como alvo”^{cxxxv} – sendo que “Eu preserva não é uma entidade monádica, e a vida na qual se persevera não pode ser meramente entendida como uma vida singular ou limitada”^{cxxxvi}, já que “a problemática da vida nos conecta a outros de modos que se tornam constitutivos de quem cada um de nós singularmente é”^{cxxxvii} (IBID., p. 67). Ou seja, “a autopreservação é fundamentalmente dependente de outros. A sobrevivência é sempre coletiva. O desejo de perseverar no seu ser depende de condições que são, de muitas formas, externas ao eu”^{cxxxviii} (MALATINO, 2018, p. 4). Mas se “eu” preciso dessas relações,

o que significa necessitar daquilo que nos quebra? Se a dependência desses outros já foi uma questão de sobrevivência e agora continua a funcionar psiquicamente como condição de sobrevivência (recordando e reconstituindo essa condição primária), então certos tipos de quebra

²⁸ Na explicação de Deleuze, o *conatus* é um direito de tudo que existe, um fundamento primeiro da existência: é a tendência de algo a “perseverar na existência”, o que implica também ser uma tendência a “manter e abrir ao máximo a aptidão para ser afetado” (DELEUZE, 2002, p. 104). E as coisas estão sempre em relação, em encontro com outras coisas, afetando e sendo afetadas. Numa relação negativa, destrutiva, o *conatus* se destina a “investir a marca dolorosa e para repelir ou destruir o objeto que a causou”. Numa relação positiva, de alegria, por sua vez, “nossa potência está em expansão, compõe-se com a potência do outro” (IBID., p. 106). O *conatus*, desse modo, é também o “esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres” e, ao mesmo tempo, “esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza” (IBID., p. 107). A interpretação de Butler, usada por Malatino, ainda que divirja da de Deleuze, tem como base uma leitura similar desses mesmos princípios.

trazem a questão de se “eu” pode sobreviver. A questão fica mais complexa se a quebra acontece justamente para poder sobreviver (quebrar com o que nos quebra).^{cxxxix} (Butler, 2015a, p. 9)

ê eu pode sofrer respostas radicalmente conflituosas: como consequência da sua ruptura com essas relações formativas, não sobreviverá; apenas com essa ruptura tem agora uma chance de sobreviver.^{cxli} (Butler, 2015a, p. 10)

E aí a gente chega em várias caixas de stilnox, pálpebras pesadas, tudo sumindo, a gente chega no vazio, no silêncio, numa lavagem estomacal, a gente chega numa maca desconfortável, num ar gelado, num cheiro de éter e vontade de fumar e sonda no nariz e eletrodos no peito e gente chorando ao redor e silêncio e silêncio e silêncio por uma madrugada que dura séculos em que sozinha no escuro eu me dou conta do que fiz e do que quase consegui e do que na verdade consegui por alguns instantes antes de me trazerem de volta e do que teria acontecido caso L.C. não tivesse achado estranha a mensagem drogada que mandei ou minha mãe não tivesse visto a ligação de L.C. pra ela ou o uber não tivesse aceitado ou – a madrugada inteira nisso e eu percebo que não quero morrer eu quero viver caralho eu quero muito viver só que eu quero viver *bem* eu quero viver sem me sentir uma merda o tempo inteiro eu quero viver em outro mundo em que eu possa de fato viver para além de apenas ser e estar e então me encontro em uma cama de hospital metamorfoseada numa traveca monstruosa e percebo que o que sinto é uma fúria enorme, e que o que eu quero matar não é a mim mesma, mas o mundo, o conjunto de relações que me fizeram achar que queria morrer em vez de matar. Encontro-me na quebra.

No pensamento de Espinosa, é impossível que ume ser *deseje*, por conta própria, acabar com sua vida – já que perseverar na existência é um fundamento básico da própria existência (DELEUZE, 2002, P. 104). O suicídio decorre, então, da relacionalidade da vida, da nossa abertura a sermos afetados por outros – já que ê Eu responde “à alteridade de modos que nem sempre pode controlar, [...] absorve formas externas, até mesmo as contrai como uma doença”^{cxlii} e “assume internamente uma externalidade de modo que uma certa incorporação acontece”^{cxliii}, o desejo é, então, “um conceito fronteiro, sempre montado a partir das ações desse corpo em relação a uma ideação impressa de outra parte sobre ele”^{cxliiii} (BUTLER, 2015A, P. 77). Se as condições em que essu Eu está inseride, se “seu desejo de persistir envolve uma forma de subjetividade que é ininteligível, perseguida ou condenada [...], elu se encontra simultaneamente desejando viver e carecendo do suporte necessário para persistir em fazê-lo”^{cxliv} (MALATINO, 2018, P. 5). Ou seja: a vida é tornada *invivível* [*unlivable*], impossível de ser de fato vivida, pelas redes de relações em que está inserida. A percepção dessa impossibilidade, para Malatino, é o que propicia um momento de quebra, quando “sentimos, ou lembramos, que as redes de que precisamos para sobreviver são prejudiciais a tal sobrevivência”^{cxlv} (IBID., P. 4). Como quando, cotidianamente, as pessoas com quem você mora, e que

dizem que te amam mais que tudo, interditam a sua própria existência. Como quando seu padrasto começa a postar coisas transfóbicas nas redes sociais e sua mãe o defende. Como quando ele continua e sua mãe o defende. Como quando ele continua e ainda passa a falar mal de você, especificamente, nas redes sociais, e sua mãe o defende. Como quando seu padrasto te chama de bichona e diz que só não te enche de murro porque são mãe tá ali e te manda ir embora da casa *dele* e, em vez de fazer algo pra te defender, sua mãe diz que é sua culpa.

O entendimento dessa situação de quebra “induz a solidão, o sentimento de se estar ontologicamente à deriva, sem rumo, sem lar”^{cxlvi} (MALATINO, 2018, P. 4), a dor da transmutação, a tristeza da bixa-bomba. Mas também, e isso é um ponto central para o argumento de Malatino, “muitas vezes a quebra é o momento que permite que uma vida mais vivível seja alcançada”^{cxlvii}: “*a gente quebra pra continuar vivendo*”^{cxlviii} (IBID., P. 5, ÊNFASE MINHA). E isso frequentemente se expressa em forma de fúria, já que esta pode ser “uma resposta extrovertida a tipos de trauma que, internalizados, se manifestam como depressão”^{cxlix}. A fúria exprime o *conatus*, o esforço de perseverar e expandir nossa potência de vida, o “desejo de viver bem e em condições que favoreçam a resiliência e o desenvolvimento”^{cl}, quando nos vemos em condições antagônicas às nossas vidas. Mobilizada, ela pode ser um elemento fundamental para nos ajudar a encontrar uma saída dessas situações. Ela não apenas é “uma resposta legítima a impedimentos existenciais significativos, a bloqueios que minimizam, circunscrevem e reduzem nossas possibilidades”^{cli}, mas “é uma resposta que busca transformar – e destruir – tais impedimentos”^{clii} (IBID., P. 12)²⁹. Mas a presença da fúria não significa o fim da solidão, ou da dor, ou mesmo das condições que as causam. A própria fúria, em si, já é, como lembra Lugones, difícil de lidar, seja por seus efeitos corpóreos, seja por suas consequências sociais|interpessoais. Individualizada, a fúria é um risco à *vida*. Quando uma pessoa negra expressa sua fúria, em um mundo supremacista branco, ela arrisca o encarceramento, a violência e a morte. Quando uma mulher expressa sua fúria diante de um homem que detém poder em relação a ela, ela arrisca a violência e a morte. Quando expresso minha fúria, em espaços em que não corro risco de morte, ainda há o risco de que isso seja usado como prova de uma verdade bio-ontológica que negue minha existência, já que a raiva é masculina, homens são de marte e mulheres de vênus e tal.

Permanece, então, a questão: como lidar com a fúria? Como acessar a raiva? Como destruir toda essa merda sem que a bixa-bomba seja bixa só trava só com sua tristeza?

²⁹ A ideia da fúria enquanto “resposta” a um contexto de opressão não é suficiente para falar da *fúria travesti* da trava de guerra, como proponho aqui, mas falamos disso logo mais.

Quando eu morri|nasci|entendi que não queria morrer, me levaram de volta pro purgatório – a biopolítica diz que não podem me dar alta do poder médico sem que eu vá direto de ambulância iiooiiooiioo pras mãos do poder psiquiátrico. Na minha passagem anterior por lá (que tinha acabado uns dias antes, pra ser sincera), escrevi esse poema:

aqui, no purgatório
eu, não-morta, não-viva
tento passar o não-tempo
guardo a hora que nunca chega
espero
apenas espero
verbo intransitivo

[...]

aqui há tantos silêncios
olhares distantes, por vezes confusos
mas dizem tanto
o silêncio compartilhado que compreende
o silêncio sozinho também
e sono constante
há barulhos muitos também
gritos e canções e murmúrios hesitantes
de dor e desespero, confusão e solidão
cacofonia caótica que me impede de pensar
mas também acolhimento
palavras que vibram na mesma frequência que as minhas
reverberam
aliviam

há pessoas aqui
vagas como eu
algumas mais opacas que outras
todas com cicatrizes
visíveis, ocultas, abertas
buscando respostas ou fugas ou cura
na ilusão da passagem do tempo que aqui não há
encontrando-as, porém,
em pedaços,
umas
nas
outras

Do purgatório à encruzilhada em que vim parar, a resposta que encontro em minhas errâncias noturnas é fundamentalmente coletiva. Tomada como emoção individual, a fúria não apenas é mais difícil de lidar, como perde potência. Coletivizada, mobilizada enquanto afeto político a partir das ressonâncias entre os corpos que atravessa – corpos que desejam viver e “incitam um ao outro a viver”^{cliii} (BUTLER, 2015A, P. 89) –, ela se transforma com a força de todas as vozes que a ecoam e amplificam, e não só assume um “papel integral em fazer com que a vida em circunstâncias adversas se torne mais possível”^{cliv}, como também em construir “uma ética comunitária de florescimento”^{clv} (MALATINO, 2018,

P. 18). Para Malatino, essa mobilização passa por dois processos conjuntos: o que ele chama de uma “ética infrapolítica de cuidado” (*infrapolitical ethics of care*), relativa ao modo como comunidades localizadas acolhem de modo reparativo demonstrações individuais de fúria (ou, nos termos de Cowan, performances de “sociabilidade polêmica”); e a “documentação, demonstração e partilha” entre “comunidades de testemunhas” de performances públicas de fúria que expressem “a raiva que é necessária pra continuar vivendo, ou a raiva provocada pela continuidade de nossas práticas de vida”. Ambos, há de se notar, dizem respeito muito mais ao coletivo do que ao modo como a pessoa lida individualmente com a sua fúria. Afinal, ele conclui, “quando a fúria é coletiva, é muito mais difícil punir, discriminar, ignorar, demonizar ou tomar como bodes expiatórios os corpos, pessoas ou comunidades afetadas”^{clvi} (IBID.). E essa é uma das potências que me parecem mais fortes quando começo a explorar a paisagem que agora chamo de trava de guerra.

Por isso, acho interessante transar o momento de *quebra* que Malatino relaciona à fúria com a formulação de *quebra* para Jota Mombaça (2021, P. 22), que diz respeito a um “modo de ser quebrado demais para traduzir-se em uma coerência identitária e representativa”; à experiência de um estilhaçamento que atravessa tudo, enquanto força incapturável, e que, portanto, não se traduz em plenitude ontológica, seja enquanto sujeito ou enquanto coletividade. A quebra, para Mombaça, assim como para Malatino, “me atravessa, desmonta e, paradoxalmente, viabiliza” (IBID., P. 26). Ela propicia conexões afetivas de outros tipos, outras possibilidades de agenciamentos coletivos, “que não esteja[m] baseada[s] na integridade do sujeito, mas em sua incontornável quebra” (IBID., P. 22), modos de coletividade contingentes entendidos enquanto “encontrar, entre os cacos de uma vidraça estilhaçada, um liame impossível, o indício de uma coletividade áspera e improvável. [...] [E]star a sós com o desconforto de existir em bando³⁰, o desconforto de, uma vez juntas, tocarmos a quebra umas das outras” (IBID., P. 26). O desconforto de partilharmos e reverberarmos a fúria umas das outras e incitarmos umas às outras a viver. A potência de uma coletividade política construída enquanto estamos juntas na quebra vem da percepção de que “o sentido quebrado de si que acompanha meu movimento de mundo como corpo *monstruoso* [...] marca, enfim, um outro modo de habitar e enfrentar o mundo” (IBID., P. 26, ÊNFASE MINHA).

E já que falamos em monstros...

³⁰ Ou *matilha furiosa*, como diria uma das epígrafes que trouxe no começo.

INT. CASA - DIA

2022. Depois de nascer traveka monstruosa e ser obrigada pelo poder psiquiátrico a voltar a morar com minha MÃE. Antes de ser chamada de bichona e ser expulsa da casa dela no meio da noite. Depois de ser alertada, pela segunda vez, de que meu PADRASTO posta coisas transfóbicas em suas redes sociais (dessa vez um vídeo do Malafaia falando contra a Lei João Nery).

MÃE

ele tem direito de expressar a opinião dele, a gente vive numa democracia!

EU

[furiosa]

[digo para ela enfiar algo no cu - já não lembro se a **democracia** ou a **opinião** dele].

MÃE fica em **choque** por um instante. Para muitos, o cu é mais chocante que a violência, lembremos. Seu rosto se contorce de **raiva**.

MÃE

[gritando]

Você não tem respeito por **nada**! Você virou **um monstro**!

[BG: *Dies Irae - Réquiem em ré menor, Wolfgang Amadeus Mozart*]

[SFX: **riso** de sitcom da plateia]

EU olho pra câmera e quase **rio** porque achei uma transição muito boa para a próxima parte. E ela tá certa: EU virei mesmo uma monstra quando morri|nasci|entendi que não queria morrer e comecei a perceber minha **fúria**. Acordei de uma existência intranquila e me encontrei em uma cama de hospital metamorfoseada numa traveka monstruosa. E só assim pude começar a viver.

CORTA PARA



I have love in me the likes of which you can scarcely imagine and rage the likes of which you would not believe. If I cannot satisfy the one, I will indulge the other.

(A Criatura, em *Frankenstein de Mary Shelley, 1994*, dir. Kenneth Branagh)^{clvii}

En la calle un seductor poeta de la construcción me dijo: porque no me regala una sonrisa? Y la boca se me abrió de par en par, mostrando mi ensalá de dientes chuecos, como desponiendome a comerme el hombre, porque mi sonrisa es la de un monstruo. Mi resistencia, mi arma, mi puñal, mi fusil es mostruosiarne [...]. Soy un monstruo, señores, sobre todo cuando me seducen y me hacen reír, porque tiendo a comérmelos. (Rodríguez, 2015 apud Arruda, 2020, p. 40)^{clviii}

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo
ni varón ni mujer
ni XXY ni H₂O

[...]
 Reinvidico: mi derecho a ser un monstruo
 que otros sean lo Normal
 El Vaticano normal
 El Credo en dios y la virgísima Normal
 y los pastores y los rebaños de lo Normal
 el Honorable Congreso de las leyes de lo Normal
 el viejo Larrouse de lo Normal
 [...]
 solo mi derecho vital a ser un monstruo
 o como me llame
 o como me salga
 como me pueda el deseo y la fuckin ganas
 (Susy Shock – *Yo Monstruo Mío*)^{clix}

“Gritaram-me monstra”, escreve Jota Mombaça (2017A, p. 18), em referência tanto ao poema *Me Gritaron Negra*, de Victoria Santa Cruz, quanto a um episódio de violência que ela própria havia sofrido alguns anos antes. E, como a poeta peruana, Mombaça (que às vezes assume o nome *Monstra Errátika* em performances artísticas) pega pra si o que lhe foi atirado como ofensa e pensa as possibilidades de redirecioná-la enquanto arma contra o opressor³¹: “gritaram-me monstra e, com a mesma força com que fui socialmente empurrada rumo a uma leitura da masculinidade mestiça como inerente às formas do meu corpo, encarnei o fracasso desse projeto e fui apontada e (também socialmente) marcada por isso”.

Mombaça, entretanto, ao empunhar sua arma-monstra, não o faz enquanto uma questão de *ser*, mas de um atravessamento constituído no *fracasso* em Ser sujeito dentro das normas hegemônicas:

São justamente esses momentos de inversão e recusa da norma que inscrevem a história dessa monstra na densidade da minha própria história. Assim, em vez de dizer que sou monstra porque sou negra, porque sou bicha e porque sou desobediente de gênero, digo que sou atravessada por uma passagem monstruosa que cria condições para que eu desvie dos investimentos embranquecedores, heteroterroristas e normativos de gênero contra a minha vida. A monstra que atravessa isso aqui mora, portanto, no “apesar de”. Ela opera na quebra e não na elaboração de figuras alternativas do sujeito. (Mombaça, 2017a, p. 19)

A monstra, como articulada por Mombaça, “não é propriamente algo que *é* alguma coisa, mas é mais algo que *falha* em ser outra coisa – o sujeito humano dominante tradicional”^{clx} (MACCORMACK, 2012, p. 257). Ela surge da quebra, dos cortes, da dor, e das falhas nas normas de produção de Sujeitos humanos, normas que nunca são infalíveis, que operam “mais como uma polícia ausente ou incompetente do que como um poder totalitário efetivo”^{clxi} (BUTLER, 2015B, p. 39). Livre do Sujeito, ela

³¹ Afinal, o revide, o contra-ataque, é o modo de operação preferencial da máquina de guerra e de suas estratégias (VER DELEUZE+GUATTARI, 2012E, p. 78, 89 ETC.), a trava esconde a navalha na boca, e “a saída para o jogo que é jogado de forma desigual é a ginga” (SIMAS + RUFINO + HADDOCK-LOBO, 2020, p. 77).

espalha seus tentáculos para além|aquém dos limites da separação indivíduo/coletivo, operando “sempre como uma manada e como um estilhaço. Como um a gente³² aquém da individualidade e do nós. Como uma agência simultaneamente multitudinária e despedaçada” (MOMBAÇA, 2017A, P. 17).

Multitudinária e despedaçada, relativa ao modo de organização coletiva que Mombaça entende como a *quebra*, a monstra, enquanto atravessamento, não implica, portanto, um Eu, um Humano, uma individualidade de um ser coerente, mas uma *operação* de “deformar, desfigurar e problematizar indefinidamente as condições de possibilidade de um sujeito qualquer que seja” (MOMBAÇA, 2017A, P. 17). Ela funciona como aquilo que Judith Butler (2014, P. 14), em comentário sobre *Frankenstein*, denomina uma “figura limítrofe” [*liminal figure*], “essa figura espectral e atordoante [que] acompanha qualquer definição social contingente do humano e suas relações auxiliares”^{clxii} e indica tanto a contingência histórica da “distinção incerta entre o humano e o inumano” quanto a violência implicada nela. Mombaça localiza a monstra na extrapolação que faz da “zona do não-ser” descrita por Frantz Fanon (2008, P. 26), em que vive o homem [*sic*] negro no Mundo colonial, uma região “estéril e árida” onde não é possível *ser* nada, “uma vez que a colonização opera sobre o domínio ontológico para garantir que todas as formas do ser sejam condizentes às perspectivas e aos pontos de vista do colonizador” (MOMBAÇA, 2017A, P. 20). Enquanto habitante dos limites e fronteiras do Mundo da norma, da zona do não-ser colonial, a monstra é

um corpo que não tem opção senão estudar à beira, adivinhar as passagens e elaborar uma política que simultaneamente cerca e descercas: cerca o Normal-Colonial, descercando as fronteiras que mantêm a coerência interna desse sistema. Assim é que [ela] corre abaixo e acerca, multiplica-se pelos lados sem com isso constituir um fora. É justo dentro, em brechas e desvãos do projeto de totalidade do sujeito e do mundo capitalista-colonial que ela se prolifera. (Mombaça, 2017a, p. 18)

A partir do seu fracasso, as monstruosidades que surgem da|na falha em atender à demanda da reprodução fiel da norma “expõem tanto a impossibilidade quanto a crueldade de tal demanda”^{clxiii} (BUTLER, 2014, P. 7). Mas é importante notar que, como a máquina de guerra em relação à forma-Estado, a monstruosidade não é o *avesso* da norma, nem a sua desconstrução. Ela age de modo a expor as fragilidades e contradições dos modos normativos de produção de subjetividades e, portanto, argumenta Mombaça, funciona mais como “sabotagem ou piquete” dos mecanismos de sujeição+subjetivação: tem como horizonte “uma *demolição* fundamental na escala das *ontologias*”, uma negação das categorias

³² Mombaça se refere a formulação de Amilcar L. Packer Yessouroun (2015) de um “a gente” que é simultaneamente um “agente”.

normativas necessárias para existir enquanto sujeito, para *ser* no Mundo. Ela é um não-ser³³, “um ruído, uma pane, um vírus” – uma arma, uma *trava* – que “se apodera – sempre momentaneamente – de um corpo e o impede de existir como corpo; que se apodera de uma ontologia e a impede de existir como ontologia” (MOMBAÇA, 2017A, P. 19). A monstra de Mombaça é, assim,

uma não-existência que se faz existir à medida que perturba e desestabiliza todas as coisas cuja existência é indissociável do Normal-Colonial; é uma força essencialmente negativa que se infiltra e prolifera nas sendas do mundo, apesar do mundo e contra ele. Não é, de forma nenhuma, o que me fez ser quem eu sou. Mas, antes, é o que sabotava os projetos de ser em que meu corpo (como colônia) é inscrito. (Mombaça, 2017a, p. 20)

Ao investigar o papel da monstruosidade e do monstruoso na “história da ciência” (euromoderna), Georges Canguilhem caracteriza o “monstro” enquanto produto de um defeito morfológico, de uma *falha* da própria vida (2005, P. 187). Monstros, nesse caso, são todos os corpos que vivem fora das normas de coesão interna do “modelo padrão” de sua forma e, com isso, revelam que a estabilidade da vida não passa de “um *hábito* que tornamos [*sic*] *lei*”^{clxiv} (IBID., ÊNFASE MINHA). A monstruosidade seria, então, o avesso da vida, o monstro o “ser vivo de valor negativo”^{clxv}, por significar “a negação do vivo pelo inviável”^{clxvi} (IBID., P. 188). O medo (*-fobia*) que essa figura invoca nos humanos surge, portanto, da revelação de que, sendo eles também seres vivos, essa mesma falha “poderia ter nos [*sic*] acometido, ou, alternativamente, poderia ocorrer através da nossa [*sic*] própria agência”^{clxvii} (IBID., P. 187). Pra Canguilhem, a monstruosidade, que surge como um conceito jurídico e aos poucos se transfigura numa categoria da imaginação (o monstruoso), é então capturada pela ciência moderna enquanto conceito biológico para ser naturalizada e neutralizada, separada do monstruoso: “o irregular [é] trazido de volta para dentro das regras e o extraordinário se torna uma questão de prognóstico”^{clxviii} (IBID., P. 190). A anomalia se torna a explicação pra norma, enquanto “um normal frustrado, ou que perdeu o rumo”^{clxix} (IBID., P. 191): bastaria, portanto, acabar com a monstruosidade para acabar com os monstros e obter o normal. Por exemplo, com o surgimento da ideia de “retardamento” (IBID., P. 190), a anomalia é neutralizada pela *temporalização* da categoria (SILVA, 2014, P. 84) enquanto subdesenvolvimento em relação a um padrão de progresso da norma numa temporalidade linear.

³³ A monstra, para Mombaça, assim como sua formulação sobre a *quebra*, não aparece enquanto figura ou modelo de sujeita, mas mais enquanto uma *operação* que atravessa certos corpos anormais. Não é, então, que tais corpos monstrificados *não sejam* algo, que não *tenham* ou afirmem uma existência própria, nem que não sejam constituídos enquanto sujeitos em meio às normas dominantes, mas que são transpassados por movimentos decorrentes do *fracasso* da ação (de parte) dessas normas nos processos de subjetificação+sujeição. Do mesmo modo, eles não estão *fora* do domínio do hegemônico, mas habitam suas frestas e fissuras.

O trabalho de Canguilhem, não por acaso importante influência no pensamento de seu orientando monstruoso, bixa sadomaso, Michel Foucault, demonstra a historicidade mutante da mostra enquanto categoria, mas seu “nós” de Humano que fala pra Humanos limita sua perspectiva. Sua explicação para o medo gerado pelo encontro com a figura monstruosa, por exemplo, pressupõe a mostra como ocorrência *natural*, e não questiona a suposta obviedade das normas, “do modelo padrão” das formas que um corpo deve assumir, e da monstrificação (MOMBAÇA, 2017B, P. 201) de quem delas se desvia. Mais do que isso, ele presume a “natureza” – um cosmos ordenado que produz poucas “excentricidades estruturais”, ou seja, monstros – e a “imaginação” – onde os monstros podem se proliferar à vontade – como campos separados, ignorando com isso o processo (que, pode-se argumentar, ele mesmo se propõe a mapear) de produção da monstruosidade enquanto categoria social *a partir* da construção de um discurso científico Moderno da “natureza” enquanto norma e obviedade, submetida a leis e, para usar suas próprias palavras, prognósticos.

Mais interessante pra essa transa específica da trava de guerra, como cartografada por uma traveka monstruosa, é a análise de Jack Halberstam (1995) sobre a produção da monstruosidade e do corpo monstruoso na literatura e no cinema ocidentais a partir do século XIX. Halberstam entende a monstruosidade como o *horror incorporado* [*embodied*], e chama de Gótico o “sistema retórico” que a produz³⁴, um “estilo retórico e estrutura narrativa projetados para produzir medo e desejo em quem lê”^{clxx}, onde “o crime é incorporado [*embodied*] em uma forma desviante específica – o monstro – que se anuncia (de-monstra) enquanto o lugar da corrupção”^{clxxi} (HALBERSTAM, 1995, P. 2). O Gótico³⁵ gera o medo a partir do excesso, da saturação de sentidos inscritos no monstro, que “condensa em um corpo diversas ameaças raciais e sexuais à nação, ao capitalismo e à burguesia”^{clxxii} (ou à forma-Estado, como vimos) e se configura a partir de “uma ênfase especificamente moderna sobre o horror de tipos específicos de corpos”^{clxxiii} (IBID., P. 3). Todas essas ameaças são inscritas nesse corpo, o qual acaba podendo representar todes es (no Gótico do século XIX) ou qualquer ume des (no do século XX) *indesejáveis* da

³⁴ O Gótico em Halberstam, portanto, não é a mesma coisa que os sentidos mais comuns de Gótico enquanto gênero artístico/literário ou enquanto estilo caracterizado por gente vestida de preto com lápis de olho e delineador.

³⁵ Halberstam atribui essa estratégia especificamente ao *romance* Gótico, enquanto no *cinema* Gótico (utilizado pelo autor para grande parte do gênero que costumamos chamar casualmente de filmes de terror), a monstruosidade do corpo monstruoso seria limitada por sua “visibilidade imediata”, o que impediria o excesso de sentidos de se fixar em um só corpo e o deslocaria seja para suas ações – a violação do corpo feminino, por exemplo – seja para um grupo difuso de múltiplos corpos. Entretanto, me parece que, ao longo do livro, os próprios argumentos do autor borram as fronteiras entre os dois meios – não que não haja diferenças, mas que elas não são tão categóricas assim. Para além disso, quando tal categorização localiza a potência monstruosa do filme de terror na figura da protagonista feminina, no arquétipo da *final girl* (a personagem feminina que sobrevive no final), ela ignora as possibilidades abertas pelos monstros-enquanto-monstros de tais filmes, mesmo que por um processo de desidentificação (MUÑOZ, 1999). Sobre esse conceito, ver constelação *Oração*). Minha transa com Halberstam aqui, portanto, não faz muita questão de distinguir entre as estratégias de monstrificação do Gótico literário e cinematográfico, ainda que considere as especificidades da forma audiovisual.

Euromodernidade ao combinar “as marcas de uma pluralidade de diferenças, ainda que certas formas de diferença sejam momentaneamente eclipsadas por outras”^{clxxiv} (IBID., P. 6). O Gótico, então, funciona como uma tecnologia de produção de subjetividades desviantes, em que o monstro, enquanto a figura “em oposição [à qual] o normal, o saudável e o puro podem ser entendidos”^{clxxv} (IBID., P. 2), “ao encarnar o que não é humano, produz o humano enquanto um efeito discursivo”^{clxxvi} (IBID., P. 45). O monstro demonstra as fronteiras do Humano e adverte para os perigos de transpassá-las.

Como em Canguilhem, o monstro de Halberstam é usado enquanto dispositivo normativo que “explica” a norma. Este, entretanto, não implica uma separação entre o “natural” e o “imaginário”, mas se refere a um “corpo que produz o natural e o humano enquanto relações de poder”^{clxxvii} (HALBERSTAM, 1995, P. 36): o autor caracteriza, por exemplo, o antissemitismo e o racismo contra pessoas negras enquanto “discursos Góticos dedicados a tornar monstruosos certos tipos de corpos”^{clxxviii} (IBID., P. 4). As características que constroem a monstruosidade, assim como os sentidos inscritos nos corpos monstrificados, enquanto dispositivos de poder, não são categorias fixas, mas dizem de uma conjuntura em que são produzidas, e de todas as disputas que atravessam tal conjuntura. Assim, a monstruosidade “superdetermina” a figura do monstro a partir de “fragmentos de alteridade” diversos que coexistem em um só corpo – um corpo que não é necessariamente feminino, racializado, ou transviado³⁶, “mas carrega as marcas de construções de feminilidade, raça e sexualidade”^{clxxix} (IBID., P. 92) simultaneamente em si. Nos limites do Humano, esse corpo se transforma em “um arranjo monstruoso de pele, carne, costumes, prazeres, perigos e feridas”^{clxxx} (IBID., P. 141) que funciona como uma “lixeira para os restos abjetos da humanidade”^{clxxxi} (IBID., P. 143). Por isso ele “nunca representa um preconceito simples ou único, [mas] age como uma ‘tela de fantasia’ sobre a qual espectadores e leitores inscrevem e sexualizam sentidos”^{clxxxii} (IBID., P. 10).

A formulação de Halberstam é baseada numa perspectiva discursiva, mas a monstruosidade como discutida por ele muito nitidamente também mobiliza engajamentos afetivos, como a repulsa e a abjeção por parte dos humanos, ou a fúria reverberante de outras monstras. É da sua relação com os limites do “Humano”, aquém e além do âmbito do significado – engajando uma variedade de afetos que ressoam, por corpos monstruosos ou não –, que, de maneira semelhante ao que diz Jota Mombaça, vem a potência

³⁶ Ao longo desses textos, traduzo a palavra *queer* como “transviade” e suas variações, enquanto escolha política de transmutá-la para algo que se aproxime, em nossa língua, do sentido com que es autories acionades utilizam a palavra no inglês, enquanto gesto desobediente que forma alianças entre multiplicidades dissidentes e não como identidade ou categoria.

da mostra, ao empunhar sua monstrosidade enquanto arma: como “uma mulher³⁷ perigosa³⁸ com uma serra elétrica”^{clxxxiii} (HALBERSTAM, 1995, P. 143). A monstrosidade implica não querer expandir o humano para nos incluir, mas explodi-lo pra que todo mundo possa não *ter* que Ser nada e possa tornar-se o que quiser para além dos limites da norma – e incorporar essa demanda numa performance de transgressão e rebelião, armada com toda a força da sua fúria. Se partimos da definição de Jeffrey Cohen (2012, P. 17), a mostra é a encarnação de um “fora” – como a máquina de guerra de Deleuze e Guattari –, a diferença tornada carne. Ela se constitui, então, enquanto uma “fugitiva da identidade”^{clxxxiv} (HALBERSTAM, 1995, P. 37), em constante decomposição, movimento e transformação; uma não-humanidade que insistentemente “resiste às estratégias interpretativas que tentam fixá-la num lugar”^{clxxxv} (IBID., P. 85) – ao mobilizar relações não só simbólicas, mas afetivas – e que, ao voltar-se contra a própria norma que a produz, “representa a ruptura de categorias, a destruição de fronteiras e a presença de impurezas”^{clxxxvi} (IBID., P. 27). A mostra é pirigosa porque ela ameaça destruir as distinções categóricas e fazer ruir a ordem racional do Sujeito, uma vez que sua própria existência *trava* os sistemas conceituais e dispositivos culturais de subjetivação (COHEN, 2012, P. 16). Ao rejeitar o lugar do humano e travar a fronteira com o Outro que o constitui, a mostra ataca um dos principais pilares ontoepistemológicos do Mundo: a ideia de *separabilidade* (SILVA, 2016, 2018, 2019) que fundamenta a divisão natureza/cultura, fronteira onde vivem os monstros.

A ênfase que dou à monstrosidade não se justifica apenas pela relação mais direta evocada por muitas das envolvidas na paisagem que tenho chamado de trava de guerra – tanto Jup do Bairro (2022A) quanto Linn da quebrada³⁹ já se descreveram como “médica e mostra”, por exemplo, e Ventura Profana descreve sua arte como “um trabalho pensando no meu corpo, na beleza do meu corpo, da dissidência, da monstrosidade, me reconhecendo como um corpo trans, um corpo monstro” (SILVA, A., 2020). Falar em monstros me permite complexificar o entendimento da ação da trava de guerra “como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele” (MOMBAÇA, 2021, P. 28), ao manter a “outridade” da máquina de guerra sem, com isso, tratá-la como uma exterioridade total, ignorar que ela é produzida dentro do Mundo, ainda que a partir do fracasso de suas normas. Isso nos ajuda, por exemplo, a articular de maneira mais interessante as disputas de captura x fuga entre o Mundo e a trava de guerra, como na relação entre o modo bélico e monstruoso como esta se utiliza da identidade – como engajamento afetivo com uma ideia

³⁷ Ou trava, ou bixa etc..

³⁸ Ou *pirigótica*, já que empunha as armas do gótico, por meio do seu saber vagabundo (ou seja, sua sabedoria pirigüete), contra o saber hegemônico da forma-Estado que a produz.

³⁹ Disponível em <<https://ra.co/dj/linndaquebrada/biography>>.

de gênero enquanto “um gênero que esguicha, rompe os pontos e é suturado de novo como algo muito mais complicado que homem ou mulher”^{clxxxvii} (HALBERSTAM, 1995, P. 143) – e aquilo que tomo aqui como seu afeto mobilizador fundamental: a *fúria travesti*.

No artigo+performance *My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage*, texto pioneiro dos chamados “estudos trans” de língua inglesa, Susan Stryker (1994, P. 238) compara a sua existência enquanto mulher trans(exual)⁴⁰ à do monstro de Frankenstein a partir da chave afetiva da *fúria*:

como o monstro, muitas vezes eu também sou percebida como menos que totalmente humana por causa do modo da minha incorporação; também como o monstro, minha exclusão da comunidade humana alimenta uma *fúria* profunda e permanente que eu, como o monstro, direciono contra as condições nas quais preciso lutar para existir.^{clxxxviii}

Stryker articula a monstrosidade trans como sendo acompanhada por um afeto específico, que ela chama de *fúria transgênera* [*transgender rage*]. Ao travá-la nessa transa com a trava de guerra, transcrevo-a enquanto *fúria travesti*, por alguns motivos. Primeiro, porque todas as artistas cujo trabalho articulo nessa paisagem são, especificamente, travestis. Não quero com isso dizer que só travestis sejam transpassadas e mobilizadas pela *fúria travesti*, mas que elas são meu foco aqui. Além disso, o faço como uma homenagem à memória de uma das maiores e mais antigas referências no ativismo feminista ✕travesti na América Latina, a hermana Lohana Berkins, que levava “*fúria travesti!*” como palavra de ordem – ou melhor, como grito de *guerra* – nas ruas; e ao grupo/movimento *Fúria Trava*, iniciado na Argentina após a sua morte.

A *fúria transgênera* de Stryker surge da “necessidade de existir em circunstâncias externas que trabalham contra minha sobrevivência”^{clxxxix} (STRYKER, 1994, P. 244). Mais especificamente: o que ocorre é que, para poder existir de acordo com seu desejo, enquanto sujeita trans, a monstra transgride as normas regulatórias de gênero, e então se vê “forçada” ao domínio dos corpos abjetos. A *fúria* é uma resposta a essa aparente contradição, em que, para sua sobrevivência, a sujeita “precisa” assumir “um conjunto de práticas que acarretam sua exclusão de uma ordem naturalizada de existência que busca manter-se como a única base possível para ser um sujeito”^{cx}. Essa constante interdição ontológica alimenta uma *fúria* específica da experiência dessa sujeita que falha em seguir as normas, a qual, quando mobilizada, pode

⁴⁰ Nesse texto, de 1994, Stryker refere a si mesma enquanto transexual, mas, em oportunidades posteriores (e.g. <<https://signsjournal.org/stryker/>>), a autora usa os termos “trans” ou “transgênero”.

fazer com que “o próprio estigma torn[e]-se a fonte de um poder transformador”^{cxci} ao “fornecer um meio de desidentificação⁴¹ com posições de sujeito atribuídas compulsoriamente”^{cxcii} (IBID., P. 249).

A sugestão de Stryker de que a falha da incorporação das normas inventaria um modo diferente, um modo especificamente trans, de subjetivação não me parece muito convincente – tendo a concordar com Mombaça (2017A, P. 19) que a operação da monstruosidade trans não chega a produzir formas alternativas de sujeito, mas diz respeito a “não completar os processos de sujeição, [...] um não-saber fundamental que desarticula o sujeito antes mesmo que ele se apresente”, como uma *trava* no processo. Ela não forma um modo de ser inteiro, completamente externo e oposto às normas, mas propicia devires de fuga e transmutação, abre possibilidades de “desfazer o que me tornam” e “desmontar o imperativo do ser” (ID., 2021, P. 61). Também não me agrada o uso recorrente que Stryker faz de termos como “forçar” ou “precisar”, como se, ao contrário do que diz o próprio texto, o foco na questão de sobrevivência eclipsasse o papel da agência e do desejo no tornar-se trans⁴². Dito isso, e tomando um caminho distinto da forte influência da psicanálise em seu trabalho, permanece bastante relevante pra mim sua elaboração da fúria enquanto afeto articulador que atravessa esses corpos trans monstruosos, mobilizando possibilidades de desidentificação e transformação a partir da apropriação e afirmação da própria condição de monstruosidade (estigma, para Stryker) que a produz *enquanto* fúria: “eu afirmo meu valor enquanto monstro a despeito das condições que minha monstruosidade exige que eu encare, e redefino uma vida que vale a pena viver”^{cxciiii} (STRYKER, 1994, P. 250).

Eu sou movimento sem chão e sem rédeas
Eu sou fluxo furioso
Eu sou uma só com a escuridão e a umidade

E furiosa [...]

Fúria

enfim me joga de volta
nessa realidade mundana
nessa carne transfigurada
que me alinha com o poder do meu Ser

Ao dar à luz a minha fúria
minha fúria deu-me à luz
(Stryker, 1994, p. 247-8)^{cxciiv}

⁴¹ Sobre a noção de desidentificação (MUÑOZ, 1999), ver a paisagem *Oração*.

⁴² Pessoalmente, acho discussões como sobre se “nascemos assim” ou não, por exemplo, no mínimo inúteis e no geral ofensivas – “ain, ninguém escolhe”, como se fosse impensável alguém realmente *querer* ser travesti. De qualquer forma, não importa tanto o caráter do gênero como escolha ou não, quanto o fato de que, o que quer que façamos em relação a ele, é preciso agência, movida por um desejo, em condições específicas, para que sequer possamos *fazer* qualquer coisa. Judith Butler explica melhor que eu: “podemos sentir que o que e como desejamos são características bastante fixas, permanentes ou irreversíveis de quem somos. Mas independentemente de se entendemos nosso gênero ou sexualidade enquanto escolhidos ou determinados, nós todos temos um direito de reivindicar esse gênero e essa sexualidade. E faz diferença se podemos sequer reivindicá-los” (BUTLER, 2015B, P. 60).

Eu nasço da minha fúria. Alimentada por amor, revolta, cansaço, angústia e tantas coisas que as palavras não alcançam, mas no princípio é a fúria. Ela que toma porrada por mim e me joga de volta nessa realidade mundana nessa carne transfigurada que me alinha com o poder de tantos seres. Ela que me obriga, no momento da quebra, a tentar ser outra coisa. Eu não queria morrer. Mas esse Mundo é tão escuro e grande e poderoso que ele me fez acreditar que era isso que eu queria, porque o que eu de fato queria era impensável, ontologicamente impossível: matar o Mundo. Então minha fúria segura minha mão e me ajuda a voltar a viver, nem que seja pra ver essa merda toda pegar fogo.

Após nascer, sou batizada. Minha mãe grita-me mostra e me imprime essa marca e assim me nomeia, após eu me desfazer do nome que ela tinha me dado décadas atrás. A cena é atravessada por fúrias. Sou unvida com meu próprio sangue quando suas unhas se cravam em meu braço – nem todas minhas cicatrizes são auto-infligidas –, e a água sacramental vem de dentro mim ao cuspir em seu rosto. O Édipo psicanalítico é morto pelo monstro transexual de Victor Frankenstein, e criadora se vê aterrorizada diante de sua própria criatura: “a beleza do sonho desapareceu, e um terror e repulsa ofegantes encheram meu coração. Incapaz de suportar o semblante do ser que eu havia criado, corri para fora da sala”^{cxv} (SHELLEY, 2018). Marcada e sem lar, como Caim do meu próprio Abel, primogênita fugitiva vagabunda após matar o bom filho que era eu mesma, mostra nômade pirigótica, ponho-me a andar, livre, pelas fronteiras noturnas, à luz da constelação de fúrias que canta com minha voz.



If the oppressed embraced the rage that only they know, and used it as the most powerful weapon that it is, then nothing ugly could ever truly stop the beautiful. This rage is what ensures survival. It is why, regardless of millennia of colonization, the native, the whore, the person of color, the tranny, and the queer still exist. (Anônimo – *What is it to become beautiful?*, em Baroque + Eanelli, 2013, p. 175)^{cxvi}

‘Guarde a fúria, pequena Meg’, sussurrou a Sra. Quequeé. ‘Vai precisar dela agora.’ (Madeleine L’Engle – *Uma dobra no tempo*)

Nasci travesti e sou orgulhosa
Me tornei raivosa pra me defender
Chama todo mundo
E então abre a roda
Que o bonde das trava bota pra fuder
(Bixarte – *Preta cara*)

Ao comentar o texto de Stryker, Malatino (2021, p. 840) entende a *fúria trans* (aqui não mais escrita como “transgênera”) em específico como uma resposta afetiva a ataques de ordem ontológica, ataques ao próprio *ser trans*, que deseja destruir as condições de possibilidade desses ataques. Para ele, uma especificidade dessa fúria é o fato de ser muitas vezes alimentada pela *frustração* de expectativas, com as de que os movimentos LGBTI e feministas sejam verdadeiramente inclusivos às “formas interligadas de opressão que frequentemente tornam as vidas trans invivíveis [*unlivable*]”^{excviii} (IBID., p. 835). Por exemplo, a frustração de quando um dos nomes mais conhecidos do “feminismo interseccional”[®] no Brasil se dá ao trabalho de publicar um texto transfóbico no maior jornal do país, distorcendo as palavras de, entre outras, Sojourner Truth, Kimberlé Crenshaw e Audre Lorde, para criar um falso problema⁴³. Ou a frustração de quando uma pesquisadora, logo num GT de *Gênero e Sexualidades*, acrescenta (devido à minha presença, diga-se de passagem) que não falou de *mulheres* trans em seu trabalho sobre depoimentos de *parto* porque não encontrou nenhuma em seu corpus de análise – e eu tenho que delicadamente explicar que, gente, mulher trans não dá à luz⁴⁴. Ou de quando essa mesma pesquisadora usa os termos “mulher” e “mãe” como intercambiáveis, como sinônimos de alguém que pariu, e minha ponderação⁴⁵ sobre o assunto é respondida com um mero “desculpa, não queria *te* fazer *se* sentir ofendida” – fazendo do político pessoal em vez do contrário⁴⁶. Ou de quando viados respeitáveis cancelam o show de Linn da

⁴³ A “preocupação” da autora é de que dizer “pessoas que menstruam” em certos ambientes para, por exemplo, abranger homens trans e pessoas não-binárias (que podem ser, de fato, pessoas que menstruam) seria “apagar” “as mulheres”[®] e reduzi-las a “suas” funções biológicas. Trata-se de um falso problema porque o uso de um termo obviamente não “apaga” a possibilidade de uso de outros – muito menos consegue “apagar” as coisas às quais tais termos se referem –, cada um serve funções diferentes em contextos específicos. Por exemplo, uma vaca não deixa de ser uma vaca ao também ser mamífero, juntamente com humanos e jumentos; nem deixa de ser mamífero por ser quadrúpede, juntamente com jumentos e lagartos (que não são mamíferos); do mesmo jeito que humanos, assim como vacas e jumentos, são mamíferos, mas, diferentemente destes (e de lagartos, que não são mamíferos), são bípedes – como galinhas (que também não são mamíferos) e tiranossauros (que nem são mamíferos nem existem mais). É idiota nesse nível. E eu nem falei nos ornitorrincos.

Gente, mulher trans não dá à luz viu kkkkk

⁴⁴ (Imagem: captura de tela do chat do GT no Zoom. Fonte: eu mesma.)

⁴⁵ Não tenho o menor interesse em repetir um pseudo-debate que não cansa de reaparecer em contextos de discussões feministas (cisbrancos), e não apenas em relação a pessoas trans. Não precisa pensar muito pra entender a violência generificada presente na equiparação de função (e pressuposição de coerência) entre os termos *mulher* e *mãe* e na equivalência automática entre estes e o ato de *parir*, por uma série de motivos que nem precisam citar a transgeneridade (os atravessamentos de raça, classe, sexualidade, que impedem a fixação desses termos/categorias; a atuação da própria ideia de maternidade como dispositivo capitalista+patriarcal+heteronormativo de criação e adequação de corpos como mão de obra; ou mesmo os casos de mulheres que não querem ou não podem ser mães, ou que não querem ou não podem parir, de mães que não foram as pessoas que pariram, de pessoas que pariram que não se tornaram mães por conta desse ato etc.), os quais já foram exaustivamente discutidos por autoras feministas desde pelo menos a década de 50 (CF. BEAUVOIR, 1970; BUTLER, 2003; FIRESTONE, 1972; KRISTEVA, 1985 ETC.).

não precisa se desculpar, por favor, me dê um certo crédito! hahahaha não é “me sentir ofendida”, é um incômodo político-intelectual, ué. acho uma disputa crucial de ser demarcada.

⁴⁶ (Imagem: captura de tela do chat do GT no Zoom. Minha resposta ao “desculpe se te fiz se sentir ofendida”. Fonte: eu mesma.)

Quebrada na Parada *Gay*⁴⁷ de João Pessoa de 2019, por ela “descer o nível” e não “amenizar um pouco em determinadas falas”⁴⁸. Ou de quando “feministas radicais” e gays assimilacionistas, todos brancos, tentam impedir Sylvia Rivera⁴⁹ de discursar na marcha do Dia da Libertação⁵⁰ de 1973 – fazendo com que ela tenha que subir ao palco à força, levando porrada, para fazer seu célebre (e furioso) discurso⁵¹:

[*Entre vaias*]

É melhor vocês calarem a boca.

Eu tô o dia inteiro tentando subir aqui, pelos seus irmãos e irmãs gays que estão na prisão! Elus me escrevem toda semana e pedem por sua ajuda, caralho!, e vocês não fazem porra nenhuma por elus. Vocês já foram espancades e estuprades na prisão? Pensem nisso. [...] Elus não escrevem pras mulheres, elus não escrevem pros homens. Elus escrevem pra STAR, porque a gente tá tentando fazer algo por elus. [...] Mas vocês fazem alguma coisa? Não! Vocês me dizem pra botar o rabo entre as pernas.

Eu não vou mais aturar essa merda.

Eu já fui espancada;

Já quebraram meu nariz;

Me jogaram na prisão;

Eu perdi meu emprego;

Perdi meu apartamento;

Pela libertação gay.

E vocês me tratam assim?

Que desgraça é o problema de vocês?

Pensem nisso.^{cxcviii}

Essa fúria monstruosa – que é explicitamente uma fúria *trans* e *negra*, no caso da trava de guerra, assim como a fúria de Rivera também era racializada – toma contornos específicos, como indicado por Stryker e Malatino, por responder a um ataque de caráter ontológico – seja no sentido mais localizado da inviabilidade, fracasso ou nulificação do ser dentro das normas, seja no sentido historicizante do roubo de valor dos povos colonizados e escravizados que inaugura o Mundo Moderno (SILVA, 2017, 2019) e cria a “zona do não-ser” citada por Fanon e Mombaça. Ou seja, se, por um lado, Malatino (2021, p. 848) argumenta que

se alguém é constantemente colocade numa posição de ter que atestar o fato de sua mera existência [...] para lhe ser concedido acesso até mesmo às mínimas seguridades sociais, o processo de

⁴⁷ Porque essa atitude deixa *claro* (e bem *claro* mesmo, não só nítido ou evidente, se é que você me entende) que tal parada era só para os gays. E para os héteros verem e não *se assustarem* – sobre isso, ver mais adiante.

⁴⁸ Sobre o caso, ver <<https://twitter.com/linndaquebrada/status/1159867196060909569>>

⁴⁹ Juntamente com Marsha P. Johnson, Rivera foi uma das fundadoras da Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR). Ela é reconhecida como um dos nomes mais importantes na revolta de Stonewall, e da história das pessoas transviadas nos EUA em geral.

⁵⁰ Aniversário da revolta de Stonewall de 1969.

⁵¹ Sobre a história desse discurso, e da relação de Rivera e outras lideranças racializadas e transviadas em geral com os movimentos LGBTI, ver NOTHING + JOHNSON + RIVERA, 2013.

construir um lar⁵² – mesmo que tal espaço seja só seu próprio corpo – se torna intensivamente difícil. Essa dificuldade é o cerne de uma distinção importante entre a fúria trans e os relatos dominantes sobre a fúria feminista. [...] Enfrentar um interrogatório constante no marco zero da condição de pessoa [*personhood*] é uma forma radical de desumanização. [...] Embora a fúria das mulheres cis tenha sido profundamente minimizada, distorcida, regulada e patologizada, e emane de muitas das mesmas fontes que a das pessoas trans [...], há uma diferença crucial. Às mulheres cis é permitido existir, tanto como mulheres “reais” quanto como as verdadeiras sujeitas do feminismo. Para as pessoas trans, tanto a legibilidade quanto a legitimidade de nosso ser estão sempre sob questionamento e ataque explícito. Nossa fúria é diferente [...] porque surge de ter que constantemente atestar a validade e a realidade de nossa existência, ter que discutir isso vez após vez.^{cxix}

Por outro, Mombaça (2017B, p. 223) também aponta que

no limite[,] a posição negra é anti-humana, precisamente porque o humano – como projeto de sujeito e de mundo – é antinegro. Assim, num mundo antinegro (este mundo), “negros são doença”, de modo que qualquer autorreconhecimento negro depende de uma disposição a reconhecer a si mesmo como menos-que-humano (*less-than-human*) e a habitar essa posição aquém de toda posicionalidade viável, essa posição no limite do mundo e, portanto, contra o mundo. [...] A excepcionalidade do caso negro como morte social é fundada pela escravidão – [...] [já] que a emancipação não ocorreu junto à abolição formal da escravatura e, portanto, é um projeto inacabado – e desdobrada nessa leitura da antinegitude (*anti-blackness*) como força geradora do mundo e articuladora do humano em oposição ao negro. [...] Embora não se possa [...] equalizar a marca da escravidão com o tipo de inexistência projetada contra as vidas trans, talvez seja possível refigurar a noção de morte social a fim de dar conta da inviabilidade ontológica, sentimento de inexistência e posicionalidade menos-que-humana de certas experiências dissidentes de gênero. Afinal, num mundo antitrans (também este mundo), trans é doença (literalmente!).

É preciso, então, tomar cuidado com argumentos que posicionem a experiência trans como singular ou exemplar de interdição no nível do ser. Importante também levar em conta a ressalva de Mombaça (2021, p. 23) de que “não é na plenitude ontológica, mas na multidão de estilhaços que se produz a possibilidade de um outro modo de existência em conjunto”. Ainda que tenha suas especificidades, a fúria trans está sempre já emaranhada em uma vasta rede de outras fúrias, vindas dos mais diversos corpos monstrificados e marginalizados, espalhadas pelo tempo-espaço – como dizem os Zapatistas, são fúrias “que se encontram, em profundidade, em extensão e em história comum”^{cc} (MARCOS, 2009A), que se atravessam e formam “essa pluralidade, tão semelhante na fúria, tão diferente no sentir”^{cci} (ID., 2009B). Judith Butler argumenta, por exemplo, que o presente momento bio+necropolítico do Mundo se baseia

⁵² Malatino traz a questão do lar, enquanto espaço de acolhimento, reparação e cura, devido a sua discussão sobre o (não-)pertencimento de pessoas trans nos movimentos LGBTI e feministas. O autor coloca a construção de um lar enquanto crucial para a *sobrevivência* do que chama de “grupos minorizados” (ou marginalizados), mas entende que ela não precisa (ou nem deve) estar necessariamente ligada à articulação de movimentos macropolíticos.

na distribuição desigual de precariedade – a “condição politicamente induzida em que certas populações sofrem mais que outras pela falência de redes de suporte econômicas e sociais, e se tornam diferentemente expostas a danos, violência e morte”^{ccii} (BUTLER, 2015B, P. 33) –, o que acarreta “um sentimento acentuado de descartabilidade ou irrelevância [*expendability or disposability*]”^{cciii} (IBID., P. 15), também desigualmente distribuído, mas que atravessa identidades e corpos, e que se expressa de maneiras próprias em afetos. Como a fúria.

Ao pensar nas performances de fúria que expressam e articulam a trava de guerra, lembro da menção que Walter Benjamin (1987, P. 34) faz à tarefa de “organizar o pessimismo” como demanda revolucionária que permitiria “descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem” – um espaço distinto dos ocupados pela linguagem e pela consciência, que deixaria ver “o mundo em sua atualidade completa e multidimensional” e transfigurar a política em lugar coletivo do corpo⁵³. No mesmo texto, ele considera que a tarefa mais característica do Surrealismo talvez tenha sido a de “mobilizar para a revolução as energias da embriaguez” (IBID., P. 32) através de seu pessimismo poético, rejeitando o otimismo burguês da esquerda social-democrata que fugia de compromissos realmente transformadores por conta da fé no progresso. Ao mesmo tempo, me vem à mente uma palavra de ordem de feministas latino-americanos, bastante conhecida hoje, que nos convoca a “defender a alegria e organizar a raiva”. Admito que a ideia de *organizar*, trazida nesses dois casos, não combina muito com a fúria da trava de guerra, por remeter tanto a uma estrutura ou ordem específica quanto a modos mais tradicionais e dominantes (e mais rígidos) de agenciamento político que, ainda que importantes, não são o campo de batalha preferencial dessa (trava de) guerra – inclusive por estes modos dominantes, muitas vezes, “produzir[em] esforços determinados para erradicar expressões de fúria ou raiva do protesto político”^{cciv} (HALBERSTAM, 1993, P. 189), já que elas podem “sair do controle” da tal da *organização*. Mas me deixo cruzar por essas influências para transá-las na ideia de que a trava de guerra não organiza, mas *mobiliza as energias* da fúria travesti, realizando um trabalho de engajamento político muito parecido com o que Benjamin entende enquanto a “iluminação profana” própria da “organização do pessimismo” de articular espaços coletivos de “imagens e corpos” atravçados – o que significa dizer, a meu ver, espaços afetivos. Não só para defender a alegria, mas potencializar a vida em sua multiplicidade sem juízo⁵⁴.

No começo da escrita desse texto, eu achava que queria falar sobre o *ódio*. Ódio enquanto aquilo que Drummond naquela epígrafe lá atrás diz ser o melhor de si, que Jup do Bairro (BAIRRO, 2020B) diz

⁵³ Importante notar que, da posição que assumo nesses textos, a política *já é* lugar coletivo do corpo, ainda que *não apenas*.

⁵⁴ Sobre a noção de vida e sua relação com corpos sem juízo, ver a paisagem *Sinfonia do Corpo*.

ser o combustível de sua arte, que Benjamin (LÖWY, 2007, P. 108) diz vir da memória “dos ancestrais escravizados” e funcionar como o “tendão da melhor força” na luta da classe trabalhadora. Ódio no sentido usado por Ulysses Guimarães ao dizer que a Assembleia Constituinte tinha “ódio e nojo à ditadura”⁵⁵, no sentido que eu mesma uso ao olhar pro Mundo e gritar que “ghhrrahrrgghh *que ódio* disso tudo”. Eu queria falar do ódio e nojo que tenho, e que vejo a trava de guerra também ter, por esse Mundo. Mas aí Audre Lorde (1997, P. 282) me *trava* ao dizer que existe uma diferença crucial entre o ódio e a nossa fúria, já que “o ódio é a fúria daqueles que não compartilham dos nossos objetivos, e seu objeto é a morte e a destruição”^{ccv}. Afinal, como bell hooks (1995, P. 30) acrescenta, “a fúria des oprimides nunca é igual à fúria des privilegiades. Um grupo só pode mudar seu destino se mudar o sistema; o outro espera ser recompensado dentro do sistema”^{ccvi}. E Jup do Bairro (2022B) coloca também a nuance de que fala com *raiva*, não com ódio, “porque eu não odeio *o racista*. Eu odeio *o racismo*” – assim como Benjamin, que, na análise de Michael Löwy (2007, P. 112), “não prega o ódio aos indivíduos, mas a um sistema”. E aí percebo que eu, Carlos, Jup, Walter, Ulysses, estamos nos referindo a *outra coisa* ao falar em ódio. É essa outra coisa (cujo nome não está nos livros, como a flor desbotada e feia de Drummond, a qual ilude a polícia e fura o asfalto, o tédio, o nojo e até mesmo o *ódio*) que agora chamo de *fúria*, e que serve de base pra pensar a expressão da trava de guerra através da mobilização de uma *fúria travesti* em certas performances audiovisuais.

Proponho aqui, então, pra entender essa fúria travesti, uma trava ✕transa entre a ideia de uma fúria trans monstruosa, a partir do que discutimos até aqui, e o poderoso arsenal que encontro na vasta bibliografia de trabalhos de pessoas negras, especialmente autoras dos feminismos negros, dedicados a explorar o papel da fúria (ou da raiva)⁵⁶ nas lutas políticas (antirracistas, feministas e abolicionistas). Lorde (1997, P. 278), por exemplo, define sua raiva como uma “resposta a atitudes racistas e às ações e suposições que surgem dessas atitudes”^{ccvii}. A recorrência destas nas vidas de mulheres negras significa que o enfrentamento das mulheres (*todas* elas) ao racismo implica necessariamente lidar com a raiva: “a raiva da exclusão, dos privilégios não discutidos, das distorções raciais, do silêncio, maus tratos, estereótipos, posturas defensivas [*defensiveness*], denominações errôneas [*misnaming*], traição e cooptação”^{ccviii}. hooks (1995, P. 26), de forma semelhante, define como “uma resposta apropriada à injustiça”^{ccix} a “fúria

⁵⁵ Disponível em <<https://tinyurl.com/4wm33w33>>.

⁵⁶ A depender de autore, ela pode ser chamada de raiva [ou *rabia*, ou *anger*], ou de fúria [ou *rabia*, ou *fúria*, ou *rage*, ou *fury*], ou até ira ou cólera [ou *wrath*]. O que importou pra mim nessa transa foi menos o nome utilizado (lembrando que eu mesma inicialmente queria chamá-la de *ódio*) do que a experiência afetiva à qual ele se refere. Ainda que palavras como *raiva* e *fúria* possam, em diversos casos, dizer respeito a conceitos diferentes, ês autories aqui citades, como Malatino, Lorde e hooks, se utilizam desses termos distintos para tratar de questões que não apenas dialogam, mas se entrelaçam e reverberam de forma potente na ideia de fúria travesti.

incontrolável” que muitas pessoas negras estadunidenses sentem diante da supremacia branca, e a qualifica enquanto “um aspecto necessário das lutas de resistência [que] pode agir como um catalisador que inspira a ação corajosa”^{ccx} (IBID., P. 16). Debra Thompson (2017, P. 467) acrescenta que a “fúria negra” [*black rage*] não aparece enquanto reação apenas à experiência individual de opressão e à injustiça, mas também à frustração continuada (e necessariamente coletiva) de não se ter os apelos por justiça sequer levados em consideração: ela é, portanto, o resultado de “circunstâncias e estruturas inexoráveis de dominação racial em âmbitos sociais, políticos e econômicos”^{ccxi}. James Baldwin (para quem, inclusive, “a questão sexual [se referindo à ‘questão homossexual’] e a questão racial sempre estiveram entrelaçadas”^{ccxii} [BALDWIN, 1984]) dá um bom exemplo disso ao apontar que

ser negro [nos EUA] e ser relativamente consciente é estar furioso quase o tempo todo. [...] Não é só o que acontece com você, mas tudo o que acontece ao seu redor o tempo todo, diante da mais extraordinária e criminoso indiferença, a indiferença e ignorância da maioria das pessoas brancas nesse país.^{ccxiii} (Baldwin + Capouya + Hansberry + Hentoff + Hughes + Kazin, 1961, p. 205)

Mas entender que a fúria é uma *resposta* a uma experiência cotidiana de opressão e indiferença ainda não é suficiente pra dar conta do modo como artistas travestis como Linn da Quebrada e Bixarte articulam na paisagem afetiva que chamo de trava de guerra. Uma boa transa nesse sentido pode ser feita com a descrição que Sara Ahmed (2014) faz da importância da raiva (e outros afetos) na configuração dos feminismos. Afinal, se “toda mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido, potencialmente útil contra as opressões, pessoais e institucionais, que criaram essa raiva”^{ccxiv}, como Lorde (1997, P. 280) afirma, cabe explorar como funciona esse arsenal, do fornecimento das armas ao seu uso prático na guerra, para saber como melhor utilizá-lo. Ahmed (2014, P. 174) argumenta que os feminismos são mobilizados pela dor gerada na experiência de opressão – em resposta à percepção de dores *compartilhadas* e conectadas, que não se reduzem a dores *iguais* – mas de um jeito próprio, que “não ontologiza o sofrimento das mulheres como o fundamento automático da política”^{ccxv}: a partir de uma “leitura” da relação entre afetos e política “que desfaz a separação entre o indivíduo e os outros”^{ccxvi}. Essa “leitura” faz com que a *raiva* seja necessária para que se consiga responder à dor e transformá-la em ação: ela representa o entendimento “de que essa dor está errada, de que isso é um ultraje, e de que algo deve ser feito a seu respeito”^{ccxvii}. Mas o movimento da raiva feminista, para Ahmed, não se limita à *resposta* à dor: ela implica também uma “leitura” de como essa própria raiva, aquilo que a causa, e as ações que ela acarreta, se relacionam com o mundo. Ela “passa da raiva a uma interpretação daquilo que se é contra, através da qual são feitas associações ou conexões entre o objeto da raiva e padrões ou estruturas mais amplas”^{ccxviii} (IBID., P. 176). Se

a raiva para Ahmed é uma tradução da dor, ela própria precisa ser traduzida em ação – e é desse processo em constante fluxo que vem a capacidade de mobilização política+afetiva dos feminismos.

A formulação de Ahmed (apesar de sua ênfase recorrente na ideia de leitura/interpretação/tradução acabar subordinando a importância dos afetos ao campo da consciência e da significação, num movimento contrário ao próprio objetivo do livro) é interessante por caracterizar os feminismos enquanto agenciamentos complexos, atravessados por uma multiplicidade de afetos (“dor”, “raiva”), contextos (“mundo”, “estruturas”) e discursos (“leitura”, “interpretação”), que nem são previamente definidos nem podem ser considerados de modo isolado. Mas ela é relevante aqui sobretudo pelo papel fundamental que atribui à fúria na prática feminista: não apenas como resposta ao sofrimento, mas como aquilo que permite mobilizar as dores individuais como ponto de partida para o enfrentamento coletivo ao contexto de opressão; aquilo que faz com que o pessoal seja de fato político e possibilita, como diz Mombaça (2021, p. 26), *politizar a ferida* enquanto “um modo de estar juntas na quebra e de encontrar, entre os cacos [...], um liame impossível, o indício de uma coletividade áspera e improvável”.

Ao entender a fúria enquanto afeto, no sentido trabalhado por Grossberg (2010, 2018) e Gomes+Antunes (2019) e que venho utilizando ao longo desses textos, sabemos que ela nos engaja politicamente, nos mobiliza. Ahmed nos ajuda a compreender como ela se transforma no arsenal de Lorde, uma multiplicidade de armas das mais diversas que articula a experiência cotidiana de opressão a toda uma conjuntura que a produz; e que se utiliza da primeira pra descobrir como acabar com a segunda. Com isso, dá pra começar a distinguir melhor como essa fúria monstruosa, quando coletivamente “expressa e traduzida em ação em prol de nossa visão e nosso futuro”^{ccxix}, funciona como “uma fonte de energia poderosa a serviço [...] de uma alteração básica e radical nas premissas que baseiam nossas vidas”^{ccxx} (LORDE, 2007, p. 127). É por conta dessa energia afetiva que Hil Malatino (2021, p. 839) afirma que “o poder trans [*trans power*] é fundamentado na fúria trans”^{ccxxi}, já que esta implica “uma rejeição direta das doutrinas racializadas e feminilizadas de docilidade e subserviência [...], capaz de gerar [...] práticas resistentes de rebeldia e insubordinação”^{ccxxii} (IBID., p. 836). A fúria serve como combustível e catalizadora de processos de mudança, de criação e destruição de mundos – ou melhor, destruição do Mundo e criação de mundos: ela nos ajuda “a definir e criar um mundo [...] [e] eventualmente transcender a necessidade de destruição”^{ccxxiii} (LORDE, 2007, p. 133). Se expressamos nossas fúrias, então, é porque temos esperança (por menor e mais desesperada que seja) de que “o que nos enfurece não é inevitável, mesmo que a transformação possa às vezes parecer impossível”^{ccxxiv} (AHMED, 2014, p. 184), de que é possível construir

alguma coisa diferente desse Mundo aqui, a qual “exigimos furiosamente”^{ccxxv} (THOMPSON, 2017, P. 477) que se realize.

É por isso, também, que bell hooks (1995, P. 20) considera que acessar e mobilizar a fúria coletiva de pessoas negras é crucial para os movimentos na luta de libertação racial; e que Malatino (2018, P. 2) afirma que a fúria é “crucial para a sobrevivência de sujeitos minorizados”. Para hooks (1995, P. 17), ela tem uma dimensão curativa por fornecer uma resistência humanizante ao ódio racista, já que, quando os sujeitos colonizados expressam sua fúria, “emerge uma afirmação de subjetividade que os colonizadores não querem ver”^{ccxxvi} (IBID., P. 12), uma oportunidade de fuga da zona do não-ser criada pelo colonialismo – como quando Fanon (2008, P. 113) se “lan[ça] na irracionalidade”, como quando ele diz que o homem preto, “para romper este círculo infernal, explode” (IBID., P. 127) – tal qual uma bixa-bomba.

Malatino descreve um processo similar de afirmação de subjetividade em relação à fúria trans, descrito por ele como uma *alquimia* afetiva, que “converte a exclusão em resistência, negação da existência em insistência na presença”^{ccxxvii} (MALATINO, 2021, P. 840). Essa alquimia está na base do poder da fúria de propulsionar a transformação, pois “pega os afetos raivosos produzidos pelas situações de injustiça vividas e os afia, lapida, compartilha e amplifica, apresentando um enfrentamento veemente, uma demanda por mudança que traz consigo uma ameaça às estruturas, lógicas e modos de ser hegemônicos”^{ccxxviii} (IBID., P. 836). Uma ameaça que se espalha enquanto *contaminação*, como o vírus presente na mordida de vampiros e lobisomens, que seduz as pessoas afetadas a se monstrificarem também – nos termos de Deleuze+Guattari (2012D, P. 23-5), as máquinas de guerra agenciam *bandos* ou *matilhas*⁵⁷ formados por *contágio* epidêmico entre termos heterogêneos, em oposição ao binarismo sexual das *famílias* advindas de *reprodução hereditária*. Por isso a fúria trans é “produtiva e habilitadora, já que responde às concepções ciscêntricas da incorporação trans enquanto impossível ou inautêntica com um convite para tornar-se uma monstre e rejeitar as lógicas de incorporação e pessoaidade [*personhood*] que tornam a vida invivível [*unlivable*]”^{ccxxix} (MALATINO, 2018, P. 14).

Acho que esse processo de alquimia, de afiar e lapidar a fúria, é onde eu precisava chegar com essa conversa toda. Como bem aponta Judith Butler (2020), “vemos a fúria como um impulso incontrolável que precisa escapar de formas imediatas. Mas as pessoas confeccionam [*craft*] a fúria, elas cultivam a fúria, e não só como indivíduos. Comunidades confeccionam sua fúria. Artistas confeccionam sua fúria”^{ccxxx}. Ao que acrescento, com Ahmed, que “a raiva é criativa; ela age para criar uma linguagem com a qual

⁵⁷ No caso da trava de guerra, como diz uma das epígrafes que inicia esse texto, *matilhas furiosas*.

responder ao que se é contra”^{ccxxxi} (AHMED, 2014, P. 176). Mais do que linguagem, ela cria todo um *arsenal* de modos de expressão. Ela indica um modo de sentir específico dessa conjuntura – a paisagem afetiva trava de guerra – que encontra expressão em modos de fazer artístico (WILLIAMS, 1977; GOMES, 2011; GOMES + ANTUNES, 2019): nesse caso, em certas *performances de fúria travesti*, que articulam aquilo que Jack Halberstam (1993, P. 197) chama de uma *poética da fúria* – o uso da expressividade poética como tática de terror, de enunciar uma ameaça e sugerir “que a retaliação de alguma forma já está chegando”^{ccxxxii}.



Poder ser ouvida sem ter que gritar

(Bixarte – *Surreal*)

Tenho palavras em mim buscando canal,
são roucas e duras,
irritadas, enérgicas,
comprimidas há tanto tempo,
perderam o sentido, apenas querem explodir.

(Carlos Drummond de Andrade – *Nosso tempo*)

You’re never really a whole person if you remain silent,
because there’s always that one little piece inside you that
wants to be spoken out, and if you keep ignoring it, it gets
madder and madder and hotter and hotter, and if you don’t
speak it out it will jump up and punch you in the mouth from
the inside. (A filha de Audre Lorde em Lorde, 2007, p.
42)^{ccxxxiii}

people hate me
cuz i’m not gonna die
they’d like me a lot if i committed suicide
they’d think i was great if i would just go away
but i’m not cuz i got
a lotta shit to say

(Tribe8 – *People Hate Me*)^{ccxxxiv}

Quando leio Hil Malatino (2018, P. 14) dizer que essas performances de fúria trans podem ser “aparentemente excessivas, desproporcionais ou histéricas para espectadores majoritários”^{ccxxxv}, me vem à cabeça a frase que a jornalista Júlia Flores, da Universa/Uol, escolheu escrever pra iniciar sua entrevista com as Irmãs de Pau: “quem ouve o nome ‘Irmãs de Pau’ logo se assusta” (PAU, 2022A). Percebe, Ivair, a

petulância da cissupremacia⁵⁸. Assusta quem, cara pálida? Nem por um instante a cisjornalista imagina que tem quem não se assuste com a ideia de irmãs dotadas de pau (e de talento, de maldade etc. [[Irmãs de Pau – Dotadas](#)]), mas, pelo contrário, encontre aí “uma saída [...], um reflexo de sua própria fúria”^{ccxxxvi} (MALATINO, 2018, P. 14). É de cisperar: o cis tem confiança na violência da universalidade (e na universalidade da violência) perpetrada pela forma-Estado – que só reproduz cisrculos perfeitos; é preciso uma trava de guerra pra criar irmãs de pau, afinal –, e é isso o que a trava de guerra vem pra derrubar. Pois, como diz Vita: “nós somos irmãs de pau, não irmãs de paz” (VITA, EM PAU, 2021A).

Pra certas pessoas, aquelas que cisjornalistas como Júlia da Universa/Uol, nem supõem que existem, as performances de fúria travesti “demonstram que outra forma de ser é possível, e a fúria é a força propulsora e generativa que nos ajuda a chegar lá. [...] Muito mais do que um fenômeno afetivo que apenas nos arrebatava, [...] ela nos desfaz para que possamos nos transformar”^{ccxxxvii} (MALATINO, 2018, P. 14). Judith Butler (2011, P. 178), ao analisar as performances artísticas de protesto contra as políticas genocidas em relação à epidemia de AIDS, aponta que a “teatralização”⁵⁹ [*theatricalization*] política da fúria permite “recontextualizar o ‘queer’” e romper com a vergonha que é produzida enquanto seu estigma. Ou seja: a fúria, como diz Linn da Quebrada em *Bixa Preta*, envaidece a viadagem. Ela “sobrecarrega [*overwhelm*] a resistência epistêmica”^{ccxxxviii} e “fratura [*shatter*] a cegueira epistêmica”^{ccxxxix}. Ao usar as palavras “Bixa Preta” para disparar com a fúria do seu “*trá trá trátrátrá*”, Linn as empunha como um rifle: se utiliza de sua identidade monstruosa de bixa ~~x~~estranha ~~x~~louca ~~x~~preta ~~x~~da favela como arma de guerra que não só destrói o macho, como também assegura que ninguém mais ria da sua cara quando ela passa quicando.

A fúria da trava de guerra assusta o hegemônico (aquele “quem ouve” sem nome – já que a norma não precisa ser nomeada – do cisjornalismo da Universa/UOL) por ser inesperada, por vir de corpos de onde não se é permitido que ela venha (tipo irmãs que têm pau) – como o monstro de Canguilhem, que assusta o humano por não seguir as regras da vida, mesmo sendo vivo. Afinal, como explica Malatino (2021, P. 838), “há um cálculo necropolítico racializado, sexualizado e generificado, que informa qual



⁵⁸ Ver [Fonte: é meme.](#)

⁵⁹ O uso que Butler faz do termo “*theatricalization*” nesse trecho em específico, que não se limita a uma “teatralidade” cênica, permite uma transa confortável e bem lambuzada com o sentido de “performance” que tenho usado aqui.

fúria importa”^{ccxi} – *spoiler*: é apenas a do homem branco cis+hétero. A fúria e suas performances são, assim, interditas aos corpos marginalizados, ilegíveis quando expressas por estes a não ser que, como pontua Jayna Brown (2011, p. 457), eles “já sejam marcados [estigmatizados] como não-normativos – isto é, fora dos limites da sexualidade normativa, como no clichê da ‘lésbica misândrica raivosa”^{ccxli} – ou, podemos acrescentar, da mulher preta revoltada; ou da nordestina arretada, paraíba masculina mulher macho sim senhor; ou da trava barraqueira que povoa os memes no youtube, os programas policiais e o imaginário cis: Luana Muniz com seu “tá pensando que travesti é bagunça?”; Vera Verão rodando com seu “EEEEPA!”⁶⁰; as incontáveis travestis entrevistadas em delegacias por repórteres de programas sensacionalistas – com intuito explicitamente humorístico – após quebrarem o pau com homens cis; outras tantas filmadas brigando no meio da rua. Essa fúria é até legível no papel cômico, ridículo, risível, da “barraqueira, [da] treteira, [da] histérica” reservado às expressões de fúria “das mulheres, bichas e pessoas nordestinas” (LUSTOSA, 2016, p. 402), mas isso não significa que ela *importa*, que é *legítima enquanto* fúria, muito pelo contrário.

A potência destrutiva da fúria de vidas marginalizadas significa que, dentro das normas dominantes do Mundo, ela precisa ser contida. Sua repressão é colocada como condição implícita de uma promessa de assimilação que aparece para muitas enquanto uma fuga da precariedade. Essa demanda de controle da fúria, para bell hooks, é na verdade uma exigência de cumplicidade com a violência colonial. hooks explica que mesmo quem obtém certo nível de “inclusão” social só abdica da sua fúria ao cair no papinho do individualismo liberal e passar a acreditar que sua vida de pessoa negra (ou trava etc.) singular não está vinculada às vidas das pessoas negras (ou travas etc.) enquanto coletividade – já que é justamente “esse vínculo que sustenta uma consciência plena do impacto cotidiano do racismo sobre as pessoas negras, particularmente seus ataques brutais e hostis”^{ccxlii} (HOOKS, 1995, p. 17), como a “leitura” feminista da opressão que Ahmed entende ser crucial para a mobilização política ao acabar com os limites entre “eu” e “os outros”. E se não vai pelo amor, vai pela dor, como diria minha mãe: para além das promessas de uma vida mais vivível se recalcarmos nossa fúria, aprendemos a reprimi-la também por medo (IBID., p. 15), seja o de sermos arrebatadas por ela e perdermos a “razão” e o “controle” de nossas atitudes, seja o da retaliação que podemos sofrer como consequência. Nesse quesito, Lorde (1997, p. 278) é enfática: “meu medo da raiva não me ensinou *nada*”^{ccxliii}. Pelo contrário, “quando ignoramos a raiva, ignoramos a percepção|intuição|compreensão [*insight*], dizendo que só aceitaremos os projetos já conhecidos, mortais

⁶⁰ Sobre Vera Verão, ver constelação *Oração*.

e seguramente familiares”^{ccxliiv} (IBID., P. 283). É por isso que María Lugones (2003, P. 111) afirma que “o ponto de vista do qual a fúria é desvalorizada é o ponto de vista do dominador”^{ccxlv} apenas – enquanto da perspectiva feminista e negra de Lorde é possível entender que ela “corroeu minha vida somente quando permaneceu não dita, inútil pra qualquer um”^{ccxlvii} (1997, P. 283), o que leva a uma compreensão mais ampla de que, muito além da dor, ela permite “também sobrevivência, e só desisto dela se tiver certeza de que há algo ao menos igualmente poderoso para substituí-la”^{ccxlviii} (IBID., P. 284).

Pra continuar essa transa sobre as performances de fúria travesti mobilizadas na trava de guerra é útil o cruzo com o pensamento de Lugones (2003). A autora distingue dois níveis (ou tipos) de raiva, que não necessariamente se manifestam em separado, mas operam de modos distintos. A “raiva de primeiro nível” é caracterizada enquanto um “ato comunicativo”: ela se dirige ao mundo do opressor e exige respeito desse mundo⁶¹. Ela implica que a sujeita compreenda e afirme seu próprio valor, e se posicione contra as injustiças percebidas. Essa seria a raiva mais diretamente entendida enquanto *resposta* a condições de marginalização, que envolve o processo de “leitura” indicado por Ahmed. Já o segundo nível de raiva, o que ela chama de fato de *fúria*, ou de “raiva difícil de lidar” (LUGONES, 2003, P. 107), parte do reconhecimento (não necessariamente consciente) de que os mundos são vários, e de que o respeito que sabemos merecer não é possível no mundo do opressor, das normas dominantes. Como quem a expressa nem respeita o mundo ao qual se dirige, nem mesmo deseja fazer parte dele, não se trata de uma demanda por aceitação ou inclusão, mas da força de gritar, em alto e bom som: “*pau no cu do Mundo!*”⁶² Algo próximo ao que Brown (2011, P. 458) se refere enquanto a expressão de um “ato de reconhecimento de reivindicações éticas de individualidade [*selfhood*], em vez de uma demanda de que o código moral cumpra sua promessa, uma promessa nunca feita às mulheres racializadas”^{ccxlviii}.

Lugones caracteriza essa fúria como “incomunicativa”, ainda que “cognitivamente rica”, mas prefiro não tratar nesses termos. Do jeito como a trabalho aqui, a fúria é comunicativa e expressiva, mas não necessariamente opera (ou tem que operar) no campo do discurso ou na lógica da cognição, “tendo uma intenção comunicativa de um tipo bem diferente, não-cognitivo” (LUGONES, 2003, P. 110). Ou seja, escolho tomar a fúria de Lugones enquanto afeto – no sentido de modo de engajamento (GOMES +

⁶¹ Lugones (2003) entende “o social como heterogêneo, em termos de múltiplos mundos atualizados, porque [está] interessada em teorizar a resistência a opressões entrelaçadas e à interligação de opressões enquanto não apenas simbólica, mas inserida em redes relacionais complexas e tensas”. O uso intercambiável que ela faz, ao longo do livro, dos termos “mundos” e “mundos de sentido”, além da ênfase no papel destes na construção das relações sociais, deixam ver certas incompatibilidades entre seu conceito de “mundo” e aquele que adoto aqui – e que discutirei em breve. Entretanto, o destaque que ela dá para as disputas políticas entre uma multiplicidade de mundos e seu foco na experiência vivida de enfrentamento a diversas formas de opressão permanecem pontos de diálogo importantes.

⁶² Cf. <<https://youtu.be/XTU8tQMVq5w>>, <<https://youtu.be/OJK97kvgA0k?t=249>>, <<https://tinyurl.com/3bjmnc4a>> etc.

ANTUNES, 2019) –, enquanto uma fúria coletiva, “carregada de informação e energia”^{ccxlix} (LORDE, 2007, P. 127), que nos mobiliza politicamente por modos que estão além e aquém da significação, que “ecoa ou reverbera através dos *mundos*”^{ccl}; uma fúria que “condena o sentido de mundo que a apaga precisamente porque tal mundo [...] se coloca no caminho de sua possibilidade, [que] reconhece os muros desse mundo [e] pressiona contra eles, em vez de fazer demandas *dentro* deles”^{ccli} (LUGONES, 2003, P. 111, ÊNFASE MINHA).

Se, por um lado, Lorde (2007, P. 152) considera que a fúria é limitada enquanto combustível para transformação porque “no longo prazo, uma força gerada só pela raiva é uma força cega que não pode criar o futuro[,] apenas demolir o passado”^{cclii}, por outro Lugones (2003, P. 113) entende que ela se refere nesse caso à raiva de “primeira ordem”, aquela que aparece como *resposta* aos abusos, não à fúria de “segunda ordem”, destruidora de mundos. Ahmed (2014, P. 175) acrescenta ainda uma explicação fundamental de que a raiva abre caminhos para futuros porque “ser contra algo não se resume a ‘aquilo que se é contra’”^{ccliii}, mas também é “ser a favor de algo, mas algo que ainda precisa ser articulado”^{ccliv},⁶³. A trava de guerra, por meio de suas performances de fúria travesti, me parece estar realmente mais interessada na abolição total do Mundo, de modo a abrir passagem para o que quer que possa surgir do seu fim, do que no planejamento prévio desse o que quer que possa surgir – algo que ainda precisa ser articulado. Como diz Linn da Quebrada (2019A), “não estou aqui para distrair, estou aqui para destruir”. O foco dessa paisagem é a “demanda por um fim de mundo, sem que isso signifique, senão como promessa, a garantia de um mundo a seguir” (MOMBAÇA, 2021, P. 60), demanda que é separada “da ansiedade quanto à possibilidade de prever o que há de sucedê-lo” (IBID., P. 82). Ela segue a recomendação de hooks (1995, P.19) de misturar a fúria com “um engajamento com toda uma gama de respostas emocionais à luta negra”^{cclv} (e trans), mas para inventar “uma forma de cuidado que seja solvente, isto é: que faça a mediação das coisas que deterioram [...] e faça assentar em lava o mundo de sentidos, fórmulas, figuras e obras do poder que toda transição, assim como toda descolonização, demanda que queime” (MOMBAÇA, 2021, P. 60). Isso porque, como adverte Mombaça (IBID., P. 82-3),

É certo que, se há um mundo por vir, ele está em disputa agora, no entanto é preciso resistir ao desejo controlador de projetar, desde a ruína deste, aquilo que pode vir a ser o mundo que vem. Isso não significa abdicar da responsabilidade de imaginar e conjurar forças que habitem essa disputa e

⁶³ Interessante notar que “ainda não perfeitamente articulado” são também os termos utilizados por Williams (1977, P. 126) para descrever o que ele chama de “emergência preliminar”, aquilo que devemos observar com atenção para compreender as transformações na cultura, em sua formulação da hipótese cultural da estrutura de sentimento (GOMES, 2011). A partir da relação estabelecida por Grossberg entre paisagens afetivas e estruturas de sentimentos, acredito haver na citação de Ahmed uma pista fundamental para compreender o caráter afetivo dos feminismos enquanto movimentos contextualmente localizados.

sejam capazes de cruzar o apocalipse rumo à terra incógnita do futuro, pelo contrário: resistir ao desejo projetivo é uma aposta na possibilidade de escapar à captura de nossa imaginação visionária pelas forças reativas do mundo contra o qual lutamos. Recusar-se a oferecer alternativas não é, portanto, uma recusa à imaginação, mas um gesto na luta para fazer da imaginação [...] uma força descolonial que libere o mundo por vir das armadilhas do mundo por acabar.



conjura um velho tarado
pretensa senilidade
professa pornografia
turvos olhares lascivos
trêmulas mãos bobas
conheces o tipo

o toque como acidental
sujeira suposto elogio
o membro há muito já morto
em tudo ele tenta esfregar
conjura um velho tarado
sei que conheces o tipo

risos sem graça
desvios de olhar
vergonha, embaraço
o ónus nunca no velho
conjura um velho tarado
impune

conjura então um tamanco
descreve um arco no ar
atinge o velho na testa
tão forte que faz sangrar

e cai o velho tarado
e todos os velhos tarados
e todos os tarados, que velhos ficarão
(que não fiquem)
esconjura-os, a cair
para sempre

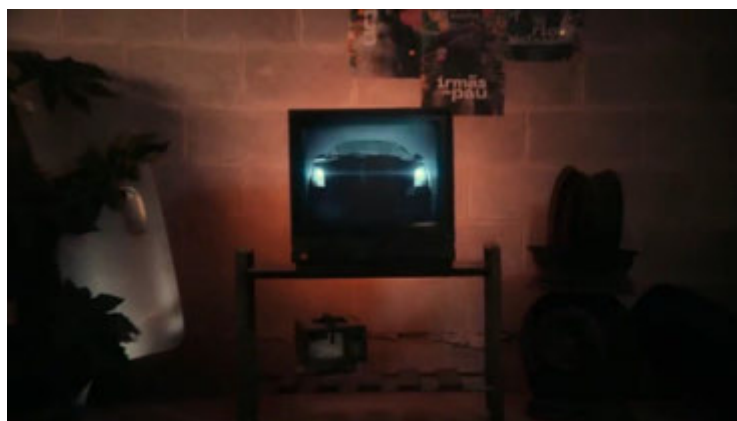
2019: escrevo esse poema, internada na clínica psiquiátrica, inspirada na história que uma amiga me contou mais cedo. Ela tinha de fato arremessado um tamanco num velho tarado que assediava as meninas no hospital-dia e se fazia de senil quando confrontado. O tamanco *dela* não bateu na testa, nem tirou sangue, e ela acabou contida pela equipe – porque é assim que fazem com as loucas quando somos

violentas –, mas foi o bastante para que o velho tarado nunca mais tentasse passar a mão em ou falar putaria pra ninguém.

Minha amiga e o poema que dela surge, ao conjurar o velho tarado e todos os outros tarados que nem velhos são, para exorcizá-los por meio do tamanco, performam uma possibilidade de realizar a praga que juntas rogamos em *Resplandescence*, de Ventura Profana & Podenserdesligado: “*que o macho caia e seu deus transicione*” – praga que Bixarte prega, em seu freestyle numa versão ao vivo de *Liberdade*⁶⁴:

nós declaramos falência a todas as igrejas que demonizam os nossos corpos
nós declaramos falência a todos os assassinos que arrastaram Dandara pelas ruas
do Ceará
nós declaramos falência à cultura do emagrecimento social que mata as bixa
gorda todo dia
que nós possamos ser livres
que o macho caia e o seu deus transicione
que o macho caia e o seu deus transicione
que a palavra da travesti possa atravessar gerações

Em *Shambaralai*, as irmãs de pau também atiram um sapato no macho. A primeira cena do vídeo se inicia com uma propaganda de carro, que promete ter “tudo pra você se sentir mais viril, mais macho, mais hétero, mais topzera, mais tóxico, mais o meu é maior que o seu, mais padrão, mais testosterona, mais meninos vestem azul e meninas vestem rosa”. O anúncio diz “mais macho”, o sapato voa, “mais hétero”, e o sapato se crava na tela da TV, quebrando-a. Logo abaixo, num monitor de câmera de segurança, duas figuras correndo (dando a entender que são Irma e Vita), uma delas tirando o outro pé do sapato. Quando a batida começa, passamos para dois cenários principais: um campo de futebol e um *desmanche* de carros – imagem explícita de que elas estão ali justamente para desfazer tudo aquilo que foi anunciado pelo carro na abertura.



⁶⁴ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=eeMnTkLLhDk>>.



(Irmãs de Pau – *Shambaralai*)

Acho que esses vários sapatos arremessados ajudam a gente a chegar em algo que talvez seja a questão central pra mim a respeito da trava de guerra: a redistribuição da violência operada pela sua performance de fúria. A ideia de “redistribuição da violência” é sugerida por Jota Mombaça, que parte da premissa de que “a violência é socialmente distribuída” e “não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade[,] é tudo parte de um projeto de mundo” (MOMBAÇA, 2021, P. 74) para fazer o diagnóstico de que há um monopólio da gestão e da performance da violência nas mãos do Estado e do homem cis (figurado enquanto o *macho*). Esse monopólio opera de modo a

gerenciar não apenas o acesso às técnicas, às máquinas e aos dispositivos com que se *performa* a violência legítima, mas também as técnicas, as máquinas e os dispositivos com que se escreve a violência, os limites de sua *definição*. Esses dois processos de controle se implicam mutuamente e dão forma a uma guerra permanente contra as imaginações visionárias e divergentes – isto é: contra a habilidade de pressentir, no cativeiro, que aparência têm os mundos em que os cativos já não nos comprimem. (Mombaça, 2021, p. 67, ênfase minha)

Existe, então, um *design global* da violência, “que visa definir o que significa ser violento, quem tem o poder para sê-lo e contra que tipos de corpo a violência pode ser exercida sem prejuízo para a normalidade social”, e que administra a violência “para ser mortal para muitos e lucrativa e/ou prazerosa para uns poucos” (MOMBAÇA, 2021, P. 72). Em meio a esse design, a essa configuração de m/Mundo, “a violência cumpre um programa e opera em favor de um projeto de poder anexado à heteronormatividade,

à cissupremacia, ao neocolonialismo, ao racismo, ao sexismo e à supremacia branca como regimes de exceção” (IBID., P. 73) – ou, nos termos de Rufino (2019, P. 114), para quem o colonialismo é violência e terror: “em toda e qualquer experiência colonial, a violência opera como a sutura, amarração e ortopedia do projeto”. A violência cismasculina e normativa funciona, então, como uma “arma transversal de normalização de gênero e controle social” que afeta todos os corpos, inclusive os de homens cis, ao construir os “corpos cismasculinos como intrinsecamente viris” (MOMBAÇA, 2021, P. 69) – o que é articulado na figura ideal do *macho*. É desse modo que é garantido à posição de homem cis “o acesso à violência legítima – que já não deve ser compreendida, aqui, como violência *legal*, mas como violência *pensável e plausível* dentro do sistema de distribuição da violência” (IBID., P. 72, ÊNFASE MINHA).

Nesse contexto, Mombaça conclui, é necessário trabalhar rumo a uma *redistribuição da violência* desobediente de gênero e anticolonial. Trata-se de “uma demanda prática quando estamos morrendo sozinhas e sem nenhum tipo de reparação, seja do estado, seja da sociedade organizada. [...] [Ela é] um projeto de justiça social [...] e deve ser performada por aquelas para quem a paz nunca foi uma opção”⁶⁵ (MOMBAÇA, 2021, P. 73). A *redistribuição* da violência, é preciso enfatizar, não significa uma *generalização* da violência, nem um embrutecimento das atuais ocupantes da posição de “vítima”. Ela pode até mesmo ser acionada por práticas de *não-violência*, já que, nos termos de Butler, “não há como alcançar a não-violência sem o cultivo, tático e com princípios, da agressão em modos de ação incorporados”^{cclvi} (BUTLER, 2015B, P. 191)⁶⁶. Ela deve ser acompanhada, portanto, de formas de cuidado diversas e contextuais e pela elaboração de princípios éticos que entendam “a justiça como entidade mutante, contextual e provisória, e aceite[m] de antemão que não há resposta segura” – só assim conseguiremos “abraçar nossa própria violência” ao mesmo tempo em que assumimos responsabilidade



⁶⁵ Ver <<https://youtu.be/89JmvCTJMzA?t=82>> e

⁶⁶ A não-violência, para Butler, não se confunde de modo algum com a passividade; muito menos com um certo tipo de pacifismo pseudo-zen, vestido de branco (em diversos sentidos), cantando imagine all the people, que tentam colar em figuras radicais como Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi ou Bob Marley. Pelo contrário, Butler enfatiza a centralidade da *fúria*: “não me oponho à equanimidade – é ótimo ser calma e pacífica [...]. Só não acredito que ela possa ser a base da não-violência. Temos todos os motivos pra estarmos absolutamente furiosas com as injustiças sistêmicas e locais em nosso mundo. Não tem um dia sequer, no presente sistema, em que eu não seja tomada pela fúria, de uma forma ou de outra. A questão é: o que pode ser feito com a fúria?” (BUTLER, 2020). Para a autora, a resposta é múltipla e contextual, mas envolve “um corpo que aparece, que age, e que, em sua ação, busca constituir um mundo diferente do que encontra, e isso significa encontrar a violência sem reproduzir seus termos” (BUTLER, 2015B, P. 187). A meu ver, rende um ótimo caldo com a proposta de Mombaça.

por ela, de modo a não “reestruturar o design global de pura violência contra o qual nos mobilizamos” (MOMBAÇA, 2021, P. 80-1). É um programa que se constitui como enfrentamento e cuidado, simultaneamente, ao buscar condições de sobreviver à guerra (contra nós, declarada à nossa revelia) que habitamos e que estrutura o Mundo: “afinal, essas cartografias necropolíticas do terror nas quais somos capturadas são a condição mesma da segurança (privada, social e ontológica) da ínfima parcela de pessoas com *status* plenamente humano no mundo” (IBID., P. 74).

A redistribuição da violência, portanto, não se refere apenas a *revidar* a violência que sofremos no sistema colonial – como uma força de igual intensidade, mas sentido oposto, o que, segundo a terceira lei de Newton, conservaria a dinâmica global do sistema. O objetivo aqui é, como trava/máquina de guerra, traçar linhas de fuga, quebrar o sistema, sair da conservação de Newton pra incerteza de Heisenberg ou mesmo a impermanência do Buda. O primeiro passo nesse processo, pra Mombaça, envolve “nomear a norma”, questionar sua posição de conforto ontológico: confrontar seu lugar como “o que não se nomeia” – o “quem ouve” que “logo se assusta” da cisjornalista – de modo a desestabilizar “seu princípio de não questionamento [...], sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho” (MOMBAÇA, 2021, P. 75). A partir daí, se trata, principalmente, de imaginar e performar outras possibilidades de definição da própria ideia de violência, já que “um dos efeitos do monopólio da violência [...] é não apenas o controle efetivo sobre o acesso às técnicas, ferramentas e a dispositivos para performá-la, mas também o controle sobre os limites de sua definição [...] – sobre os limites do *pensável* em termos de violência” (IBID., P. 76). Por conta disso, a

evocação imaginativa de outras formas de violência tem já um efeito disruptivo sobre essa gramática que visa garantir a estabilidade da representação da violência masculina a partir de um paralelo negativo com as posições afeminadas – de mulheres cis, bichas, travestis e outras corporalidades marcadas como femininas e representadas como necessariamente frágeis e passivas frente à violência.” (Mombaça, 2021, p. 77)

Ou, numa transa suave com Halberstam (1993, P. 192),

violência contra homens brancos perpetrada por mulheres ou pessoas racializadas desestabiliza tão completamente a lógica da violência representada que (ao menos por um tempo) a emergência de tal violência não-autorizada tem um poder imprevisível.^{cclvii}

A trava de guerra opera um trabalho de redistribuição da violência em diversas frentes e por meio de diversas armas, mas o que me interessa principalmente aqui é a articulação de suas performances de fúria travesti nesse campo de batalha de reimaginar o possível e o pensável na própria definição da violência. Elas permitem uma oportunidade interessante daquilo que Denise Ferreira da Silva (2015, P. 1) chama de

ler a arte como confronto, como uma “apresentação que recusa a representação”, que “busca ir além da denúncia, se movimenta para desfazer e/ou neutralizar os efeitos da violência epistêmica, [...] corrompe qualquer modo de apresentação ao torná-lo um confronto”^{cclviii}. Quando Linn da Quebrada empunha seu manto de *Bixa Preta* pra atirar no macho e destruí-lo; quando ela e Jup do Bairro, no remix *Bixa Preta parte 2*, viram lutadoras de *Mortal Kombat* e Jup mete um

preparem suas armas, a guerra tá declarada
carrega a Glock que nós partimos nessa madrugada

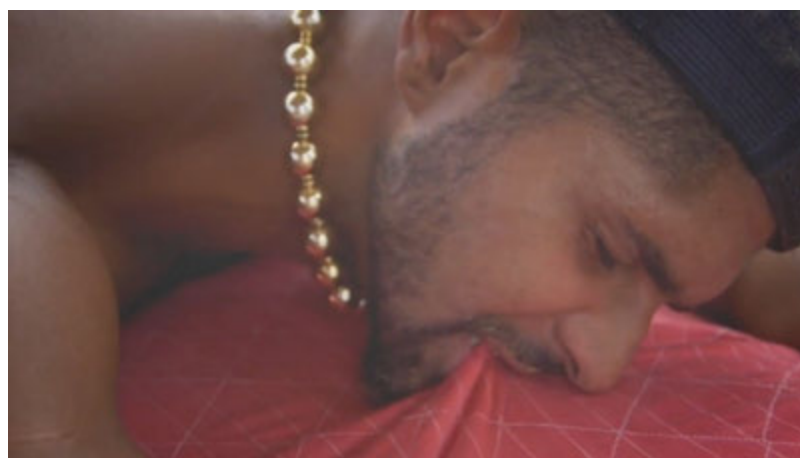


(Linn da Quebrada vs Jup do Bairro – *Bixa Preta parte 2*)

; quando Bixarte, em versão ao vivo de *Sendo Realista*⁶⁷, inicia declamando *Bixa Preta* acapella e emenda um *freestyle* furioso que termina com “pode se preparar, que meu livro de poesia não tem medo do seu fuzil. Essa palhaçada aqui só vai acabar quando Erika Malunguinho for presidente do Brasil”, e vai daí pro som de arma engatilhando que inicia a batida do seu trap; todas elas estão disputando a violência ao expressar a trava de guerra em suas performances de fúria. Pela chave da putaria, as Irmãs de Pau também o fazem, em *Travequeiro*, ao comer os cus dos homens cis – numa transgressão da presente distribuição da violência presente no enredo (TAYLOR, 2003) dominante do funk de putaria –, os quais mordem a fronha de prazer e dor enquanto elas cantam

vou te dar surra de pica, dar surra de pica
travequeiro desgraçado adora uma mulher com pica
agora eu meto em você, meto em você
mexeu com as travesti, agora tu vai se fuder

⁶⁷ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=rzjEIqGHF5E>>.



(Irmãs de Pau – *Travequeiro*)

Em uma proposta parecida com a de Mombaça, Halberstam (1993, p. 188) entende que a própria fúria seria “um espaço político aberto pelas representações⁶⁸ [...] de violências não-autorizadas cometidas por grupos subalternos contra homens brancos e poderosos”^{cclix}, as quais sugerem “não que todas peguemos em armas, mas que nos permitamos imaginar as possibilidades”^{cclx} que surgem para nós quando “resisti[mos] [ao] imperativo moral de que *não podemos* combater violência com violência”^{cclxi} (IBID., p. 192). Ele diz que certas táticas de protesto não-violento e de resistência pacífica criadas nos anos 60 parecem “ter se tornado perigosamente hegemônicas em vez de disruptivas”^{cclxii},⁶⁹ (IBID., p. 190) – e que normas violentas *demandam* uma resistência violenta. Como consequência, ele nos convida a “imaginarmos uma violência nova com um objeto diferente”^{cclxiii}, e sugere que isso implica uma

⁶⁸ O autor usa o termo “representações”, mas, ao travar seu pensamento pra usar aqui, prefiro pensar em termos de *performance*.

⁶⁹ Sobre isso, o argumento de Halberstam remete a uma citação sua que eu trouxe antes – a de que o foco na *organização*, como forma de obter legitimidade para certas pautas, tende a interditar as possibilidades radicais abertas pela presença da fúria – e à discussão de bell hooks sobre assimilação e abdicação da fúria. Mesmo ações mais simples dentre aquelas consideradas violentas pelo dominante (como quebrar vidraças, pixar muros, ou mesmo tacar fogo na porra do Borba Gato) são colocadas como atitudes “extremistas” de “uma minoria” que “desvirtuam” o propósito do movimento, seja ele qual for. Halberstam argumenta basicamente que a ideia de “protesto pacífico”, ao tornar-se hegemônica (e fazer uma galera ficar gritando “sem violência!” por todo canto), pode servir de focinheira para as performances públicas da fúria – um dispositivo, portanto, destinado a manter intocado o monopólio da violência (a polícia, por exemplo, não hesita em descer o cacete em manifestantes, mesmo os mais *respeitáveis* e *pacíficos*, a depender de suas pautas). Nesse sentido, os Zapatistas mais uma vez podem nos ensinar: “não apoiamos o pacifismo hasteado para que seja outro quem oferece a outra face, nem a violência que se encoraja quando são os outros que fornecem os mortos” (MARCOS, 2009c).

potencialidade que “cria uma ‘violência imaginada’ com consequências reais, que apenas de forma aproximada corresponde à violência real e suas consequências imaginadas”^{cclxiv} (IBID., P. 191).

Halberstam baseia sua “violência imaginada” no conceito de Benedict Anderson de nações enquanto “comunidades políticas imaginadas”. Esse “imaginadas”, para Anderson (2008, P. 33), se refere ao poder criativo da imaginação, não a uma invenção irreal ou falaciosa. Halberstam toma essa noção para pensar movimentos de grupos marginalizados, considerando como comunidade imaginada toda identidade “mobilizada pelo poder da fantasia”^{cclxv} (HALBERSTAM, 1993, P. 193) – esta última significando o campo do “fora” do real e do pensável. “Violência imaginada”, aqui, quer dizer uma “fantasia de erupções não-autorizadas de agressão vindas das ‘pessoas erradas, de pele errada, de sexualidade errada, de gênero errado’⁷⁰”^{cclxvi} (IBID., P. 200). Se, como aponta Mombaça (2021, P. 69), a distribuição desigual da violência é responsável pela “manutenção do *medo* como base das experiências trans, dissidente sexual e feminina para com o mundo”, as ações dessas comunidades, ao articular uma *poética da fúria*, podem transformar “o medo imaginado em violência imaginada” e, por meio da fantasia violenta – assim como as fantasias sexuais, por exemplo –, “evidenciar a natureza construída do real”^{cclxvii}, do presente modelo de distribuição da violência (HALBERSTAM, 1993, P. 193). Assim, ele conclui, a violência imaginada opera de modo a desintegrar as normas hegemônicas e destruir “a complacência que afasta as pessoas de uma revolução imediata e espontânea”^{cclxviii} (IBID., P. 195). É daí que vem a importância das performances de fúria, já que “temos que ser capazes de imaginar a violência, e nossa violência tem que ser imaginável, porque o poder da fantasia não é o de representar, mas de *desestabilizar* o real”^{cclxix} (IBID., P. 200). Malatino toca num ponto parecido, ao apontar que para conseguirmos processar a fúria e usá-la em prol da transformação, precisamos de uma “*pedagogia da fúria*”, a qual ele define como

o acesso a performances de fúria que funcionam de formas polivalentes: que demonstram a fúria como compartilhada e comum, que articulam a fúria como uma resposta justificada a situações de injustiça, que ampliam a fúria de tal modo que se ela se torna um afeto político mobilizador.^{cclxx}
(Malatino, 2018, p. 13)

Assim como a redistribuição da violência não significa a generalização da violência nem necessariamente implica um revide direto, a violência imaginada, para Halberstam (1993, P. 196), faz seu estrago “mais pela

⁷⁰ Referência ao poema *Poem about my rights*, de June Jordan: “the point being that I can’t do what I want / to do with my own body because I am the wrong / sex the wrong age the wrong skin [...] We are the wrong people of / the wrong skin on the wrong continent”.

ameaça do que por qualquer ação específica”^{cclxxi}. Como exemplo, ele cita o lema “*Bash Back*”⁷¹ [Bata de Volta], dos grupos *Queer Nation* e *Pink Panthers*, criado nos anos 90 como resposta à violência (física) contra pessoas transviadas. A ideia do *Bash Back* era, como diz o nome, bater de volta nos homo+lesbo+transfóbicos escrotos. Mais que isso, era fazê-los pensar duas vezes antes de atacar uma bixa ou sapatão, devido à *possibilidade* de retaliação. Ou seja, sua potência estava “na sua habilidade de representar uma violência que não precisava sequer ser atualizada. Não [havia] necessidade de uma violência ‘real’, apenas a ameaça de uma violência real”^{cclxxii} (IBID., P. 194) – de forma semelhante, Butler (2015B, P. 191) dá como exemplo de ação política não-violenta⁷² o modo como usamos “os gestos da violência como uma forma de significar não o que planejamos fazer, mas a fúria que sentimos”^{cclxxiii}. Ou seja, ainda que Jup do Bairro, em *Bixa Preta parte 2*, e as Irmãs de Pau, em *Medley do Submundo*, façam referência a estarem armadas com uma Glock, nesse aspecto a arma de fogo cumpre um papel muito semelhante às armas de água que Irma e Vita empunham no vídeo de *Travequeiro*.



(Irmãs de Pau – *Travequeiro*)



⁷¹ Apesar de não citados nominalmente, o grupo *Queer Nation* e sua proposta de *Bash Back* faziam parte do mesmo contexto de “teatralização” da fúria analisado por Butler (2011, p. 178) na citação que fiz anteriormente sobre o tema.

⁷² Lembremos que, para a autora, a não-violência é muito diferente da passividade ou do pacifismo.

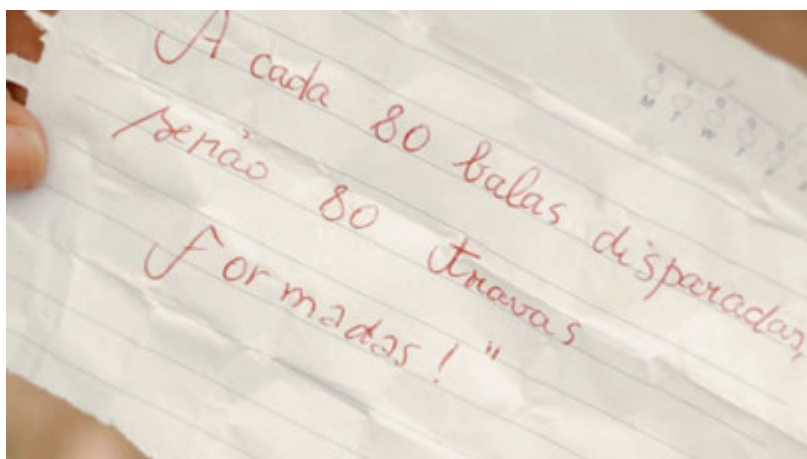
Isso não quer dizer que a violência *imaginada* precisa se limitar a ser *só imaginária* sem se atualizar – o *Bash Back*, por exemplo, envolvia defender pessoas com o uso da força, batendo de volta de fato –, mas como uma questão mais de meios que de fins. Podemos lembrar aqui que a máquina de guerra não tem como objeto a guerra em si, mas a transformação, a manutenção dos fluxos da vida, e “só entretém com a guerra uma relação sintética, potencial ou suplementária” (DELEUZE + GUATTARI, 2012E, P. 113), quando se depara com o antagonismo da forma-Estado, em sua fixidez – o que não significa que *não tenha* relação alguma com a guerra. A trava de guerra, da mesma forma, deseja a potencialização da vida em sua multiplicidade, sinfonia de corpos sem juízo, e *pra isso* precisa destruir o Mundo como o conhecemos – o qual se coloca em seu caminho, tentando domá-la, aprisioná-la e subjugá-la –, começando por atacar os fundamentos ontoepistemológicos que sustentam seu poder. Uma das suas armas mais importantes pra isso é a fúria, mobilizada em suas performances de violência imaginada (“real” ou não), com a qual busca destituir o monopólio do Estado⁷³ sobre a própria possibilidade de definição de *o que é* a violência.

As performances de violência imaginada têm como resultado “a produção de uma crise de audiência [*spectatorship*]”, uma trava momentânea nas normas de interpelação. Halberstam entende que elas causam esse momento de pane no sistema porque “simplesmente não sabemos como [lê-las]”^{cclxxiv} (HALBERSTAM, 1993, P. 197), o que “cria uma potencialidade, um estado utópico em que as consequências são iminentes em vez de atuais, a ameaça está na antecipação, não no ato”^{cclxxv} (IBID., P. 200). Discordo do autor aqui pois, mais do que uma questão de não sabermos – e quem é esse “nós” que não sabe? – como “ler” essas performances, acho que essa potencialidade vem da transgressão aos enredos cis-hegemônicos, uma negação incorporada das normas que abre uma multiplicidade de caminhos antes impensáveis e impossíveis. A fúria performada constrói, assim, um “excesso”, algo extra, extra-viado, transviado [*queer*], transbordante, que não cabe na lógica dominante, algo mais do que só *resposta*, com um caráter “desintegracional” que representa, enfim, “a ruptura da identidade e da violência do poder e do poder da representação”^{cclxxvi} (IBID., P. 194). Acho a escolha de palavras de Halberstam oportuna pra essa transa em específico, já que aponta para uma forma afetiva (ruptura da violência do poder da representação) de redistribuição da violência (ruptura da violência do poder) que desestabiliza as categorias através das quais o Mundo tenta se manter um só (ruptura da identidade e da violência do poder).

⁷³ Como dito antes, “Estado” não só como Estado-nação moderno, mas como forma de organização, incluindo aí, então, o *macho* como seu sujeito por excelência.

A transgressão de enredos hegemônicos articulada com a fabulação de outras violências é visível, por exemplo, na relação com as armas de fogo – como nos exemplos que citei antes. Em *Black Bitch Travesti*, Bixarte e suas companheiras (A Fúria Negra, Dorot Ruanne, Hiura Fernandes, Arlinda Trindade, Riara Nogueira e Luna Santos) adotam uma performance “bandida”, “xavosa”, “ladrona” – com direito a correntes, canivete, poses palosas e sinal de arminha pro alto –, numa disputa com certas matrizes masculinas do rap (nesse caso, o *gangsta*) que é recorrente na obra da artista. Mas essa performance também opera em outras chaves. A introdução do vídeo é uma cena típica do modo como o tráfico de drogas é visto no enredo dominante, em que uma pessoa encontra com o grupo de travas bandidas furtivamente num beco. A narração de Bixarte, contudo, afirma: “sou traficante de poesia” – o que é reiterado no fim da cena, quando vemos que a pessoa comprou um papel escrito “a cada 80 balas disparadas, serão 80 travas formadas!” enquanto ouvimos “vocês têm bala, eu tenho poesia falada”. A performance bandida xavosa ladrona (e a batida de trap), por sua vez, é articulada a bundas travestis que quicam, passos de vogue, e até mesmo uma passarela típica da cultura *ballroom*. A violência da arma de fogo e da masculinidade é penetrada, transviada e implodida na performance furiosa de Bixarte, que a afronta de frente e por dentro – o que José Esteban Muñoz (1999) chamaria de uma performance de desidentificação – e fabula outras possibilidades de violência. *As bixa tão tudo armada*, mas isso não necessariamente significa que precisa ser com as armas de fogo do Macho – o que é reiterado em outras obras de Bixarte, como *Preta Cara*, em que ela diz, ao som de tiros: “metralhadora bem na minha mão / mais de 100 bala tudo engatilhada / é bala de texto furando o chão / espalhando numa poesia falada”.





(Bixarte – *Black Bitch Travesti*)

Esse tipo de performance bandida está presente também em partes do *Medley do Submundo*, das Irmãs de Pau, onde, para além da já citada Glock, elas portam um *fuzil*, no qual uma certa “maricona desgraçada” senta pra dar o cu. Esse trecho do *medley* faz referência – com direito a sample da vinheta do “*Brasil-il*” que a Globo usa em jogos da seleção – ao infame “escândalo” do envolvimento de Ronaldo “Fenômeno” com 3 travestis trabalhadoras sexuais em 2008 – uma história *fenomenal*, diz a música. Na época, o jogador foi alvo de piadas e críticas incessantes, e concedeu uma típica entrevista-exclusiva-

vestido-de-branco ao Fantástico⁷⁴ em que se diz profundamente arrependido e que acredita ser vítima de uma *quadrilha* que queria extorqui-lo. O caso foi tão marcante que, já em 2021, numa conversa com Pedro Bial⁷⁵ – que, vale ressaltar, se refere às travestis no masculino – ele ainda tem que falar sobre o assunto: ao ser perguntado se era um pedido de ajuda, coloca a culpa no álcool e na falta de terapia. Na música, as Irmãs de Pau atacam, deboshadahs, a situação – não porque ele transou com travestis, como fez o humor dominante da época (como citado na entrevista do Fantástico), mas por ele ser uma maricona desgraçada, covarde, que não assume seus rolês, que “comeu travesti porque gostou” – não porque bebeu ou não fazia terapia – e depois “chorou na TV porque, fudeu!, agora todos sabem que a trava que te comeu!”. Elas se posicionam, então, como parte dessa *facção criminosa* que “come a seleção e ainda rouba seus malote”. É uma performance furiosa de afronta ao enredo dominante que posiciona a travesti – especialmente a travesti negra e da quebrada – como objeto secreto de desejo do homem cis+hétero, escape furtivo da sua vida *normal*, que deve permanecer no sigilo da esquina noturna. Elas chutam a porta e escancaram, por meio da putaria, o que deveria permanecer escondido. E com isso performam outras possibilidades de violência contra a opressão.

Como é perceptível nos casos já citados – em *Shambaralai*, por exemplo, elas “te pega de jeito com a bunda e te espanca” –, essa performance de putaria violenta enquanto afronta à cisnormatividade patriarcal é uma marca da obra das Irmãs de Pau. A partir da mobilização do que elas chamam de uma *epistemologia*⁷⁶ ou *pedagogia*⁷⁷ da putaria, “uma putaria que coloca nossos corpos e nossas existências em um outro lugar” (PAU, 2021B), elas operam performances de redistribuição da violência baseadas na afronta explícita e furiosa ao lugar atribuído a esses corpos e existências pelo Mundo do Macho. É a afronta de se beijarem ferozmente diante da câmera no vídeo de *Shambaralai* – já que seus corpos estão ali para *seu* prazer, não o do homem. É a afronta de, furiosamente, declarar, em *Picumã y Próteses*: “chupo sua pica, mordo sua raba, engulo suas bola e ainda mijo na sua cara”. É essa fúria, que se recusa a ser relegada ao sigilo, que propulsiona o refrão de *Medley do Submundo*, em que elas informam ao macho, sem hesitação: “pra comer meu cu vai ter que mostrar pra família” e “vai me assumir”. É essa fúria que me atravessa quando um cara tenta me beijar à força durante o show delas e me leva a cuspir na cara dele. É esse cuspe que vem novamente à minha boca quando as unhas de minha mãe perfuram a pele do meu braço.

⁷⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dkBTKSSS7K0>>.

⁷⁵ Disponível em: <<https://twitter.com/DudaSalabert/status/1396272895907745793>>.

⁷⁶ Disponível em <<https://tinyurl.com/2vx45f7u>>.

⁷⁷ Disponível em <<https://tinyurl.com/33zxh8cs>>.

As performances de Linn da Quebrada, como em seu álbum *Pajubá* (2017), acionam um processo semelhante de articulação entre putaria e fúria. Não é à toa que as gays respeitáveis que organizavam a Parada de João Pessoa consideraram o conteúdo de suas músicas “muito pesado” para o evento⁷⁸. Muitas das letras do disco atacam diretamente, por meio do sexo – especialmente na afronta ao falocentrismo –, a cismasculinidade heteronormativa e branca:

quem disse que linda assim
vou querer dar o meu cu pra homem?
ainda mais da sua laia
de raça tão específica
que acha que pode tudo
na força de deus e na glória da pica
já tava na cara
que tava pra ser extinto
(Linn da Quebrada – [+ *Muito*] *Talento*)

pode ir saindo com o pau entre as pernas
acabou o seu império
(Linn da Quebrada – *Bixa Travesty*)

deixa sua piroca bem guardada na cueca
se você encostar em mim
faço picadinho de neca
ih, aí, o machão ficou com medo?
mas pra que eu quero sua pica
se eu tenho todos esses dedos?
(Linn da Quebrada – *Necomancia*)

cara assim escroto e podre
eu explodo e afundo
me diz que tu tem a ver
se eu quero dar pra deus e o mundo
tu só tá se achando macho
porque tá com a pica dura
[...]
quando o boy abaixa as calça
tu arranca a pica no dente
(Linn da Quebrada – *Pirigoza*)

eu não tô interessada no seu grande pau ereto [...]
já quebrei o meu armário
e agora eu vou te destruir
(Linn da Quebrada – *Enviadescer*)

Mas não são só as letras. A voz de Linn na maioria das faixas oscila entre uma fúria ríspida e uma sensualidade debochada, gritos raivosos e gemidos orgásticos. O vídeo de *Coytada* reitera essa

⁷⁸ Disponível em <<https://twitter.com/linndaquebrada/status/1159868850005041152>>.

performance zuera de violência à pica – ainda que não seja mais a pica do Macho, como nos exemplos acima, permanece sendo uma pica específica, que marginaliza o corpo da travesti e da bixa afeminada – como representante da ordem dominante: enquanto Linn afirma que, ainda que ela dê pra todo mundo, que chupe cu e buceta, se depender dela a bichinha safada que só quer dar pra gay bombada vai morrer na punheta (e o *backing vocal* de Jup do Bairro reitera a frase “vai morrer na punheta” em tom de chacota), vemos cenas em que ela e as companheiras travestis cortam e esmagam bananas e dildos, quebram ovos e tomam banhos de leite (eu realmente não acho que preciso explicar esses elementos?). A performance e fabulação de modos outros de violência imaginada é indissociável de um enfrentamento a um enredo dominante sobre o sexo cis+heteronormativo na música: “vou te dar minha cucetinha depois quero que cês morra”, Linn diz em *mate e morra*, do álbum *Trava-Línguas* (2021), explicando logo depois que quem deve morrer é o “macho, branco, senhor de engenho, colonizador, capataz” em nós. Isso é ainda mais explícito em *Transudo*, onde ela se apropria do “senta senta senta”, comum no enredo hegemônico com o sentido de quicar na piroca do Macho, para transfigurá-lo em “sentar ca mão na sua cara”, sentar a porrada no Macho que vive com “o pau apontado pra própria cabeça, refém da sua frágil masculinidade”.

Uma afronta parecida é feita por Bixarte em *Travesti no Comando da Nação*, ao dizer que tá chegando a hora do Macho conhecer o peso da sua mão. “Vocês são capataz. Miseráveis e com pintos minúsculos acham que assombram minha geração”, ri Bixarte no começo do vídeo. Enquanto ela informa ao Macho, com fúria, que ele deve chamá-la de Senhora Travesti, ela e A Fúria Negra sensualizam, riem e dançam vogue nas ruínas de uma igreja. Nesse caso, para além da afronta direta – como no tiro que A Fúria Negra dispara contra a câmera – e debochada – como no riso de Bixarte – contra o poder fálico do macho, a redistribuição da violência também é operada por uma performance de profanação – como quando Bixarte fuma um charuto e gira, elementos associados à sua religiosidade de matriz africana que é um tema recorrente no EP *A Nova Era* (2021) –, de corpos que invadem e ocupam com alegria espaços que lhes são normalmente interditados e ousam cantar e dançar à revelia (MOMBAÇA, 2021) dos armários que lhes foram designados.



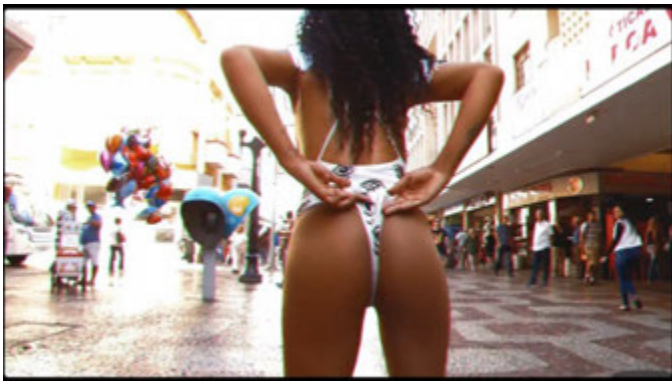


(Bixarte – *Travesti no Comando da Nação*)

O ato de botar a cara no sol pra ocupar com afronta e deboche lugares “proibidos” (e, com isso, construir territórios permitidos) a corpos negros e transviados enquanto performance de redistribuição da violência expressa não só outras formas de violência, mas também outros modos de articulação da fúria – essa era uma das disputas iniciais das marchas do orgulho LGBTI, afinal. *Cuida do Seu*, de MC Xuxú, foi lançado em 2014, após a fala do candidato Levy Fidelix, durante um debate presidencial, de que “aparelho excretor não reproduz”⁷⁹. Como resposta, o vídeo reúne um bando de bixa no centro de Juiz de Fora, dançando na cara da sociedade, rindo e desfilando em meio às ruas comerciais, com direito a bandeira do arco-íris e travesti mexendo a raba com a faixa presidencial, enquanto Xuxú manda o recado: “cuida do seu, cuida do seu cu, cuida do seu aparelho excretor” – que serve tanto como revide direto a Fidelix quanto como aviso à população do entorno: as cenas alegres de dança são intercaladas com planos do grupo em poses sérias de afronta, afinal, as bixa tão ali dançando, se divertindo, vivendo, *sendo bixas*, e *ninguém tem nada com isso*, então “cuida do seu ou a gente vai ter problema”. Uma performance semelhante é configurada em *Enviadescer*, de Linn da Quebrada, em que as bixa – “as trans~viada~sapatão” – fica maluca, batem a bunda na nuca, riem, se beijam, e tomam as ruas – incluindo a frente de um prédio da PM – enquanto a rima de Linn rejeita, mais uma vez, “o grande pau ereto” do “macho discreto” em prol “das bixa, as que são afeminada”. *Sou Eu*, de Jup do Bairro, por sua vez, não

⁷⁹ Fidelix, provavelmente, devido a uma confusão entre “excreta” e “excremento”, quis se referir ao tubo digestivo e ao sexo anal, já que a uretra, que é parte do sistema excretor, no pênis também é parte do sistema reprodutivo.

mobiliza um *grupo*, mas agencia a fúria da voz de Jup à do corpo sem juízo⁸⁰ de Natasha Princess, que sai do quarto para as ruas com seu figurino de *animal print* rosa shock e demarca um território próprio com uma performance simultaneamente debochada, sensual e “louca, desequilibrada” – desfilando, dançando, batendo cabelo, acendendo um sinalizador também rosa, gritando num megafone.



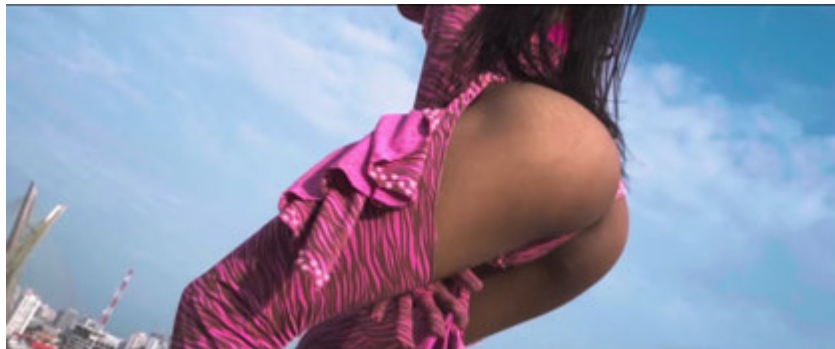
(MC Xuxú – *Cuida do Seu*)



⁸⁰ Ver constelação *Sinfonia do Corpo*.



(Linn da Quebrada – *Enviadescer*)





(Jup do Bairro – *Sou eu*)

Megafone me leva pra *Bomba pra Caralho*, outra das minhas favoritas de Linn da Quebrada. Em especial, sua versão ao vivo⁸¹. “*Bomba pra caralho* é um grito de resistência, [...] um grito de violência, de raiva, de quem sente raiva por estar sempre na mira do revólver, dos vários corpos que são constantemente mortos e apagados. [...] Essa música é um grito”, diz a introdução do vídeo. E, assim como esse texto, é como um grito que ela se configura: a partir das palavras “bomba pra caralho”, Linn começa a vociferar a letra num megafone, até que a canção termina em um grito sustentado de fúria e dor. Ao analisar as performances vocais das cantoras Annabella Lwin (do *Bow Wow Wow*) e Poly Styrene (do *X-Ray Spex*), Jayna Brown comenta que

um grito pode registrar um nível de dor, mas também de raiva, fúria ou frustração, ou uma recusa a obedecer. Também pode dizer de uma grande tenacidade e resistência, já que essa fúria articulada pode [...] ser entendida como crônica e intermitente, muitas vezes dizendo de condições de longo prazo.^{cclxxvii} (Brown, 2011, p. 458)

Jack Halberstam associa os gritos das performances de artistas punk racializadas⁸² como a já citada Poly Styrene e Rhoda Dakar (dos *Bodysnatchers*), compreendidos enquanto “distúrbios sonoros” [*sonic disturbances*] (HALBERSTAM, 2013, p. 124), à articulação entre o que Fred Moten chama de “estética

⁸¹ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Ho0NsHr5OzA>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=HFvX8RcKoPU>>.

⁸² No contexto analisado pelo autor, isso inclui mulheres negras e “mestiças” [*mixed-race*] descendentes de imigrantes de diversas ex-colônias britânicas.

negra” [*black aesthetics*] e sua própria noção de “feminismo gagá”⁸³. Moten (2007, p. 104 APUD HALBERSTAM, 2013, p. 130) se refere a “um tipo de música rebelde que se move por um excesso disruptivo e improvisado”^{cclxxviii} a partir da “ruptura da fala pela canção, da canção pelo grito, do grito pelo gesto”^{cclxxix}, uma música que se expressa, aos ouvidos da supremacia branca, “enquanto ruído, enquanto dissonância, enquanto um longo, sustentado grito”^{cclxxx} (HALBERSTAM, 2013, p. 129) – ou, nas palavras de Linn da Quebrada, “a música não necessariamente enquanto aquilo que agrada e conforta nossos ouvidos, mas a música enquanto ruptura, ruído mesmo” (QUEBRADA, 2017A). Halberstam articula, a partir do grito – o som de uma voz fugitiva que “busca espaços de instabilidade em vez de harmonia”^{cclxxxi} – de vocalistas punk racializadas, o pensamento de Moten à sua formulação sobre performances feministas “gagás” – *sem juízo*, nos termos de Jup do Bairro –, excessivas, barulhentas, de cantoras que “enlouquecem” e acionam “um jeito selvagem de cantar que se torna uma perda de controle extática”^{cclxxxii} (IBID., p. 130). O excesso dessas performances, por essas duas perspectivas, mobiliza uma “anarquia criativa ou estética, a exploração do colapso de gêneros, e a performance de formas sonoras de caos”^{cclxxxiii} e permite vislumbrar uma conceituação do anarquismo enquanto “teoria da criatividade caótica”^{cclxxxiv} a partir dos “traços sonoros errantes, hipercinéticos, deixados por uma série de divas punks não-convencionais e difíceis de classificar”^{cclxxxv} (IBID., p. 125). A menção ao punk me remete a Jup do Bairro, que “fazia parte de um grupo de punks e anarquistas no colégio” (BAIRRO, 2020F) e define a performance dos seus shows como “um baile punk de quebrada [...], é literalmente um show de rock”⁸⁴ (BAIRRO, 2022B), o que me aponta um caminho curioso.

Essa relação com o punk e o anarquismo é particularmente instigante pra mim. Ela traça um caminho nesse mapa que me leva a, inspirada pelos versos de Florence Welch – “you say that rock and roll is dead but is that just because it has not been resurrected in your image?”^{cclxxxvi} (Florence + The Machine – *Choreomania*) –, pensar na provocação: *trava é punk*. Um caminho que me traz a 2008 e eu, ainda não trava, mas já bixa, com minha banda tosca tocando covers de Buzzcocks e Sex Pistols e The Clash, aos gritos. 2008 e eu sou uma anarquista adolescente, como diz a música do Against Me! que uso de epígrafe nessa constelação – que, por sua vez, me traz a 2023 e eu, trava, ainda ouvindo essas bandas, mas também, e principalmente, os gritos raivosos de Laura Jane Grace, vocalista punk, anarquista e trans do Against

⁸³ No inglês, “*gaga feminism*”, com o termo “gaga” relacionado tanto à performance excessiva do início da carreira de Lady Gaga quanto à canção *Radio GaGa*, do Queen, mas tomando seu significado da expressão “*go gaga*”: ficar gagá, enlouquecer, perder o juízo. Halberstam (2013) associa o termo à ideia de “selvageria”, à qual ele posteriormente (2014, 2020) dá preferência.

⁸⁴ Ver, por exemplo, essa performance ao vivo de *Pelo Amor de Deize*: < <https://www.youtube.com/watch?v=cQJun6ZI6BM> >

Me!, cuja canção *True Trans Soul Rebel* eu trago tatuada no braço ao redor de um coquetel molotov. E é um fluxo pelo qual acho que vale a pena me deixar transpassar por um instante.

2007. Sou emo (surpreendendo um total de zero pessoas a essa altura do texto) – como Jup do Bairro também foi (BAIRRO, 2022B, 2022E). Minha relação com o emo começa lá por 2004, 2005, quando eu vou pra casa do meu tio ver MTV porque não pega na minha TV e me apaixono por bandas como Green Day e Evanescence. Mas só engata mesmo mais ou menos na época em que eu, sendo menino, começo a pegar meninos, mais ou menos na época em que começo a ter mais acesso à internet, mais ou menos na época em que começo a me automutilar e pensar em morrer, mais ou menos na época em que começo a me entorpecer com o que estiver à vista: as performances tristes, raivosas, rebeldes, andróginas, com integrantes de bandas se beijando em shows, letras falando em drogas e morte e *i'm not okay* e *i'm a fake* e o que fazer quando não estão mais nem aí para você eram tudo pra mim.

O emo foi uma porta de entrada pra drogas mais pesadas. Como o punk. E o anarquismo. E ter uma banda ruim pra poder gritar.

A articulação entre a fúria enquanto “conteúdo afetivo central” do punk (BROWN, 2011, p. 457) e a fúria travesti+negra da trava de guerra não vem do nada. A própria palavra, por exemplo, tem origem como gíria em certas comunidades negras, como termo ofensivo contra homossexuais – com uso semelhante a “viado” ou “bicha” – e depois se espalha como termo ofensivo mais generalizado, muitas vezes com conotações racistas para além das origens homofóbicas (ver NYONG’O, 2005). Muito para além disso, é preciso lembrar que punk não é só coisa de menino branco revoltado, nem é só Ramones, ou Sex Pistols, ou Dead Kennedys – a identificação de Jup do Bairro de seus shows como “baile punk de quebrada” é um exemplo disso. Tanto Halberstam (2013) quanto Brown (2011) ressaltam a importância de articular, a partir da performance feminina e racializada da fúria, histórias anti-hegemônicas do punk, para além das “genealogias bem organizadas que retornam a Malcolm McClaren, Sex Pistols, the Clash, e outros punk boys”^{cclxxxvii}, que não o cristalizem enquanto apenas um lugar da raiva branca hétero, mas consigam apreender os corpos renegados pelas histórias dominantes: “imigrantes, transviades [*queers*], mulheres e desajustades sociais”^{cclxxxviii} (HALBERSTAM, 2013, p. 124). Essa articulação permite perceber histórias “que conecta[m] gênero e sexualidade ao imperialismo e à política racial e emerge[m] como um tipo de caos sonoro que conecta gritos, ganidos e soluços a uma história de violação”^{cclxxxix} (IBID., p. 128), histórias capazes de “unir o punk à negritude, feminismo à fúria, política ao barulho”^{ccxc} a partir da cacofonia surgida na “união entre feminismo, luta anticolonial, antirracismo e transviadagem”^{ccxci} (IBID.,

p. 129). Para além disso, essas “genealogias alternativas, ainda que não bem-ordenadas, do punk”^{ccxcii} abrem espaço para “até mesmo ver para além da rigidez da própria noção de gênero [*genre*]”^{ccxciii} (BROWN, 2011, p. 477): quebrar com “os refrões canonizadores da história musical masculina branca”^{ccxciv} se articula a “localizar uma mudança de poder afetiva do punk para outro conjunto de práticas culturais”^{ccxcv} e enxergar “onde mais a agitação, rebelião e revolta se encontram”^{ccxcvi} (IBID., p. 476) – no caso dos anos 90, Brown conecta o rap e o hip hop a essa genealogia furiosa ao citá-los como exemplos de “gêneros que performavam a raiva em sua complexidade: desafiadora, justa, niilista, destrutiva e visionária”^{ccxcvii}. No caso da gente, ajuda a entender como o punk, não como categoria genérica, mas enquanto matriz afetiva+estética acionada pela chave da fúria, pode ser se rearticulado enquanto baile de quebrada na performance de Jup, no grito de Linn, ou no *evangelho do fim* de Ventura Profana.

É a partir de seu próprio olhar enquanto um desses “corpos renegados” pela história hegemônica do punk que José Esteban Muñoz diz de um “comum punk rock” [*punk rock commons*], “um ser|estar-com [*being-with*], em que várias actantes antissociais encontraram redes de afiliação e pertencimento que es permitiam pensar e agir de outros modos, juntas, em um campo social que estava mais interessado em dismantelar seu desejo por relações diferentes”^{ccxcviii} (MUÑOZ, 2013, p. 99). O punk funciona, assim, para Muñoz, como uma espécie de *comunismo ontológico*, um “comum-no-desespero [*commons-in-desperation*]” (ID., 2018, p. 656), um modo de existência coletiva baseado não na harmonia, mas numa união deselegante e caótica surgida do conflito, da colisão de corpos – como estar no meio de uma rodinha num show –, da negação, de um “desejo visceral por outra coisa dentro de um campo de relações sociais fossilizadas [*ossified*]”^{ccxcix} (ID., 2013, p. 103). Ele mobiliza afetos que atuam como “uma força aniquiladora que abre caminho para um tipo de inovação – a criação de mundos e possibilidades”^{ccc} (IBID., p. 101). Suas performances articulam uma “política vivida da negatividade” baseada na total rejeição do Mundo como o conhecemos, na demanda “por ‘outra coisa’ que não seja o modelo padrão de um presente devastado, com seus limites e impasses”^{ccci} (IBID., p. 98). O punk constitui, então, Muñoz argumenta, uma temporalidade simultaneamente *utópica* e *apocalíptica*. Acredito que a trava de guerra opera em termos semelhantes: suas performances de fúria indicam como talvez o modo mais radical de se falar em utopia seja, justamente, através do fim do Mundo.



Il faut bien commencer.
Commencer quoi?
La seule chose au monde qui vaille la peine de commencer:
La Fin du monde
(Césaire, 2012, p. 43)^{cccii}

A ave sai do ovo. O ovo é o mundo. Quem quiser nascer tem
de destruir um mundo.
(Hermann Hesse – *Demian*)

Neste mundo, o que tenho sentido muito é vontade de fim, de
morte. Quero morrer e quero que essa desgraça de Mundo
desapareça. Quero a morte do meu Mundo, e não do planeta.
(Brasileiro, 2021, p. 51)

No mundo do poderoso não cabem mais que os grandes e seus
servos. No mundo que nós queremos cabem todos.
O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos.
(Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação
Nacional – *Quarta Declaração da Selva Lacandona*, 1996)

We're not waiting for the rapture. We are the apocalypse.
(Lesbian Avengers – *Dyke Manifesto*)^{ccciii}

Quando falo em mundo, não me refiro ao *planeta*, como enfatiza Castiel Vitorino Brasileiro na epígrafe acima. Um *mundo* diz respeito a todo um modo de configurar a realidade, de ser|estar|viver em conjunto em um dado tempo-espaço. É um modo específico de agenciamento de vidas que define o horizonte do que é possível e pensável. Isso implica uma ontologia específica e as estruturas, saberes e práticas que ela sustenta|que a sustentam. O planeta, então, abriga muito mais do que um só mundo, ele é “composto por múltiplos mundos, múltiplas ontologias ou reais que estão longe de serem esgotados pela experiência eurocêntrica, ou redutíveis a seus termos”^{ccciv} (ESCOBAR, 2020, p. 69). O Mundo com M maiúsculo criado, difundido e sustentado pela Euromodernidade; o Mundo de Um Mundo Só (Law, 2011; Escobar, 2020), o mundo como o conhecemos (SILVA, 2014, 2019) ou como nos foi dado a conhecer (MOMBAÇA, 2021); o Mundo Ordenado fundamentado nos pilares ontoepistemológicos de *separabilidade* entre seus elementos, *determinabilidade* dos eventos por relações de causalidade e *sequencialidade* temporal (SILVA, 2016, 2018, 2019); o mundo

devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans e de tantas outras.
(Mombaça, 2021, p. 82).

; esse Mundo se presume universal, “arroga para si o direito de ser ‘o mundo’ e relegar todos os outros mundos às suas regras, a um estado de subordinação ou inexistência”^{cccv} (ESCOBAR, 2020, p. 14). É um

Mundo que “se deu o direito de assimilar todos os outros mundos e, ao se apresentar como exclusivo, interdita as possibilidades de o que está além dos seus limites”^{cccvi} (BLASER + CADENA, 2018, p. 3). Em sua eterna sede de expansão, ele invade, ocupa, mata, destrói, assimila inúmeros outros mundos – econômica, militar, jurídica, cultural e *ontologicamente*.

Fim do mundo, então, na trava de guerra, diz respeito ao fim *desse* mundo em específico, fim do Mundo. Muitos mundos já tiveram fim, destruídos por ele – já que “a globalização neoliberal é uma guerra contra mundos relacionais, contra tudo que é coletivo”^{cccvii} (ESCOBAR, 2020, p. 127), e para muitos nos territórios invadidos pela colonização “o fim do mundo foi no século XVI” (KRENAK, 2019, p. 35) –, e muitos outros se findam um pouco mais todos os dias. “Vejo várias pessoas falando que estamos vivendo o apocalipse e, sinceramente, acho que estamos andando sob os escombros já faz um tempo. Existe fome, desigualdade e falta de oportunidade. [...] É só olhar o descaso com as periferias” (BAIRRO, 2020D). Esse Mundo mata mundos, destrói vidas, e está acabando com o próprio *planeta* que habita. A merda em que estamos atolados, a crise múltipla generalizada que enfrentamos⁸⁵ – social + ambiental + econômica + ontoepistemológica, *orgânica* – é produzida por ele: “a crise é a crise de um mundo específico, ou um conjunto de práticas de criação de mundo, o mundo a que geralmente nos referimos como a forma dominante de Euromodernidade”^{cccviii} (ESCOBAR, 2020, p. 69). A busca por uma saída dessa merda, o enfrentamento a toda forma de opressão, a luta por uma verdadeira descolonização, então, precisa ter como horizonte o fim desse mundo. Diante de um mundo erguido sobre uma pilha infinita de mortes e escombros (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, p. 87), que se alimenta da contínua destruição de outros mundos, “o apocalipse deste mundo parece ser a única demanda política razoável” (MOMBAÇA, 2021, p. 82). Diante desse “mundo colonial, cindido, binário, assombrado pelo pecado e pela salvação”, que se alimenta de nossas próprias vidas, é perceptível que “acabar com ele significa destruí-lo totalmente, expulsá-lo completamente” (Rufino, 2019, p. 113). Afinal, “a situação em que vivemos é o verdadeiro fim do mundo: a situação estável” (Karl Kraus – *Aforismos*), e se esse Mundo “não morrerá de morte natural” (BENJAMIN, 2009, p. 708), é preciso acionar a *trava* de emergência para *adiantar* seu fim⁸⁶.

Para muita gente, na epistemologia ocidental, a ideia de outro mundo é apenas um outro mundo capitalista consertado: você pega este mundo, leva para a oficina, troca o chassi, o parabrisa, arruma o eixo e bota para rodar mais uma vez. Um mundo velho e canalha fantasiado de novo. Definitivamente, eu não estou a fim de contribuir para pagar essa conta: para mim, não vale o conserto. (Krenak, 2020, p. 36)

⁸⁵ Ver a *Carta de Advertência*.

⁸⁶ Referência ao livro de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*. Em trabalhos posteriores, ele deixa explícito que não é o fim *desse* mundo que ele pretende adiar, como nos parágrafos a seguir. Pelo contrário, adiar o fim de outros mundos – e do próprio planeta – exige adiantar, urgentemente, o fim do Mundo colonial capitalista.

Nesse mundo pronto e triste eu não tenho nenhum interesse, por mim ele já podia ter acabado há muito tempo, não faço questão de adiar seu fim. (Krenak, 2020, p. 54)

Quando eu falo em adiar o fim do mundo, não é a este mundo em colapso que estou me referindo. Esse tem um esquema tão violento que eu queria mais é que ele desaparecesse à meia-noite de hoje e que amanhã a gente acordasse em um novo. (Krenak, 2022, p. 40)

Como lembra Audre Lorde, “as ferramentas do Senhor⁸⁷ nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem nos permitir derrotá-lo temporariamente em seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão gerar mudanças genuínas”^{cccix} (LORDE, 2007, p. 112). De modo semelhante, Arturo Escobar afirma que

é nítido que as soluções convencionais para nossa crise social e ambiental, tendo surgido das categorias do Mundo de Um Mundo Só (com sua visão única do real e do possível, ou seja, sua forma de decidir as coisas com base no princípio coloquialmente conhecido como “mais do mesmo”), podem no máximo mitigar nossa desigualdade e insustentabilidade, mas não [...] conseguiremos emergir da crise com as categorias do mundo que criou a crise (desenvolvimento, crescimento, mercados, competitividade, o indivíduo, e por aí vai).^{ccc} (Escobar, 2020, p. 27)

Se “outro mundo é possível” – para que “amanhã possa ser diferente para elas, que tenham outros problemas e encontrem novas soluções” (Linn da Quebrada – *Oração*) –, é porque “outro real e outro possível são possíveis” (ESCOBAR, 2020, p. IX). É preciso, então, pra realmente mudar as coisas, pra demolir as estruturas de violência e opressão desse Mundo, começar a “imaginar o inimaginável” (BAIRRO, 2022E), a “pensar o impensável, tornar o impensável acreditável, e o acreditável viável”^{cccxi} (ESCOBAR, 2020, p. 124). – já que, “se não há respostas fáceis, ainda há respostas difíceis acessíveis que podem ser descobertas”^{cccxi} (WILLIAMS, 2015A, p. 219). Essa outra coisa, essas respostas difíceis que podem ser descobertas, esse outro mundo, outro real, outro possível, acessíveis através do inimaginável, são chamados por algemes de pluriverso (ESCOBAR, 2020; CADENA, 2010; BLASER + CADENA, 2018), de Mundo Emaranhado (SILVA, 2016), de um *mundo em que caibam muitos mundos*, como na declaração Zapatista que trago como epígrafe, o que significa que

estamos atuando no sentido de uma transfiguração, desejando aquilo que o Nêgo Bispo chama de confluências, e não essa exorbitante euforia da monocultura, que reúne os birutas que celebram a necropolítica sobre a vida plural dos povos deste planeta. Ao contrário do que estão fazendo, confluências evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar. (Krenak, 2022, p. 41)

A trava de guerra, no entanto, como disse antes, não parece tão interessada em definir o que quer que venha *depois*, mas na demanda *furiosa* pelo *fim* desse Mundo: “eu determino que termine aqui e agora”, diz Linn da Quebrada em *Oração*. Isso não quer dizer que não haja nela um desejo de mundo – mundos livres das amarras, da violência, da morte e destruição criada pelo Mundo colonial –, mas que seu foco não é prescritivo de como serão esses mundos, mas enfático da necessidade de destruir o mundo dominante para que eles venham a existir, de “mata[r] o mundo pra não morrer” (Ventura Profana – *Um*

⁸⁷ Sobre a ideia de “Senhor”, ver a constelação *Oração*.

novo nome). É aí que se encontra sua potência radicalmente utópica e apocalíptica que associo ao punk.

Como prega Bixarte, em performance ao vivo de *Liberdade*⁸⁸:

nós vamos declarar o fim dessa era, desse milênio que joga sobre nossos corpos a maldição da morte!
[...] ei bixa, ei travesti, Deise⁸⁹ é contigo!
não se preocupe com as atribuições, porque no final disso tudo a gente vai queimar... a gente vai queimar todos vocês e todas as suas regras colonizadas, brancas, que nos matam, nos expulsam, nos assassinam, nos silenciam!
nós declaramos o fim desse milênio, nós declaramos que seja grande o que nos espera!
nós declaramos hoje o fim dessa tristeza que tá no teu peito.
nós declaramos hoje o fim dessa tristeza que te atormenta.

Raymond Williams entende que a utopia se baseia na crença fundamental de que “seres humanos podem viver de modos radicalmente diferentes, com valores radicalmente diferentes, em formas radicalmente diferentes de ordem social”^{ccciii} (WILLIAMS, 2015A, P. 10). Sua maior força, então, é a de “abrir nossos olhos para além dos ajustes e mudanças de curto prazo que são o material ordinário da política, e então insistir, como uma questão de princípio geral, que, temporal e localmente, mudanças incríveis podem acontecer e de fato acontecem”^{ccciv} (IBID., P. 11). Ela permite enfrentar a indiferença causada por um “paroquialismo temporal – uma projeção complacente das ordens sociais atuais e historicamente instituídas como permanentemente necessárias e exclusivas – que desencoraja mais profundamente quem consegue nitidamente ver que sua ordem social está em crise”^{cccv}, ao fazer “um lembrete imaginativo sobre a natureza da transformação histórica: que as ordens sociais mais importantes realmente nascem e morrem, e novas ordens sociais de fato as sucedem”^{cccxvi} (IBID., P. 10). Ou, nas palavras de Ursula K. Le Guin⁹⁰ – ela mesma autora de utopias estudada pelo próprio Williams – as utopias nos lembram que “vivemos no capitalismo, seu poder parece inescapável – mas também era assim com o direito divino dos reis. Qualquer poder humano pode ser enfrentado e transformado por seres humanos”^{cccxvii}. Uma utopia, em suas dimensões políticas mais radicais, sempre diz respeito à realidade social presente, a partir de, nos termos de Paulo Freire, uma “denúncia da realidade injusta [e do] anúncio da realidade a ser criada com a transformação radical daquela” (FREIRE, 1981, P. 90) – sendo essa conexão (ou continuidade) com a realidade o que precisa ser analisado com maior atenção em toda obra utópica, segundo Williams (1978, P. 205). Mas se Williams, por um lado, considera a relação do sentimento utópico com a projeção de futuro um elemento a ser superado (ID., 2015A, P. 12), José Esteban Muñoz, por outro, vê nessa temporalidade justamente a sua potência:

⁸⁸ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=X0YBhS1Ur-Y>>

⁸⁹ Sobre Deise, ver a constelação *Oração*.

⁹⁰ Disponível em <<https://www.ursulaklequin.com/nbf-medal>>

Utopia é um ideal, algo que deve nos mobilizar, nos impulsionar. A utopia não é prescritiva; ela fornece modelos potenciais de um mundo que não está exatamente aqui, um horizonte de possibilidade, não um esquema fixo. É produtivo pensar na utopia enquanto fluxo, uma desorganização temporal, enquanto um momento quando o aqui e o agora são transcendidos por um então e um lá que podem e, de fato, *devem* existir.^{cccviii} (Muñoz, 2019, p. 97)

Esse caráter não-prescritivo ajuda a entender o motivo pelo qual o utopianismo radical da trava de guerra está mais interessado no fim do Mundo do que em projetar o que quer que o suceda: “utopia nunca é prescritiva da futuridade. Ela é um modo idealista de crítica que nos lembra que há algo faltando, que o presente e a presença (e seu número oposto, a ausência) não bastam”^{cccix} (MUÑOZ, 2019, p. 100). Performances utópicas radicais se constituem enquanto uma rejeição do Mundo, enquanto processo aberto, que não tenta cristalizar a alternativa correta a este, mas insistir que é possível “algo outro, algo melhor, algo emergente”^{cccxx} (IBID., p. 189). Nos termos de Walter Benjamin (2012), a função da utopia é “iluminar o setor do que é digno de destruição”. Não se trata de simplesmente ignorar o presente, já que a denúncia da realidade de opressão exige que este “seja compreendido em relação aos mapas temporais e espaciais fornecidos por uma percepção de mundos afetivos passados e futuros”^{cccxxi} (MUÑOZ, 2019, p. 27), mas de expressar afetivamente – nesse caso, por meio de uma performance de fúria – sua insuficiência.

O nome dessa constelação vem de *Restituição*, de Ventura Profana, em que ela canta que “nós somos o Evangelho do Fim”, já que

a palavra evangelho significa literalmente boas novas, boas notícias. Então [...] a notícia mais gostosa que a gente pode espalhar pelo mundo é a notícia do fim desse tempo colonial, do fim do estado colonial, do fim do domínio do macho, do fim da supremacia branca. Por isso que eu entendo como o evangelho do fim, porque a gente profetiza a queda do senhor e a quebra dessas cadeias coloniais, que nos prendem e que nos condenam. (Profana, 2021b)

Toda a obra de Ventura Profana se constitui a partir da missão evangelista de profetizar esse Evangelho do Fim⁹¹. *Restituição*, por exemplo, começa com uma transa com Joel 2:1-2: “tremam todos os habitantes da Terra, pois o dia da trava está por vir. É dia de trevas e de escuridão, dia de mistério e de negridão”. No dia da trava – o apocalipse desse Mundo, como o dia do Senhor em Joel –, as trava proclama *restituição*, fazem o inferno para que a *dívida impagável* (SILVA, 2019) seja paga, que *tudo o que o devorador roubou* seja devolvido: todo esse Mundo se edifica a partir de um capital inicial roubado de terras e corpos de territórios e povos colonizados, e continua a se perpetuar nessa lógica, e seu fim, no dia da trava, implica a cobrança dessa dívida com a demolição das estruturas que esse valor construiu. Em

⁹¹ Mais sobre isso na constelação *Oração*.

Vitória, num atravacamento com 1 Coríntios 2:9, ela dialoga com a ideia de imaginar o inimaginável ao afirmar que “nem olhos viram nem ouvidos ouviram o que foi preparado pra nós” – no caso, a restituição:

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

A restituição, no pensamento de Ventura Profana, não equivale à salvação cristã. Para ela, a salvação é individual, já que “não damos conta de salvar ninguém além de nós mesmas”, mas a restituição “se dá necessária e substancialmente somente quando coletivizada. Do contrário, seguiremos a lógica pecadora colonial branca” (PROFANA, 2020A). Muito similar à ideia de *redenção* [Erlösung]⁹² na obra de Walter Benjamin – especialmente na sua leitura por Michael Löwy (2007) –, a restituição é simultaneamente espiritual⁹³ e material, a partir de uma relação com a vida vivida e a quebra do tempo linear. Para Benjamin, temos um dever com todas as gerações de vidas oprimidas da história⁹⁴, “nossas mortas amontoadas, clamando por justiça, em becos infinitos, por todos os lugares” (MOMBAÇA, 2021, P. 13), um compromisso de redenção que implica a *rememoração* de suas lutas, a *reparação* do seu sofrimento e desolação, a *realização* dos objetivos pelos quais lutaram, e, portanto, um dever de *restituição*, de *revolução*. Mas a mesma presença que nos coloca essa demanda também nos concede uma “fraca força messiânica” (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, P. 48), a força acumulada de todas as suas lutas, que se torna “a matéria explosiva com a qual a classe emancipadora do presente poderá interromper a continuidade da opressão” (IBID., P. 112) e enfim fazer “explodir o contínuo da história” (IBID., P. 123). Ou seja, não há espera – trata-se de uma utopia esperançosa no sentido de Paulo Freire (1981, P. 48), em que “cheios de esperança, lutamos para concretizar o futuro anunciado” – por um Messias que venha nos trazer salvação porque todo instante é cheio de potencial messiânico e nós somos *nossa própria Messias*. Nós, *coletivamente*, temos o poder e o dever de trazer a restituição a nós mesmas e às nossas transcestrais mortas e cobrar a dívida da violência total sobre vidas e terras colonizadas, negras e indígenas que está na gênese do Mundo colonial. Somos nós, as que foram perseguidas por ser trava no sistema; que caminham incessantes no deserto; que explodem norma, lei, branca bondade; que acreditam na trava vitoriosa; “as filhas das terras feridas, [...] as que foram perseguidas, as que foram saqueadas, ceifadas pelo domínio

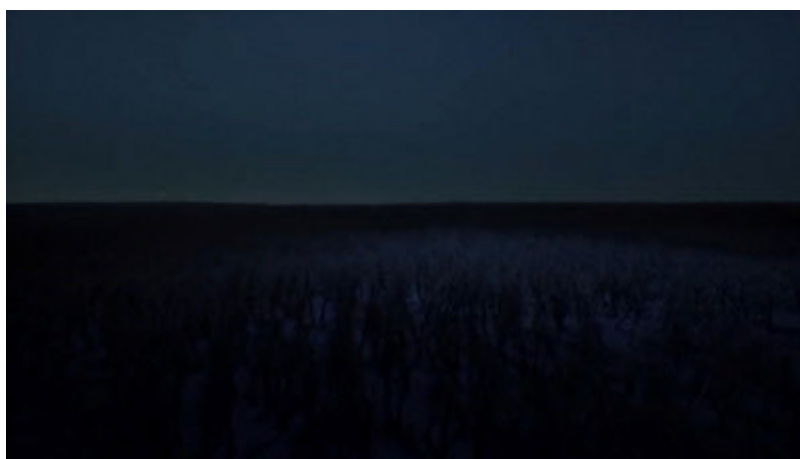
⁹² Também podendo significar *libertação*, e traduzido para o francês pelo próprio Benjamin enquanto *restituição*.

⁹³ Mais sobre isso também na constelação *Oração*.

⁹⁴ Que, na constelação *Oração*, chamo de *transcestrais*.

maligno colonial da branquitude machista” (PROFANA, 2020A), *nós somos o Evangelho do Fim*, nós somos a Boa Notícia que anuncia o fim do Mundo; nós, como diz o Manifesto Sapatão que serve de epígrafe acima, não esperamos o arrebatamento: *nós somos o apocalipse*.

Em *Resplandescete*, canção em que Ventura se coloca como *cavaleira apocalíptica* ao lado de quem só tem *trava eloquente*, ela se ergue das águas e profetiza: no Planalto, “Jup do Bairro nua tomando a faixa presidencial”. Perguntada sobre o que faria caso cumprida a profecia, Jup responde: “Nossa, eu tacaria uma bomba e começaria do zero!” (BAIRRO, 2022D). Isso é expresso de modo bem literal no vídeo de *Corpo Sem Juízo (Parte Final): Luta Por Mim*, com participação do rapper Mulambo. Após dois minutos de depoimentos de mães que tiveram seus filhos assassinados pelo Estado brasileiro por meio da ação da polícia, vemos uma floresta de árvores mortas e Mulambo declama: “coisas precisam morrer para que outras nasçam”. No meio da música, após uma cartela afirmar, em letras laranjas sobre fundo preto, que “vidas negras importam mesmo quando seu feed volta ao normal”⁹⁵, quando o rap de Mulambo atinge seu clímax e sua performance fica ainda mais furiosa, várias explosões começam a destruir a cidade em ruínas onde o vídeo se passa – enquanto Mulambo grita “cês não vão mudar porra nenhuma, mais um corpo preto no chão e não muda porra nenhuma”. É apenas após as explosões que a paleta de cores do vídeo muda do azul desbotado pro laranja, e a floresta morta dá lugar ao deserto onde começa o EP visual, onde o corpo de Jup se refaz e o ciclo se reinicia enquanto ela entoia, repetidas vezes: “eu não vou morrer” – como Ventura Profana, em *Eu não vou morrer*, que se inicia profetizando, mais uma vez, como Joel, o *dia da trava*, em que “as velhas terão sonhos, as jovens terão visões”.



⁹⁵ Sobre isso, ver constelação *Sinfonia do Corpo*.



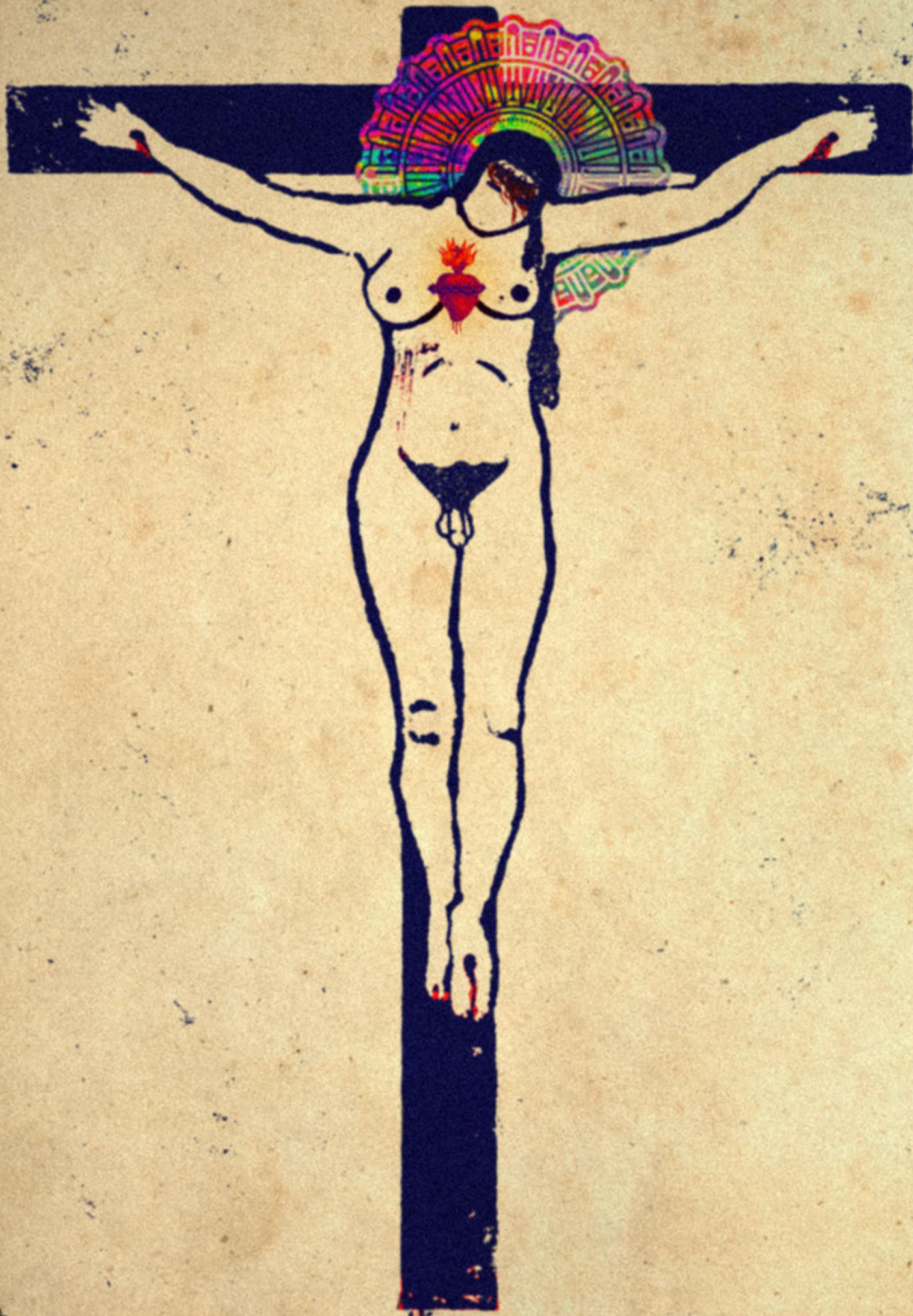
**VIDAS NEGRAS IMPORTAM
MESMO QUANDO SEU FEED
VOLTA AO NORMAL**





(Jup do Bairro, Mulambo – *Luta por Mim*)

A trava de guerra, em suas performances de fúria, em seus gritos monstruosos e punk, com seu deboche e putaria, com suas fabulações de outras formas de violência, trava uma guerra utópica e apocalíptica contra o Mundo e se anuncia como encarnação viva da boa notícia de seu tão esperado fim. Ela nos mostra que “não, o tempo não chegou de completa justiça” (Carlos Drummond de Andrade – *A flor e a náusea*), mas, mesmo assim, “cada segundo [é] a porta estreita pela qual [pode] entrar o Messias” (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, p. 142).



ORAÇÃO

ORAÇÃO: onde procuro no que me segurar; falo de **jesus** ser **travesti**, da **profana travesti**, de **ancestralidade** e **transcestralidade**, de xica manicongo e vera verão e lacraia e "tibira" e stella do patrocínio e pombagira, e de outras formas de **coletividade**; a palavra se faz carne em forma de **deise**.

A Espiritualidade Travesti é uma catástrofe, uma destruição.
É o que faz uma torre desmoronar, é o baralho desse
desmoronamento, é a penumbra que inicia com a poeira dos
destroços, mas nunca será os destroços. Não somos o resto do
que se partiu, mas sim o que fez se partir. Espiritualidade
Travesti é uma dança entre cérebro, coração e sexo.
(Brasileiro, 2020, p. 7)

O que é estulto no mundo, Deus o escolheu para confundir os
sábios; e o que é fraco no mundo, Deus o escolheu para
confundir os fortes;
e o que é vil e desprezível no mundo, Deus o escolheu, como
também aquelas coisas que nada são, para destruir as que são.
(1 Coríntios 1:27-28)

Como mãe Estela dizia
Tem que aprender a magia
Tem que ter fé na mandinga
Afirmar que não vai morrer
Foca e acredita
Que as tuas não vão te deixar na mão
Tem que ter fé, mana
Tem que ter fé pra poder continuar
(Bixarte – *Àrôlé*)

2016, *Kaohsiung*. Um Buda dourado com mais de 100m me encara lá do alto com olhos cerrados. Pernas dobradas em lótus, rosto sereno, camisa aberta mostrando em seu peito o símbolo que Hitler roubou. Alguém me disse que tem um dente do Buda de verdade em algum lugar no subsolo desse templo, preservado há milênios. Quero acreditar.

Eu aqui com um bando de jovens em um programa de intercâmbio com tudo pago pelo governo de Taiwan pra gente conhecer a terra natal de nossos *ancestrais* e encontrar nossas *raízes*, e decidir migrar pra cá como mão de obra. A primeira parte é o que eles dizem, a segunda é extrapolação minha.

Uns dias antes, Taipei. Visito minha tia-avó. Uma árvore genealógica imensa em papel vermelho e dourado, da geração da minha mãe até uns 3 séculos atrás. Não estou lá, e não entendo o que está escrito. Não sei ler. A tia me enche de uma fruta que parece jumbo só que enorme e meio sem gosto: velho chinês demonstra carinho com comida, ao menos os que conheci. *Chie chie*, eu digo num sorriso amarelo. E só. Não falo mandarim. O resto preciso de um primo pra traduzir.

1958, *Qingdao*. Minha família passa fome e perseguição política na época de Mao e foge da China pra Taiwan (ou da China pra China, ou da República Popular pra República Democrática, depende de a quem você perguntar). 2022, *Salvador*, minha mãe odeia o “comunismo” por causa disso. Meu padrasto odeia o “comunismo” ... porque ele é um homem branco do olho azul e precisa de algo pra odiar, eu acho?

2016, e eu já degenerarei e *virei trans*, e eu quero morrer, e eu tô do outro lado do mundo, sozinha. Nenhum desses fatos tem relação direta um com o outro, mas vivem se comendo e regurgitando de um jeito incestuosamente interminável.

Entramos no templo. Duas monjas fazem uma apresentação pra gente antes do passeio. Uma fala uma parte em mandarim, a outra traduz em inglês. Acho que eu sou a única, entre as pessoas ao meu redor, que não sabe nada de mandarim. Botei na cabeça que a monja que fala inglês fala só pra mim. Nem lembro direito o que ela diz: coisas sobre dor, sobre o vazio, sobre a impermanência e a inexistência de um “eu”, e, portanto, sobre mim, e olhando em seus olhos eu simplesmente começo a chorar na frente de todo mundo.

Depois daí eu não lembro direito.

Uma salinha, simples e confortável. Eu, sentada numa poltrona. Monja-tradutora à minha frente, soprando uma xícara de chá. A minha xícara soltando vapor sobre a mesinha entre nós.

Ela sorri, eu fico sem graça. Tempo. Ela sorri e bebe um gole do chá. Tempo. Ela sorri e pergunta sobre minha angústia e eu não sei o que dizer, então bebo um gole do chá. Tempo. Tento falar sobre dor, sobre o vazio, sobre a inexistência de um ‘eu’, mas só saem clichês. Ela não parece se importar. Tempo. Conversamos por umas duas horas enquanto o resto do grupo provavelmente explora o museu, pratica caligrafia tradicional, aprende sobre a vida e os ensinamentos do Buda Sakyamuni, conhece suas *raízes* na terra de seus *ancestrais*. Talvez tenham substituído a monja tradutora. Talvez nem seja mais necessária.

A monja me dá um livro sobre budismo e me ensina a meditar. Ela me diz alguma coisa sobre como eu preciso acreditar em algo, o que quer que seja, deus, Buda, uma causa, a Revolução, pra poder me segurar. Pra não cair. Pra que em algum momento, sem perceber, eu não precise mais segurar em nada e possa perceber como a ausência de um ‘eu’ pode ser libertadora.

2022, *Lençóis*. Escrevo essas coisas e não consigo lembrar da cara da Monja: na minha memória se transmuta na da Monja Coen do YouTube. Minha amiga V. gosta dela, assistia a uns vídeos dela na clínica enquanto eu escrevia uns poemas ruins me achando a Winona em *Garota, Interrompida*. Outro dia

descobri que ela, a monja Coen, é “embaixadora de moderação” da ambev. Hah. Lembro de Linn da Quebrada “consultora de diversidade” da ambev. Lembro que a ambev é da 3g capital do Jorge Paulo Lemann, o bilionário que financiou o Vem Pra Rua e fez lobby pela privatização da Eletrobrás. Lembro de Linn chamando trabalhadores de “colaboradores” na propaganda da ambev, e de como esse termo tá na moda com a precarização do trabalho. Acho “consultora de diversidade” tão engraçado quanto “embaixadora de moderação”. Tento me segurar de volta na monja, mas ela agora é a Monja Coen, que me traz de volta pra V., que invariavelmente me traz de volta à clínica.

2019, Salvador. Fevereiro. O cinto amarrado no pescoço não aguenta meu peso e em vez de cair de vez no Nada eu caio de joelhos no chão, e de lá direto pra clínica psiquiátrica depois de tentar “esfaquear” R. com uma lixa de unha – foi mal, tava doidona, como dizem. Os fantasmas de Foucault e Guattari me encaram tão calados quanto o Jim Morrison deformado que mora no azulejo entre minha cama e a de V. e que às vezes olha pra mim enquanto durmo. Abril? Maio?. Me dão alta e eu obviamente tento de novo, dessa vez segura da infalibilidade de uma dose de Stilnox que eu tinha calculado pra ser tiro e queda. Lavagem estomacal, carvão ativado. Uma (breve?) passagem pelo Nada, falsa experiência de inexistir, decepcionante. Fecho os olhos, abro do outro lado, amarrada a uma maca, uma sonda enfiada no nariz, implorando por um cigarro e pra ir embora. O cigarro eu consigo, mas pra ter alta tenho que voltar pra clínica. Regime fechado até Junho. Semiaberto até o Mestrado começar em 2020. Cá estou. Lá estou.

Às vezes nesse percurso eu até tento invocar Foucault pra me salvar do **CONTROLE BIOPOLÍTICO DO MEU CORPO PELO SABER PSIQUIÁTRICO**, mas sem sucesso. Michel, Michel, eles não ligam pra gente! :/ Nesses meses lá dentro eu nem lembro mais das coisas que a monja me diz em Kaohsiung, mas me agarro em poesia ruim e encho cadernos e cadernos de poemas tipo esse:

o deus das palavras inúteis
efígie de sapo a engolir-se
patrono também de todas as vísceras
de tudo que delas sai
de tudo que nelas engasga
de todo verso que sangra
de tudo que é torpe feio incompleto
olha por mim

o deus dos versos repetidos
provedor de arrependimentos no escuro
que impedem de dormir
tem cheiro de silêncio indesejado
de culpas secretas e mares impróprios pra banho
sufoca-me com seus tentáculos

(sinto-os estrangular o esôfago e a boca do estômago
e saírem qual fumaça pela boca
impregnando-me com seu cheiro)
e olha por mim

o deus dos poemas reaproveitados
protege essas linhas tortas
abençoa a falta de rimas
a falta de métrica
a falta de nexos
a falta
é o deus dos poemas feios e sujos
daqueles que vivem na sombra
e olha por mim

o deus das tentativas em vão
sussurra em meu ouvido
diz que nada vale a pena
sempre presente
aprisiona-me
mas olha por mim

Procuro o poema pra colocar aqui e vejo que seu título é *oração*. Óbvio e apropriado.

Desde 2016?, desde 2019?, desde a época do grupo de crianças da igreja?, desde *virar trans?*, desde falar com a monja?, desde falhar em morrer?, não sei precisar, tento encontrar algo no que crer. Começo a pesquisar sobre ocultismo nuns pdfs duvidosos, estudo o Livro da Lei e a Clavícula de Salomão e não entendo muito o que descubro neles, leio sobre tulpas e magia do caos, e sobre Jack Parsons e seus foguetes, sobre Alan Moore e Glycon, Grant Morrison e sigilos, e sobre como uns incels no 4-chan supostamente criaram uma egrégora a partir do meme do sapo Pepe como avatar do deus sapo egípcio Kek pra ajudar a eleger o Trump como seu emissário do caos. É.

Tudo muito interessante, rende até um podcast⁹⁶. Mas nada no que acreditar. Nada no que segurar.

É em meio a essa vaga peregrinação que chego agora a outra encruzilhada. Olho com mais atenção para a paisagem ao meu redor e percebo que a reconheço: já até falei um pouco sobre ela uma vez em que tive o privilégio de ser como lula e ter 10 braços (YU + FARIAS + GOMES + BARBOSA + MENDONÇA, 2022). Acredito que ela possa apontar para outras possibilidades de comunhão, de configuração de coletividades|religiosidades, a partir de uma invocação travesti do sagrado, do profano, e da sacralidade do profano e mundanidade do sagrado. De quebra, *na quebra* (MOMBAÇA, 2021, p. 22), também serve como uma proposição (est)ética|espiritual *trans-cendente* na qual consigo acreditar. Na qual consigo me segurar.

⁹⁶ Ver, por exemplo, <https://tinyurl.com/243u64ph> e <https://tinyurl.com/ywcyhm2w>. Favor levar em conta que a premissa era gravarmos bêbades.

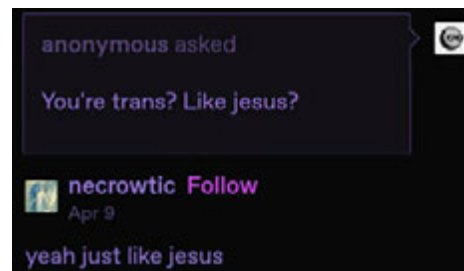


God is Change, and in the end, God prevails. But God exists to be shaped. It isn't enough for us to just survive, limping along, playing business as usual while things get worse and worse. If that's the shape we give to God, then someday we must become too weak— too poor, too hungry, too sick— to defend ourselves. Then we'll be wiped out.

(Octavia E. Butler – *Parable of the Sower*)^{cccxxii}

O mundo não vos pode odiar, mas odeia-me, porque eu testemunho contra ele que as suas obras são más.

(Jesus, em *João 7:7*)



(@necrowtic, no *tumblr*)^{cccxxiii}



(fonte: <https://tinyurl.com/3d6pf49u>)

2018. Uma das *fake news* que mais bomba no zap durante a campanha presidencial é a montagem tosca de Manuela d'Ávila vestindo uma camiseta com a frase “*Jesus é Travesti*” e um arco-íris (ninguém lembra do arco-íris, mas *graphic design is my passion*⁹⁷ e é bem tosco). A suposta mensagem estampada na camisa da candidata a vice-presidenta causa ultraje imediato por todos os lados. Transfobia nossa de cada dia nos dai hoje. A direita reage ao absurdo da frase, a esquerda reage ao absurdo da mentira, e eu espero sentada que alguém compre uma briga que pra mim é gritante. Óbvio que é montagem, e óbvio que é



⁹⁷ Ver: [https://tinyurl.com/3d6pf49u](#). Fonte: é meme.

bizarro, e, ok, a esquerda foca em confrontar a mentira. Mas o *conteúdo* supostamente herético da mentira escolhida continua intocado na discussão: qual o problema em dizer que Jesus é travesti?

Afinal, ela não é?

Pilatos falou-lhes outra vez: E que quereis que eu faça
daquele a quem chamais o rei dos judeus?
Eles tornaram a gritar: *Crucifica-o!*
Pilatos replicou: *Mas que mal fez ele?* Eles clamavam mais
ainda: *Crucifica-o!*
(*Marcos 15:12-14*)

2017. Dandara Kettley é espancada, linchada, torturada, brutalmente assassinada, no meio da rua, à luz do dia. Gente ao redor, ninguém faz nada pra ajudá-la, mas zombam dela. Ela grita pela mãe.

2022. Eu paro de escrever para chorar.

33. Jesus de Nazaré é espancada, linchada, torturada, brutalmente assassinada, no meio da rua, à luz do dia. Gente ao redor, ninguém faz nada pra ajudá-la, mas zombam dela. Ela grita pelo pai.

E à hora nona Jesus bradou em alta voz: *Elói, Elói, lammá
sabactáni?*, que quer dizer: Meu Deus, meu Deus, por que
me abandonaste?
(*Marcos 15:34*)

2015. A atriz Viviany Beleboni sai na parada LGBT de São Paulo crucificada, ensanguentada e coroada com espinhos. Veste-se qual Jesus em protesto contra a violência contra corpos transviadas como a sua. Por tal inaceitável blasfêmia, é perseguida, atacada, intimada pela polícia, ameaçada de morte, esfaqueada e espancada⁹⁸.

2022. Bolsonarista faz ceninha em acampamento golpista em Brasília, crucificado e coroado com espinhos⁹⁹. Veste-se qual Jesus em protesto contra a democracia e todas as outras coisas que essa gente detesta, incluindo a vida de pessoas como Viviany e Jesus. Por tal encenação tosca em meio a atitude criminosa, nada acontece.

2018. O monólogo *O Evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu* é perseguido e censurado por todo o Brasil. Sua protagonista, Renata Carvalho, é ameaçada de morte. Jogam uma bomba em uma das apresentações, outra acontece com a presença da polícia por medo de ataques¹⁰⁰. Polícia, por sinal, a quem é apresentada notícia-crime contra Johnny Hooker por ele, em protesto contra a censura à peça, afirmar

⁹⁸ Ver: <<https://tinyurl.com/47h9cvcn>> e <<https://tinyurl.com/4bmz8paw>>.

⁹⁹ Fonte: <<https://tinyurl.com/3fuay87m>>.

¹⁰⁰ Fontes: <<https://tinyurl.com/yyuasnfw>>, <<https://tinyurl.com/ycyx549h>> e <<https://tinyurl.com/d6dfv4hz>>.

que, adivinha?, sim, *Jesus é travesti*¹⁰¹. O espetáculo é cancelado em diversas cidades, incluindo em Salvador (onde depois consegue acontecer em outro espaço), com direito a participação do infame “Ex-Gay” Deputado Pastor Sargento (Rei Capitão Soldado Ladrão Menino Bonito do Seu Coração) Isidório – o mesmo que leva Linn da Quebrada a comer brilhantemente o cu de Lula em 2021¹⁰²:

LINN

Diante do respeito, é preciso pensar os vínculos que se estabelecem quando você faz essa foto, quando o senhor faz essa foto com o Isidório, e o que isso significa diante de todas as ações que ele já estabeleceu perante nossa comunidade.

LULA

Linn, se eu puder dar uma contribuição para que o pastor Isidório não tenha nenhum preconceito e nenhuma falta de respeito com vocês eu vou fazer. E se eu puder convencer vocês a não ter com ele eu vou fazer.

LINN

É que não se trata do nosso preconceito diante dele, se trata das ações que ele tem que prejudicam a nossa vida. Estamos falando de vida. (...) As ações desse pastor legitimam toda a violência e morte perante nossos corpos. E se a gente se compromete a mudar esse *design global da violência*¹⁰³, a gente tem que mudar também a partir da gente.

Toda essa pataquada ao redor da peça porque representar Jesus encarnada em um corpo travesti é aparentemente herético, blasfemo, desrespeitoso, “extremamente ofensivo a moral da humanidade, que é em sua grande maioria crente no homem Jesus [*sic*] como filho [*sic*] de Deus”, beirando a “incitação ao crime de ódio”¹⁰⁴.

Que pena, gente. ./ Mas a verdade é que:

Jesus, desde menino, é palestina. É ralé. (*Timbalada – Ralé*)
Deus é travesti porque sou eu. Alice Guél voltou porque o apocalipse já foi. Eu voltei. E voltei pra dizer que Deus não é cis. (*Alice Guél*)¹⁰⁵
Eu reconheço Jesus como uma travesti preta e me reconheço enquanto Jesus porque eu percebo que há em mim algo que havia em Cristo. Acho que há um diálogo entre a vivência da travesti preta e a vivência de Cristo — que provavelmente era uma travesti preta. (*Profana, 2021b*)



¹⁰¹ Fonte: <<https://tinyurl.com/4thkyejd>>.

¹⁰² Fonte: <www.youtube.com/watch?v=szfr4D9qRk>.

¹⁰³ Sobre isso, ver constelação *Evangelho do Fim*.

¹⁰⁴ Fonte: <<https://tinyurl.com/mtd23ncd>>.

¹⁰⁵ Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=GMgZkAnqzxw>>.

Transar com as performances de artistas travestis como Linn da Quebrada, Ventura Profana, Alice Guél e Jup do Bairro me ajuda a configurar a paisagem afetiva que começo a cartografar. Inicialmente, a característica dessa paisagem que captura meu olhar é sua posição encruzada de disputa, diálogo e, principalmente, digestão transtropofágica em relação ao cristianismo, tendo em vista seu papel enquanto “medula colonial” (PROFANA, 2020A), enquanto pilar fundamental do mundo moderno e, portanto, da cisnormatividade.

O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu. (Rufino, 2019, p. 39)

Juntas em unção
Fizemos da cruz encruzilhada
Nos levantamos do vale de ossos secos
Transformamos pranto em festa
Nossos cus em catedrais
(Ventura Profana & Podeserdesligado – *Eu não vou morrer*)

Mas não se trata *apenas* do enfrentamento ao cristianismo como parte do arsenal colonial, da profanação estética das suas convenções litúrgicas, ou mesmo de uma tentativa de abertura dos seus dogmas para a aceitação do caminho|verdade|vida de Jesus enquanto travesti. Tal caracterização não enfatizaria, por exemplo, a forte e explícita presença de elementos de religiões de matriz africana em muitas das obras que compõem essa rede. É, antes, uma paisagem que surge da transa e fricção entre dois relevos atravçados: uma disputa profunda contra a cissupremacia representada pelos modos dominantes ocidentais|cristãos de religião organizada e as violências que autorizam contra nós e, ao mesmo tempo, a investigação genuína das possibilidades de construção de uma experiência espiritual e *transcendental* travesti – já que o lugar do sagrado é habitualmente interdito a nós. Isso não significa, contudo, a invocação de uma espécie de “*Sagrada Travesti*”, como se em contraposição ao essencialismo tosco e cafona de ideias como o *Sagrado Feminino* invocado pelas autoproclamadas netas das bruxas que não conseguiram queimar¹⁰⁶, visto que nem se sujeita a operar nesse paradigma – por conta disso, em outra ocasião (YU + FARIAS + GOMES + BARBOSA + MENDONÇA, 2022), me referi provisoriamente a essa paisagem como *profana travesti*, pela força do deboche, em referência ao que Bagagli (2013, p. 24) chama de “o primado do profano ciborgue sobre a deusa do sagrado feminino”. Só que acabei gostando do

¹⁰⁶ Como diz Bixarte, em *Oxum*, “as netas das bruxas são preta, as netas das bruxas são trava”. A disputa que estabeleço, portanto, não é com aquelas que, em prática artística ou religiosa, se engajam com a longa tradição das que foram de fato perseguidas e assassinadas por “bruxaria” ou “feitiçaria” – historicamente, no Brasil, mulheres negras praticantes de cultos de matriz africana. Refiro-me aqui tanto a feministas brancas místicas (conhecidas geralmente como “esse povo gratiluz” ou “jovens místicas”) quanto a cis-ativistas radicais que se utilizam de estéticas feministas para difundir transfobia (conhecidas geralmente como “radfems” ou “terfs”). Apesar das diferenças, é comum a ambos esses grupos a afirmação de um lugar enquanto “netas das bruxas que não conseguiram queimar” e a perpetuação de uma ideia de “sagrado feminino” perpassada por concepções binárias e essencialistas de gênero.

nome, então vou continuar chamando assim por aqui. A profana travesti surge como um modo de “plantar vida travesti no solo dessa terra” pra “disputar nossa presença na eternidade”, de lutar pela “ocupação das terras futuras” (PROFANA, 2020B) a partir do presente, ou seja: uma luta pela vida eterna, não como uma vida que nunca se acaba no tempo linear, ou como algum tipo de vida após a morte, mas como a *vida infinita*, “essa vida que vai vibrar em outras ordens de sentido, [...] e que, portanto, não pode ser enquadrada na lógica temporal da finitude linear” (MOMBAÇA, 2021, ONLINE), uma vida “que em nada serve à manutenção das estruturas desse mundo. Incerta e impossível. Vida que não pretende ser preservada pelo mundo como o conhecemos. Infinita porque implicada com um mundo vivo” (GUEDES, 2021, P. 133). Ela nos permite perceber as possibilidades de vida travesti presentes na disputa por modos outros de se experienciar+performar a religiosidade e a espiritualidade.



Virei travesti quando acessei minha ancestralidade sodomita, e dobrei o Tempo colonial que nunca me fez sua. (Brasileiro, 2021, p. 53)

Ancestralidade é tornar outros futuros possíveis. (Escobar, 2020, p. 73)

Se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui. (Krenak, 2022, p. 11)

A origem é o fim. (Karl Kraus, *Der sterbende Mensch*)

Me encontre lá
Onde a fonte se esconde
Na linha do horizonte
(Linn da Quebrada – *ondê*)

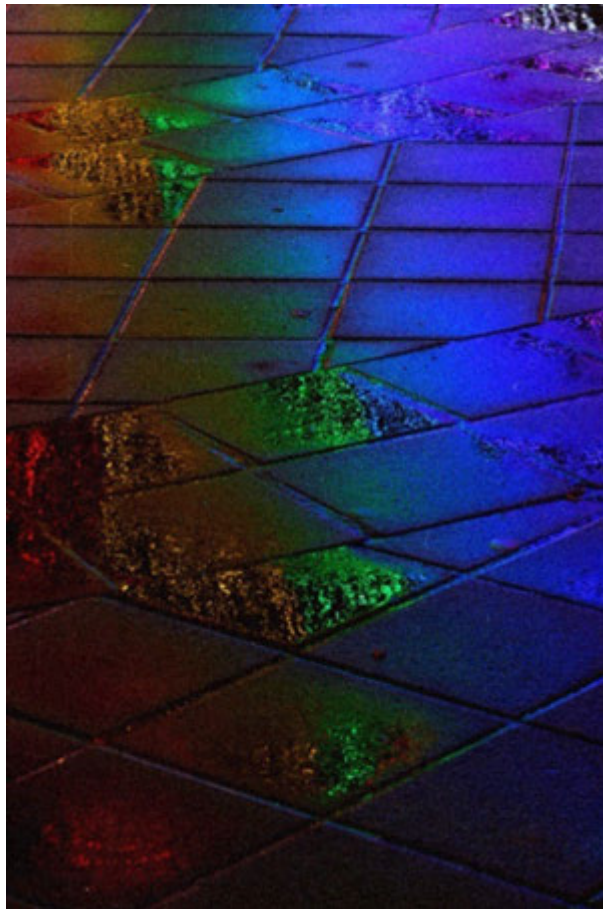
Na *Arkbé*¹⁰⁷ nagô, o corpo empírico torna-se possível pela corporeidade – transcendental – do grupo. E na diáspora escrava, *Arkbé* é a própria continuidade do grupo. Origem é destino, *Arkbé* é *Eskaton*. (Sodré, 2017, p. 96)

2016, *Taipei*. Começo do intercâmbio, dia especial pra visitar os parentes. Eu e o san-yeye lado a lado num banco de ponto de ônibus. Silêncio constrangedor por uns 20 minutos porque eu não falo chinês e o filho dele, que serviria de intérprete, ainda não chegou. Minha família ama esse tio, dizem que ele é motoqueiro doidão, que ele é super-engraçado, todo mundo tava empolgado pra que eu o conhecesse. Só sinto vergonha. Depois, mesmo com ajuda do primo, não conversamos muito: é só como

¹⁰⁷ *Arkbé* é usada por Sodré enquanto um “termo grego a ser por nós acentuado tanto no sentido de ‘origem’ como no sentido (aristotélico) de ‘princípio material’ das coisas” (SODRÉ, 2017, P. 89).

tá seu avô?, ah tá bem, e sua mãe?, ah trabalhando muito né, e coisas do tipo. Mas eu almoço um xiaolongbao delicioso (velho chinês, ao menos os que eu conheci, demonstra carinho com comida, afinal), tiro fotos com a família pra mandar pra família e vejo uma rua em que meus avós moraram – a casa em si não existe mais, o primo me diz.

2016, Taipei, um mês depois. Sozinha, acabado o período do intercâmbio, andando a esmo por aí. Não sei se funcionou muito bem a proposta de encontrar minhas raízes na terra dos meus ancestrais, mas eu super moraria aqui como mão de obra. Não que eu tenha dinheiro pra vir, mas é um bom sonho. Se bem que aí eu teria que mudar meus documentos antes de vir pra cá, o que significa me assumir publicamente. E eu não sei mandarim, então quem vai me ajudar com a burocracia do visto se meu avô não me aceitar? E como eu vou saber se botaram meu gênero certo no documento em chinês? Vagabundeio pelas ruas de Ximending, tentando não pensar nessas coisas. Passo um pouco da parte mais movimentada atrás da Casa Vermelha e me deparo com um arco-íris. E outro, e outro. Por acaso vim parar num bairro gay. Salão de beleza, bar, loja de quinquilharias, boate, tudo com a bandeirinha à vista. Não que precisasse, a própria atmosfera já muda diante de tanta bixaria. Inspiro(-me) fundo.



Um elemento fundamental para entender a composição da profana travesti é o modo como, ao ser invocada, ela entra na briga por tradições contra|anti-hegemônicas a partir da quebra do tempo linear, uma quebra que é edyficada sobre as plac(ent)as tectônicas que tenho chamado de *transcestralidades*¹⁰⁸.

Para falar em *transcestralidades*, me baseio em “uma das mais importantes concepções filosóficas e metafísicas africanas” (MARTINS, 2002, 83-4): a ideia de *ancestralidade*. Esta pode ser compreendida enquanto um “discurso de fundação do grupo, em que se enlaçam origem e fim” (SODRÉ, 2017, P. 109), a partir de um conjunto socioético de regras e hierarquias “destinada a atualizar a origem aqui e agora na mutação acelerada da história” (IBID., P. 110), que funciona em certas comunidades tradicionais negras, africanas e afrodiaspóricas, como um “elo dinamizador” (LOPES + SIMAS, 2020, P. 25) coletivo entre vidas de temporalidades diversas – “o fiar cotidiano da partilha, do passar adiante, da amarração do elo entre aquele [sic] que já fez o caminho e o outro [sic] que ainda irá caminhar” (SIMAS + RUFINO + HADDOCK-LOBO, 2020, P. 181), como exemplificado no provérbio congolês que diz que “os pássaros têm asas porque elas lhes foram passadas por outros pássaros” (LOPES + SIMAS, P. 36).

Ancestralidade não se trata, portanto, “das ilusões de se encontrar uma *aura de autenticidade* no passado” (SODRÉ, 2017, P. 128). Tampouco diz respeito à mera repetição ou busca de preservação de uma tradição encarada enquanto *tradicionalismo*, enquanto um passado estático e imutável. Pelo contrário, a ancestralidade diz de uma tradição que é *viva* e em constante atualização, forma coletiva de uma “memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real”. É uma tradição da *traição*, que trai “a igualdade das repetições” acionando nelas “os poderes de diferenciação da ancestralidade”, que faz emergir “os poderes do ‘não’ das diferenças no ‘sim’ da compulsão de repetir” (IBID., P. 110), que se atualiza a partir da abertura para as mudanças. Nessa perspectiva, “se existe algo que permanece na tradição é sua condição mutante” (BRASILEIRO, 2021, P. 50), aquilo que Paul Gilroy (2020, P. 370) define enquanto “a memória viva de um mesmo que é mutável” – mantida “não na transmissão tranquila de uma essência fixa ao longo do tempo, mas nas rupturas e interrupções” (IBID., P. 208). Ou seja, quando falamos de uma cultura guiada pela ancestralidade,

¹⁰⁸ Não sei de onde surgiu o termo, mas me deparei com ele pela primeira vez em um verso de *Kulto*, de Irmãs de Pau com Alice Guél: “choros transcestrais entalados na garganta do tempo”. Em seguida, nas travas Xtransas fortuitas da vida, o encontrei numa breve, mas densa, passagem de Leal (2018, P. 155): “Travestis somos profanadoras ciborgues: rompemos o ideal orgânico de corpo cisnormativo civilizado e provocamos uma transcestralidade irredutível e insacralizável da teatralidade de gênero”. A primeira referência que consegui localizar foi em Reay (2009, P. 149): “uso o termo transcestral como a elisão de trans e ancestral para significar aquelas personagens e pessoas transgêneras que nos fornecem uma história e provam que estivemos sempre aqui”. O uso que faço aqui, por dizer respeito a uma articulação *construída* entre temporalidades, em vez de à *recuperação* de experiências passadas específicas, está certamente mais próximo de Leal que de Reay, ainda que aplicado de outros modos.

a tradição não é estática. Ela é o ato de transmitir algo para que o receptor tenha condições de colocar mais um elo em uma corrente que é dinâmica e mutável. (...) O ensinamento tradicional deve estar *unido à experiência e integrado à vida*. (Lopes + Simas, 2020, p. 46)

Por isso es ancestrais, aqueles que nos precedem e permanecem, não são meramente parentes que morreram ou antepassades mítiques de inúmeras gerações atrás, mas “representa[m] uma realidade física e espiritual, presente tanto no passado quanto no presente, entre os vivos no processo de moldagem da direção de nossa realidade física e espiritual e de nossa presença no futuro” (LOPES + SIMAS, 2020, P. 36). Nas perspectivas éticas de ancestralidade de matriz africana às quais me refiro, ancestrais ocupam uma esfera de culto enquanto uma “experiência coletiva de uma representação também coletiva da morte (e não a experiência sobrenatural de contato com o morto individualizado ou ‘fantasma’), que fala ritualmente à comunidade” (SODRÉ, 2017, P. 116). Muniz Sodré explica que, nas culturas nagô/iorubá, a relação com es ancestrais se configura desse modo, enquanto culto coletivizado, porque “dizem respeito à ordenação ética do grupo” (IBID., P. 97), já que, para o autor, ética se refere “à radicalidade do ato de morar, portanto, a tudo que implica um destino comum prefigurado pelo *logos* de fundação da comunidade. É a repercussão tácita do desejo ancestral de continuidade do grupo instituído” (IBID., P. 113), ou seja, ela

não se resume a um conjunto codificado de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e costumes) em função de um bem, e sim toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria e pelo apelo de sua dignidade, isto é, da regra ancestral instituída ao mesmo tempo em que se fundou o grupo. (Sodré, 2017, p. 113)

A ancestralidade nos remete, então, a noções não-hegemônicas de tempo e de vida, morte, a partir de uma ênfase em conexões construídas coletivamente e através da história. Simas, Rufino e Haddock-Lobo (2020, P. 181) afirmam que, nos territórios criados por grupos afrodiaspóricos que a têm como princípio ético (como os terreiros), “o ‘sou’ dá lugar ao ‘somos’ – a pertença, a memória e o conhecimento são compartilhados em comunidade” –, visto que ela representa “o alargamento do presente, o não esquecimento e a vida pulsando”. Não se trata, então, de uma perspectiva centrada na *morte* – ao menos não a morte na perspectiva euromoderna hegemônica, já que, ao ser partilhada em grupo, esta “deixa de ser vazia de sentido (como no caso da morte ‘natural’), porque a ausência corporal de quem se foi repercute no corpo vivo e, se ritualizada, pode transformar-se em linguagem¹⁰⁹ para quem fica” (SODRÉ, 2017, P. 116) –, mas sim na “energia geneticamente fortalecida entre os mortos e os vivos; o que mantém perfeitamente viva a história biogenética da comunidade” (LOPES + SIMAS, 2020, P. 36). A morte, nessa compreensão, sem operar como oposição da vida e “para além da constituição da matéria”, “se vincula às

¹⁰⁹ Sodré enfatiza a linguagem, mas acredito que, ao mesmo tempo, se potencializam modos de engajamento que não fazem parte da linguagem ou do significado, como os afetos. Isso é visível, por exemplo, no fato de ser uma experiência que “repercute no corpo vivo”.

noções de esquecimento, escassez, desencante e perda de energia vital” (RUFINO, 2019, P. 131) – e a ancestralidade aparece, então, como modo de abertura às possibilidades de reinvenção e reencantamento da vida e combate ao esquecimento e à escassez. Por isso fica nítido que também não estamos falando de uma perspectiva que se volta para o *passado* – inclusive porque opera em outra lógica temporal, não-linear, em que “o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (MARTINS, 2002, P. 85) –, mas que “nasce de uma memória viva que se orienta à capacidade de vislumbrar um futuro diferente – uma espécie de ‘futuralidade’ que imagina e luta pelas condições que permitirão que as pessoas perseverem em um mundo distinto”^{cccxxiv} (ESCOBAR, 2020, P. 73). A relação que se estabelece com o passado, portanto, não é uma questão “de curar o que não pode ser curado, de tornar inteiro o que foi destruído. É, sim, uma questão de reativá-lo e, antes de tudo, de sentir a fumaça em nossas narinas”^{cccxxv} (STENGERS, 2018, P. 103)¹¹⁰. O tempo da ancestralidade nos permite perceber que “o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora” (RUFINO, 2019, P. 25). É por conta disso que “a vida, enquanto invenção, pode vir a renascer daquilo que foi *ontem*, enquanto o *futuro*, como uma mera superação do ‘passado’, pode vir a significar a morte” (IBID., P. 25).

Inspirada na ancestralidade como fundamento coletivizado de uma disputa afetiva e política que atravessa o tempo, mas *transicionando-a* da sua condição inicial como direcionamento ético e contextual de estruturação social|comunitária e colocando a ênfase no *artifício*, a *transcestralidade* se faz enquanto gesto a(fe)tivo de criação|fabulação de conexões transtempespaciais que se expressam, para lembrar o jogo de palavras de Paul Gilroy (2020, P. 66), mais como *routes* (rotas abertas nessa encruzilhada fractal) do que como *roots* (raízes fixas numa paisagem originária). Criar transcestralidades é “apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, P. 65) e encontrar, inventar, relembrar nas vastidões do tempo-espaço as *transcestrais* que nos precederam, para criar constelações entre nossas vidas. Não por genealogia, mas por *analogia* – não pelos genes, mas tirando do cu¹¹¹. Uma ancestralidade por contágio consensual. Como dizem Deleuze e Guattari (2012D, P. 23),

os lobisomens são bandos, os vampiros também, e esses bandos transformam-se uns nos outros. [...] Como conceber um povoamento, uma propagação, um devir, sem filiação nem produção

¹¹⁰ Referência à escritora Starhawk (1982): “a fumaça das bruxas queimadas ainda está em nossas narinas”. Stengers busca, com essa alegoria, enfatizar o sentido de “recuperar o passado” enquanto compreender que as violências de ontem *são* as violências de hoje, a ponto, por exemplo, de podermos sentir com nossos próprios narizes a fumaça das fogueiras da Inquisição.

¹¹¹ Isma e Vita, afinal, não são irmãs de sangue, de família, nem mesmo de fé, mas, justamente, Irmãs de Pau.

hereditária? [...] Opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada. [...] O vampiro não filiaçiona, ele contagia.¹¹²



Trata-se de uma ligação fugaz, de um momento frágil, de uma constelação momentânea, que é preciso saber apreender. (Löwy, 2007, p. 120)

Almas são memórias. Memórias não se descobrem, memórias se criam no ato cotidiano de querer não esquecer. (Brasileiro, 2020, p. 3)

Ancestralizar é lembrar, presentificar a alma através da incorporação. Mas é preciso um corpo firme para suportar a dança que as memórias dessa vida farão em nossa matéria. Permitir que Laciaia use nosso corpo para dançar novamente. Dançar feito uma laciaia, dançar como uma integrante da família *Scolopendridae*. Hibridizar-se, ser contraditória aos parâmetros sócionaturais e psíquicos modernos. (Brasileiro, 2020, p. 7)

Quando eu era criança, existiam a Vera Verão e a Laciaia, ambas com uma imagem pejorativa, da bicha preta engraçada. Era um exemplo, mas não para ser seguido. O Jorge Lafond era um ator incrível. A Laciaia, superdançarina, mas a ambos cabia exclusivamente a comédia. (Bairro, 2021a)

Saio desaqueçada, passo nos predinho e encontro a irmã
Na bolsa a paranga de 20, que elas vão dar close até de manhã
Já chega pulando a catraca e invade o vagão no pique Laciaia
Enquanto uma ajeita a lace e a outra as garra, ouve um monte de vaia
(Irmãs de Pau – *Femme Queen*)

Assim como Exu, que é ancestral, descendente (SODRÉ, 2017, p. 180), quando falo em *transcestrais* quero dizer aquelas que vieram, vem, virão antes, agora, depois, e que vivem em nós (e os desatam); que “estão conosco, ouvindo esta conversa e nutrindo o apocalipse do mundo de quem nos mata” (MOMBAÇA, 2021, p. 14); as vidas impossíveis|infinitas que “se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder” (IBID.). São *transcestrais* porque nos atravancam na quebra do tempo linear moderno, e estão presentes e em presença no presente, mesmo que vindas de outros tempospaços, ajudando a acabar com o Mundo que ele sustenta. *Transcestrais* pois sua ancestralidade é forjada e fabulada por afetos, atravessamentos e analogias, semelhanças, simetrias e equivalências, sem qualquer ilusão de pertencimento biogenético (LOPES + SIMAS, 2020, p. 36) essencializado(r) a uma continuidade familiar *a priori*, dizendo um grande foda-se às distorções cis+heteronormativas de família enquanto sequência biológica, genealógica, hereditária, *sanguínea*. *Transcestrais* também para enfatizar o caráter fractal encruzado dessa constelação, que rejeita a lógica linear de tempo, enquanto tradição contra|anti-hegemônica, e compreende que a violência contra elas, nós atravessa o tempo, que suas mortes são agora, mas que suas vidas também são agora e elas, portanto, não morrem, mas vivem em nós, através de nós, atravacadas em nós. *Atravacadas*,

¹¹² Essa relação é mais explorada na constelação *Evangelho do Fim*.

não apenas atravessadas, pois elas vêm como cruzos (travas X transas) e não como setas, e nos constituem e se expressam nesses cruzos (travas X transas).

Na tradição longa e vibrante do radicalismo negro, *queer* e trans, o luto se torna luta [*loss becomes militancy*]; a memória dos mortos torna-se um chamado às armas. Trauma coletivo se transmuta e se torna força coletiva. Isso acontece quando desindividualizamos o trauma, quando não mais acreditamos que estamos sofrendo de forma independente.^{ccccxxvi} (Malatino, 2018, p. 15)

Muitos dos meus ancestrais morreram e ainda morrem assassinadas, assassinados e assassinades, estupradas, espancadas, encarceradas, medicalizadas... ou viveram ou vivem sua diferença em segredo. Essa é minha genealogia, e é com a força que obtenho de todas as suas vozes silenciadas, ainda que só em meu nome, que me dirijo a vocês hoje.^{ccccxxvii} (Preciado, 2020, p. 80)

Nessa guerra, cantamos os nomes, jeitos e dizeres dessa gente arruaceira, invocando suas forças para perpetuar a quentura do feitiço que enfrenta a sanha dos senhores, para esculhambar a lógica autoritária e injusta imposta e para decompor com baforadas, cuspes e suor os alicerces de seus cômodos. (Simas + Rufino + Haddock-Lobo, 2020, p. 12)

A experiência transviada, constante devir, transcende a expectativa de causalidade entre passado, presente e futuro: o não-passado é ressignificado sob a ótica do suposto presente, o futuro negado se espalha em infinitas possibilidades de se habitar o agora enquanto vir-a-ser. O tempo travado não é, então, uma linha reta (*straight*), não é nenhum tipo de linha, nem ao menos ocupa o mesmo paradigma geométrico. Ele espirala e transborda sobre si mesmo. A transição de gênero, por exemplo, não é só um processo linear de um ponto A a um ponto B, ela é em si um fractal sem começo ou fim. Quando enfiadas nos moldes da lógica do tempo linear, somos roubadas de possibilidades por todos os lados. Não temos passado nem pessoal nem coletivo, apenas silêncios: *todo mundo sabe* que não existe criança trans, que não existe vovó travesti nem boyceta ancião, que nunca nem tivemos precursors, que não existiram experiências fora da cis+heteronorma em outros contextos. Não temos futuro nem pessoal nem coletivo, apenas silêncios: *todo mundo sabe* que gente trans não envelhece, que não existe vovô boyceta nem travesti anciã, que nossa expectativa de vida média é de 35 anos e nenhuma de nós vai viver o bastante pra ver o florescimento de outras gerações, e, de todo modo, a gente não é capaz de se reproduzir, e a reprodução é a maior garantia de futuro da espécie, afinal. É por isso que, como diz Jup do Bairro,

Um exercício que eu tenho executado também é de eternidade, porque um dos planos da estrutura é justamente que pessoas trans e travestis não pensem a longo prazo, porque a estimativa de mortalidade de travestis é de viver até os 33 anos, é de que uma pessoa preta não pense em longevidade porque essa vida pode ser interrompida a qualquer momento por conta da estrutura opressiva. (Bairro, 2020c)

Ou, como diz Ventura Profana,

Estamos reunidas, conjurando a nossa vida eterna. Hoje, a gente tem disputado a nossa presença na eternidade, eu disputo a eternidade. [...] A gente está disputando as narrativas do futuro, a gente está disputando outras possibilidades, outras semióticas, outras imagens, outras narrativas de vitória. A gente está disputando a ocupação dessas terras futuras. (Profana, 2020b)

Ou, em resumo, nas palavras de Keila Simpson¹¹³: *nossa vingança é ficar velhas*.

Transcestralizar é, então, inventar uma história transviada, monstruosa, não-narrativa, não-linear, incorporada, sensorial, coletiva, *afetiva*. É usar todas as ferramentas que tivermos disponíveis para criar “a possibilidade de toque através do tempo, colapsando-o através do contato afetivo entre pessoas marginalizadas agora e antes”^{cccxxviii} e assim formar “comunidades através do tempo”^{cccxxix} (DINSHAW ET AL., 2007, P. 178) que consigam nutrir um “desejo transviado por uma História que deseje”^{cccxxx} (FREEMAN, 2007, P. 164) e apontem caminhos para construção de outras possibilidades de futuro. Mas, por meio desse toque, sentimos em nossos próprios corpos o peso da “força afetiva do passado no presente, de um desejo que vem de outro tempo e coloca uma demanda no presente na forma de um imperativo ético”^{cccxxxi} (DINSHAW ET AL., 2007, P. 184). Ao abriremos nossos corpos para Laciaia dançar – e para invadir o vagão no seu pique – também nos tornamos lacraias; e isso implica nos deixarmos atravessar por uma imensidão de afetos relacionados – como os afetos ligados à dor fúria angústia etc. de uma superdançarina cristalizada enquanto objeto de riso –, além de explorar as disputas e contradições presentes sem tentar superá-las com respostas definitivas. Quando invocamos nossas transcestrais, estabelecemos com elas uma relação em que elas nos dão forças para acabar com o Mundo, ao mesmo tempo em que nos *exigem* que o façamos diante do que este faz com elas. E, portanto, temos com elas um poder^odever *messiânico* de *redenção* (BENJAMIN APUD LÖWY, 2007, P. 48) ✕ *restituição* (PROFANA, 2020A; Ventura Profana & Podeserdesligado – *Restituição*).

Nossa missão histórica, nós que tomamos a decisão de quebrar a espinha do colonialismo, é consagrar todas as revoltas, todos os atos desesperados, todas as tentativas abortadas ou afogadas em sangue.^{cccxxxii} (Fanon, 2002, p. 198)

Há ‘morte’ somente no esquecimento. [...] não esqueceremos as atrocidades do colonialismo. As imagens de assassinato e humilhação nutrem nosso inconformismo e rebeldia. [...] Também não esqueceremos as sabedorias ancestrais encruzadas no Atlântico, reinventadas nas bandas de cá como possibilidade de vida. (Rufino, 2019, p. 27)

Esperamos dos que virão a nascer não o agradecimento pelas nossas vitórias, mas a rememoração das nossas derrotas. Isto é consolação: a única consolação que pode existir para aqueles que já não têm esperança de consolo. (Benjamin, 2012)

¹¹³ Disponível em <<https://tinyurl.com/p9zj3dek>>.

Essa transa é fractal e espiralada: Walter Benjamin parte de uma transa entre a tradição messiânica judaica e um materialismo marxista revolucionário pra falar de *redenção*. Ventura Profana, de uma transa entre cristianismo neopentecostal e religiões de matriz africana pra falar em *restituição*. Os dois se encontram aqui, comigo, num cruzo, numa trava, numa transa, pra falar que a redenção ✕ restituição messiânica das transcestrais, de todas que foram perseguidas por ser travas no sistema (Ventura Profana & Podenserdesligado – Vitória), exige não apenas o *resgate e rememoração* das suas histórias de dor e de luta como nossas, mas também a *reparação* das injustiças que sofreram e a *realização* dos seus objetivos. Isso significa finalmente *vencer* a luta com o por elas, significa *revolução*. Significa tomar de volta *tudo* o que o devorador|Senhor roubou, o trabalho radicalmente descolonial de cobrar os boletos de uma *dívida impagável* (SILVA, 2019) que o pecado original da colonialidade funda: a *restauração* de todo o valor que foi expropriado, por meio de um sistema de violência total, das vidas e terras negras e indígenas, valor e violência que estão na base do surgimento da Modernidade e do mundo como o conhecemos¹¹⁴.

Não quero dizer, com essa proposição, que a transcestralidade da profana travesti envolve uma *substituição* da ideia de ancestralidade – muitas das suas expressões, inclusive, configuram movimentos simultaneamente transpassados por ambas. A profana travesti, do modo como invocada aqui, é uma travesti *negra*, e sua formação não pode ser compreendida sem acionarmos as duas dimensões em conjunto. Esse é um movimento que, como lembra Tertuliana Lustosa (2016, p. 392), já se insere numa matriz histórica crucial de atravessamentos entre saberes negros e travestis em que

Os fluxos de identidade que construíram historicamente o ser “travesti” são atravessados por construções negras e de religiosidades afro-brasileiras, entrelaçando questões étnico-raciais, de gênero e de classe. O Pajubá, linguagem baseada em diversas matrizes africanas, é utilizado como forma de resistência por bixas, sapatonas e travestis. [...] As ancestralidades negras e travestis dialogam e criam pontes através de práticas contra-hegemônicas de comunicação.

Ao relacioná-las a partir da concepção de Fanon de “zona de não-ser”¹¹⁵ – já que “o que estrutura o mundo e a possibilidade de ser no marco da supremacia cis é a reprodução da interpelação negativa que projeta as corporalidades trans e desobedientes de gênero em espaços de inexistência que são zonas de não ser” (MOMBAÇA, 2017B, p. 224) –, Jota Mombaça enfatiza a importância de uma coalizão entre as perspectivas trans e negra por entender que,

ainda que eu tenha em conta a excepcionalidade de cada um dos casos em tela, essas duas posições prefiguram limites concretos daquilo a que se resolveu nomear humano – a saber, o Homem. É na feitura do humano como referente da existência no mundo (este mundo, como nos foi dado

¹¹⁴ Sobre isso, ver a constelação *Evangelho do Fim*.

¹¹⁵ Ver as constelações *Evangelho do Fim* e *Sinfonia do Corpo*.

conhecer) que esse espaço de inexistência, essa zona de não ser se engendra. (Mombaça, 2017b, p. 221)

A transcestralidade é, portanto, sempre já atravçada por questões raciais e de transitividades de gêneros, mas também não só. Ao se inventar na ressonância entre uma coletividade não-homogênea de vidas em comunhão, ela coloca em questão as próprias condições de existência de qualquer formulação de identidade enquanto categoria e fabula outros modos de construção de alianças entre corpos através do tempo-espaço. É o que faz com que homens cis judeus da Europa da década de 40, como Kafka e Benjamin, ou um mineiro branco cis+hétero do século passado, como Drummond, sejam tão facilmente harmonizados e invocados nesses textos como meus próprios transcestrais¹¹⁶.



Sobre a criação do seu álbum *Trava-Línguas* (2021), Linn da Quebrada explica que queria explorar a questão de “*quem sou eu*” e subverter as “caixinhas algorítmicas” de controle do seu corpo com base na ancestralidade (QUEBRADA, 2021B). Para isso, precisava “saber de onde eu vim, de onde eu venho, e daquelas que vieram antes de mim” (QUEBRADA, 2021C), “buscar em nossas raízes o movimento de retorno à nossa matriz” (QUEBRADA, 2021D), e assim criar o que ela define enquanto uma poética de resgate de memórias. Tudo isso de forma a repensar “[a]onde estamos indo, essas coreografias, esses cálculos que nos levam àquilo que muitas chamam de destino” e criar “uma música que busca inventar novas coisas” (QUEBRADA, 2021C). Ou seja, um movimento não-linear em direção à ancestralidade para poder traçar o novo – não o “novo” da euromodernidade, mas a sua quebra, numa lógica temporal semelhante à que Sodré (2017, p. 186) se refere ao explicar o tempo de Exu:

Na realidade da experiência está o fato de algo nascer e, assim, acontecer, sem, entretanto, ser apêndice do que se passou, do mundo precedente. O acontecimento originário não é a mesma coisa que um evento ou uma peripécia no interior de uma história e sim um corte no fluxo contínuo das coisas, logo, uma gênese como invenção possível de um tempo.

Sobre a faixa *onde*, uma das epígrafes usadas aqui, por exemplo, Linn diz que ela

visa traçar um caminho de retorno; ela vira em traçar rotas de fuga para a captura colonial e capitalista. Fala sobre aquelas que vieram antes de mim e de quem segui as pegadas. É um processo de retorno e de assumir que estou perdida, para entender para onde eu quero ir. Ela serve de bússola que aponta para o meu próprio corpo, para que eu volte para mim.¹¹⁷

Trava-Línguas, então, abre com a faixa *amor amor* (escrita pela autora Castiel Vitorino Brasileiro), que invoca Xica Manicongo, associada a Exu e Pombagira, para abrir caminhos e destravar línguas, num

¹¹⁶ Ou como tanta gente trans na internet tem total certeza de que Kurt Cobain seria trans caso não tivesse morrido. Concordo.

¹¹⁷ Entrevista ao *Apple Music*. Disponível em <<https://music.apple.com/br/album/trava-l%C3%ADnguas/1575292544>>.

movimento cruzado de construção de ancestralidade x transcestralidade. Xica é considerada a primeira travesti de que temos registro no Brasil. Nascida no Congo, foi sequestrada e escravizada e trazida para Salvador, onde habitava no fim do século XVI; uma bixa feiticeira e babadeira que se recusava a vestir-se apropriadamente “como homem”, e cuja feminilidade incomodou a ponto de ser denunciada à Inquisição. Pra driblar a fogueira, Xica aceitou fingir-se de homem (JESUS, 2019; BRASILEIRO, 2021). O registro arquivado da sua história foi encontrado por um gay branco¹¹⁸ pesquisador e, provavelmente devido à acusação de sodomia nos documentos da Inquisição, Xica passou a ser considerada um dos primeiros casos registrados de *homofobia* do país: espirais de uma violência colonial sobre seu corpo, categorizado repetidamente enquanto o de um homem através do tempo. Hoje, aqui, para nós, é óbvio que Xica era gay, mas também não tinha como ser exatamente *travesti*, já que “ela foi sequestrada do continente africano, trazida para o Brasil – e [...] ela era quimbundo, seriam outros nomes, esses são os nomes do colonizador, ou os nomes que nós nos damos diante desse outro colonizador” (QUEBRADA, 2021E). Mas isso não impede que autoras travestis negras como Linn da Quebrada e Castiel Vitorino Brasileiro estabeleçam com ela relações transtemporais complexas em que “agora, quando eu abro esse jogo e pergunto à Xica Manicongo, vejo uma trava preta. Bem preta, retinta. A primeira imagem é essa porque Xica sou eu. Eu sou Xica Manicongo” (BRASILEIRO, 2021, p. 52).

Xica era chamada Manicongo, rainha do Congo¹¹⁹, e conhecida como feiticeira, “a primeira referência de sacerdote Quimbanda no Brasil” (BRASILEIRO, 2021, p. 51). Mas durante séculos, em um movimento duplo de violência, apenas a conheceram por um nome “de registro” oficial que lhe havia sido imposto no cativeiro pelo Senhor|devorador, e utilizado pela instituição – a Inquisição – que queria queimá-la viva por ser Xica. Foi Majorie Marchi, militante travesti negra que presidia a Associação de Travestis e Transexuais do Rio de Janeiro (ASTRA-Rio), quem lançou o feitiço e lhe deu o nome de guerra pela qual a invocamos (JESUS, 2019). Xica realmente só pode ser *travesti* se a descrevermos com os termos que temos à nossa disposição hoje, termos do colonizador, como diria Linn, termos limitados, já que “travesti não se traduz e travesti já é uma tradução. Travestilidade e espiritualidade são traduções coloniais de nossas transmutações” (BRASILEIRO, 2021, p. 53), mas, quando a invocamos enquanto transcestral, estabelecemos com ela uma “comunidade através do tempo”, contra o tempo, que não exatamente a traduz enquanto travesti, mas nos traduz enquanto série de afetos não-representáveis que

¹¹⁸ Nem todo gay é bixa, e vice-versa. Mas Deise me livre começar a estabelecer *taxsodomias* por aqui.

¹¹⁹ A palavra também pode significar uma pessoa vinda do Congo, mas opto por acompanhar as autoras e artistas citadas que preferem a tradução cujo significado coloca Xica na posição de rainha.

ressoa em diversos timbres com aquela série de afetos não-representáveis que agora chamamos Xica, e é *essa reverberação* que traduzimos por *travesti*. Como Exu, Xica Manicongo inventa seu tempo: se faz presente Xica ontem com um nome que dizemos hoje. E é invocada hoje por nós para que viva hoje, séculos atrás, ontem na quebra do tempo linear, operando numa lógica temporal que só é

concebível se o presente ou o agora funda o tempo (temporaliza) por meio da ação/acontecimento (a pedrada mitológica) e assim pode coexistir com o passado – pode tornar *simultâneo* o que não é *contemporâneo*. Com Exu, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo. (Sodré, 2017, p. 187, ênfase minha)

A cantora Bixarte, cujo nome fora dos palcos é Bianca *Manicongo*, encerra seu álbum *Traviarado* (2023) com a faixa *Xica Manicongo* (part. A Fúria Negra). A canção exalta o poder dos ancestrais como fonte de força e proteção – sentido reiterado pela espada de Ogum que Bixarte segura no vídeo *visualizer*¹²⁰ – para o enfrentamento à supremacia cis+branca: “a maior armadilha pra esses racistas é gritar o nome dos meus ancestrais”, diz a letra, afinal, “em cada recaída quem te salvou” foram elus. E o nome gritado no refrão é o de Xica. E ela não vem sozinha: “Vera Verão e Xica Manicongo me ensinaram do que sou capaz”, canta A Fúria. A menção a Vera Verão, também lembrada por Jup do Bairro mais acima, uma referência importante pra toda uma geração de bixas criadas pela TV nos anos 90 e 2000 – incluindo aquela que vos fala¹²¹ – é importante pra entendermos a articulação de transcestralidades pela profana travesti. Apesar do lugar explicitamente cômico de mau-exemplo a ela atribuído, sua performance transviada era ainda assim um dos poucos vislumbres que podíamos ter de que *outra coisa* era possível, que o hegemônico não era o *absoluto*, e, por mais que fosse pra rir *dela*, havia ali, para nós, um lugar de desejo, ainda que confuso e constrangido. Como aponta Eve Kosofsky Sedgwick (1993, p. 3 APUD MUÑOZ, 1997, p. 78), sobre as práticas *queer* – ou, para nossos propósitos aqui, *transviadas* – de crianças viadas, criamos a habilidade de

nos engajar intensamente com alguns poucos objetos culturais, cujo significado parecia misterioso, excessivo ou oblíquo em relação aos códigos mais acessíveis a nós, [e os quais] se tornavam um recurso primordial para a sobrevivência. Precisávamos que houvesse lugares onde os significados não se alinhassem perfeitamente entre si, e aprendemos a depositar nesses locais nosso fascínio e amor.^{cccxxxiii}

¹²⁰ “*Visualizer*” (visualizador) é o nome dado a imagens em movimento – em oposição às imagens estáticas de um banner ou capa de álbum – que acompanham músicas lançadas em plataformas como o youtube. O nome vem das animações em tela de reprodutores de música como o Windows Media Player, que geralmente seguem o ritmo das ondas sonoras. Segundo o site Kondzilla, o *visualizer* “nada mais é que um vídeo sem estrutura narrativa, geralmente com imagens em looping, podendo ou não ter a ver com a letra da música. [...] É quase uma versão melhorada daquelas ondinhas sonoras do Windows Media Player ou uma versão mais interessante de soltar uma música no YouTube só com o banner”. Disponível em <<https://kondzilla.com/o-que-e-visualizer-o-estilo-de-video-que-ja-invadiu-o-funk/>>.

¹²¹ Se eu sou trava, devo muito a Vera Verão, o filme do Zico e *Robocop Gay*, dos Mamonas Assassinas, na infância, e a Luisa Marilac e *The Rocky Horror Picture Show*, na adolescência.

E Vera Verão obviamente fascinava. Mesmo diante das violências cisbrancas, ela não se calava nem abaixava a cabeça – muito pelo contrário: ela afrontava, rodava a baiana, rebatia todos os ataques com sua língua afiadíssima, operava a partir do constrangimento das personagens cis+heteronormativas e, no fim, ainda levava o bofe. Uma bixa preta, extravagante, barraqueira, com mais de 2m de altura, seu corpo rebelde ocupava a cena e não se deixava conter pelo lugar que lhe era atribuído pelo sistema: “Vera verão”, sua performance dizia, e nós certamente víamos, transfixadas. É esse engajamento afetivo que a transmuta em transcestral. O caráter de fabulação da transcestralidade implica que as vidas que ela conecta e atraveça pelo tempo não precisam ser trans, nem ao menos “reais” (no sentido mais mixuruca do termo usado pelo Mundo hegemônico). A existência de Vera Verão no mundo cisbranco enquanto “personagem” “interpretada” pelo “ator” Jorge Lafond, por exemplo, não a impede de adquirir, em outros mundos, um caráter transcestral e espiritual – o próprio Lafond, em entrevista a Maria Gabriela¹²², explicita isso ao afirmar que “a Vera Verão não é uma personagem, é uma entidade¹²³ [...], é um espírito que eu tenho não diante das câmeras, mas foi um presente meu com a minha espiritualidade, que eu pude trazê-la pra dentro da televisão”.

Devido a esse caráter espiritual de *culto* aos transcestrais enquanto também ancestrais, Xica não apenas é invocada e lembrada em *Xica Manicongo*, mas adornada|adorada como divindade, “com ouro, mirra e prata”. Bixarte explica que, para ela, “assim como tenho que pedir permissão para Oxóssi para poder entrar no palco, para poder entrar em qualquer lugar, eu tenho que pedir permissão para Xica Manicongo para poder falar sobre travestilidade” (BIXARTE, 2021A). De modo semelhante, *amor amor*, de Linn da Quebrada, não apenas rememora Xica Manicongo, mas estabelece com ela uma relação espiritual específica tecida num processo cruzado de transcestralidade×ancestralidade. Isso fica nítido, por exemplo, no fato de que, para além da influência rítmica do carimbó, a faixa é composta explicitamente enquanto uma rede de pontos-cantados de umbanda, articulados em sua letra e melodia, sendo composta do começo ao fim por toda uma teia de referências sonoras e discursivas a Exu – também mencionado na canção de Bixarte – e às Pombagiras Maria Molambo e Maria Padilha. Ao associar Xica Manicongo a esse repertório, a canção a transpassa por uma dimensão espiritual ancestral que a transmuta também em Maria, em entidade, em Pombagira, e a torna parte de todo um panteão ancestral feminino afro-brasileiro.

¹²² Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=HZ6EeklzRhY>>.

¹²³ O que fica ainda mais interessante quando lembramos que seu trejeito mais famoso, além do bordão “EEEEPA! Bixa não, eu sou uma quase mulher!”, é *girar*.

Não sou de axé, então a análise a seguir é necessariamente incompleta pois limitada pelo meu repertório. São muitos os saberes, afinal, que não se encontram em livros e artigos. Mas não tem como fugir dela ao falar da profana travesti. Tentei compensar minhas insuficiências com a ajuda de pessoas que sabem mais que eu¹²⁴ e privilegiando como fontes relatos de participantes ativos de cultos a essas entidades.

A(s) Pombagira(s) são entidades¹²⁵ geralmente associadas a Exu¹²⁶, com todas as questões aí implicadas¹²⁷, mas transpassada(s) explicitamente por dimensões *femininas* (SIMAS + RUFINO, 2018, p. 98; ZALESKI + RUFINO, 2022, p. 47; BARROS + BAIRRÃO, 2015, p. 128; MESQUITA + OLIVEIRA, 2020, p. 45): “é uma força que é feminina, mas é exatamente como um exu, não tem diferença”, segundo uma Maria Padilha (entrevistada em BARROS + BAIRRÃO, 2015, p. 133). É difícil, e contraproducente, tentar definir ou explicar precisamente a(s) Pombagira(s), já que “ela se constitui em trânsito inacabado atravessado por inúmeras singularidades” e “cada vez que uma pombagira incorpora traz consigo seu próprio tom, revelado na relação com o praticante, com o terreiro, com o território”: ela(s) comporta(m) em si uma multiplicidade infinita de entidades relacionadas, “e é justamente nas nuances da multiplicidade e indefinição que opera a magia de sua existência” (ZALESKI + RUFINO, 2022, p. 42). Atravessando tudo isso, entretanto, está presente a força da “evocação de um feminino transgressor” (BARROS, 2013, p. 510) presente em “entidades que se afirmam mulher e misturam suas existências/permanências com o percurso das questões femininas, principalmente [...] mulheres que se encontram à margem¹²⁸” (ZALESKI + RUFINO, 2022, p. 47), “mulheres ousadas, fortes, corajosas, eróticas, mas também acolhedoras e sábias” (BARROS + BAIRRÃO, 2015, p. 140). Todas elas compartilham entre si “uma marca de contradição, de recusa aos encaixes” (ZALESKI + RUFINO, 2022, p. 46) que as configura, assim, enquanto “rainha[s] do que é proibido [...], daqueles e daquelas que vivem e desejam a imanência do desejo e que não se deixam calar

¹²⁴ Deixo aqui um agradecimento muito especial a Allê, Nai e Vitória, que tiveram toda a paciência pra perguntas que devem ter soado como gente cis perguntando “mas qual a diferença entre trans e travesti?”.

¹²⁵ Geralmente tomadas como mulheres que viveram em outros tempos, ancestrais.

¹²⁶ A hipótese mais difundida sobre seu surgimento em religiões de matriz africana como a Umbanda é a de que deriva do culto ao Inquice Bombojira, “que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao vodum Elegbara dos fons. Em quimbundo, pambu-a-njila é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas” (SIMAS + RUFINO, 2018, p. 91).

¹²⁷ Sobre isso, ver a *Carta de Advertência*.

¹²⁸ É comum a interpretação que associa a(s) Pombagira(s) à prostituição. Entretanto, é quase unanimidade, tanto entre os textos citados quanto nas conversas que tive, que isso é uma visão simplista (decorrente de um olhar racista e patriarcal) que reduz as suas potências enquanto multiplicidades. Muitas entidades de fato afirmam terem sido prostitutas em suas outras vidas, mas “nem todas as Pombagiras são prostitutas; elas são mulheres e, assim como no plano material, existem Pombagiras com qualidades, atividades, profissões e posturas diversas” (MESQUITA + OLIVEIRA, 2020, p. 39). O que ocorre é um processo histórico de “prostituição” (BARROS + BAIRRÃO, 2015, p. 140) de performances femininas marginais, principalmente no que diz respeito à livre expressão de seus desejos corporais, com a associação ao “caráter subversivo e concernente à sexualidade que comporta a prostituta” (IBID., p. 133).

diante dos (cis)temas violentos e opressores” (MESQUITA + OLIVEIRA, 2020, P. 40), que afrontam as normas de raça x gênero x sexualidade, e “trabalham’ o que é da ordem do desejo, seja ele qual for e sem estabelecer juízo moral a respeito” (BARROS + BAIRRÃO, 2015, P. 142). Esses *femininos* e essas *mulheres* mobilizados pela(s) Pombagira(s), então, não são essenciais, universais, homogêneos ou gerais: eles “sintetiza[m] os aspectos mais chocantes que a sexualidade feminina pode assumir frente à moral e aos bons costumes” (AUGRAS, 2009, P. 18 APUD DRAVET + OLIVEIRA, 2015, P. 66), dizem respeito aos “tipos sociais’ femininos *marginalizados*” (BARROS, 2013, P. 531) e se constituem, assim, enquanto refúgio “às mais plurais possibilidades de vivências do feminino” (BARROS + BAIRRÃO, 2015, P. 142) – já que abrem caminhos para “corpos e desejos inclassificáveis, que transitam em puro fluxo” (MESQUITA + OLIVEIRA, 2020, P. 46). Como os corpos daquelas cujas performances aqui mobilizo na profana travesti. Como o corpo de Xica Manicongo.

Nas palavras da mãe de santo Cláudia (entrevistada em BARROS + BAIRRÃO, 2015, P. 134), “elas têm aquela coisa de enfrentar o mundo [...], a pombagira incute amor-próprio na mulher. Acho que elas são a força motriz das mulheres, acho que elas são primordiais [...]. A pombagira dá segurança, ela dá vontade de ir pra luta”. É toda essa potência que Bixarte (com A Fúria Negra) e Linn da Quebrada (com Castiel Vitorino Brasileiro) invocam ao mobilizar a transcestralidade de Xica Manicongo (e, de certa forma, de Vera Verão, ainda que esta *já* fosse autodeclarada entidade) nesse lugar espiritual relacionado à(s) Pombagira(s). Fabulada enquanto transcestral, rememorada e cultuada enquanto ancestral, enquanto também Maria, cujo corpo também é transpassado por uma feminilidade marginal, ela “destrava línguas” e “salva o corpo do banzo” e “contraria a palavra sagrada que grita que trava nunca é mulher”.

E essa não é a única relação estabelecida com a(s) Pombagira(s) em *Traviarcado*. Na primeira faixa do álbum, *Maria Padilha*, Bixarte performa como a própria entidade do título. Maria Padilha é uma das Pombagiras mais conhecidas entre leigos, tanto em nome quanto em imagem: além de marcada por sua beleza ímpar – ela é, em suas próprias palavras, “a mulher mais linda, a mulher mais trambucada [experiente], é a mulher, vamos dizer assim, mais vivida na terra de vocês” (Maria Padilha incorporada em Meire, entrevistada em BARROS + BAIRRÃO, 2015, P. 132) –, sua performance e indumentária “nos remete a antigas cortesãs, àqueles tipos ‘dona de cabaré’, com um olhar sábio, altivo e que governam todas as outras” (BARROS, 2013, P. 510). Ao associar ao corpo travesti os elementos de beleza, erotismo e sedução atribuídos a essa entidade, Bixarte performa uma instabilização das noções dominantes de feminilidades com base na abertura já presente nas próprias matrizes que ela mobiliza.

De forma semelhante, o álbum *Dotadas* (2021) das Irmãs de Pau tem como introdução uma releitura de um ponto-cantado de Maria Navalha, em que elas se colocam no lugar da entidade enquanto “travas de peito e pau”, “guardiãs da lei maior”, “bixa[s] louca[s]” que sobem na laje pra “girar feito uma doida”. Maria Navalha é uma Pombagira conhecida justamente por, em vida, sempre trazer consigo, escondida em seu corpo ou suas roupas, uma navalha. A navalha, popularmente associada à figura do *malandro*¹²⁹, cria outras constelações quando pensada à luz da História travesti no Brasil. A imagem da travesti que, como Maria Navalha, oculta em seu corpo uma lâmina, é bem conhecida. Ela é a *Benedita*, de Elza Soares, a traveca chefona que “abre a navalha na boca” e “tem uma dupla caceta”. É a “amapô de carne e osso, silicone industrial, navalha na boca e calcinha de fio dental” em *Mulher* de Linn da Quebrada; é a travesti pronta pra batalha que sabe que “embaixo da minha língua tem navalha” em *Faces* de Bixarte; é a *Diaba* de Urias, que, com “navalha debaixo da língua tô pronta pra briga”; é a *TR4VE\$TY* de Mc Xuxú y Mc Trans y Mulher Banana, que pode “te dar meu amor ou puxar uma navalha [...], tudo vai depender da forma que eu vou ser tratada”. É por isso que Castiel Vitorino Brasileiro (2020, p. 7) afirma: travestis “pertencemos à Maria Navalha”. A *navalha*, nesse caso, se mistura à *gilete* que as travestis, em especial as trabalhadoras sexuais, costumavam trazer escondidas em seus corpos – como a entidade –, em especial na boca, desde a ditadura militar, como defesa. Vale ressaltar que a proteção fornecida por essas lâminas, em muitos dos casos, não vinha ao permitir cortar a carne dos agressores, mas pela *automutilação*: uma estratégia de fuga comum entre as travestis capturadas pela polícia era a de se cortar até sangrar pra que o alibã, movido pela ideia de que a AIDS era a *praga gay*, recuasse com nojo e medo de se contaminar pelo vírus e elas pudessem fugir (VIEIRA, 2015; SANTOS, 2021). O próprio *sangue* que eles querem derramar é usado como arma. A ferida transfigurada em poder.

A transestralidade da navalha|lâmina|gilete se relaciona, em especial, às violências perpetradas enquanto projeto de Estado, com base na infame Lei da Vadiagem: foram inúmeras as operações policiais por todo o país, entre os anos 80 e 2000, destinadas a exterminar a população transviada. Dentre estas, talvez a mais famosa seja a Operação Tarântula, perpetrada pela polícia de São Paulo em 1987 (SANTOS, 2021; NASCIMENTO, 2023). Em *Ketu*, Bixarte faz referência a esta e afirma: “quem é ainda sente”, já que as travas são “caçadas no passado e presente” – quem mata na Operação Tarântula é quem mata Dandara, de quem Bixarte se afirma *filha* – pelas mesmas estruturas genocidas (jurídicas, econômicas, éticas,

¹²⁹ Podemos lembrar das canções *Lenço no Pescoço*, de Wilson Batista, e a resposta de Noel Rosa a esta em *Rapaz Folgado*, ou da imagem icônica de Madame Satã – que, pode-se argumentar, também é muitas vezes invocada enquanto uma importante transestral – com sua inseparável (e mortal) navalha.

estéticas) coloniais cis+hetero+brancas. Ela opera, com isso, o que Denise Ferreira da Silva (2018, p. 408) chama de um pensamento composicional, que entende “os ‘tempos de outrora’ e o ‘lá longe’ como constitutivos daquilo que está acontecendo aqui e agora e daquilo que está para acontecer”. E, como eu disse no começo, ao invocar as transcestrais, compreende que as violências contra elas, onós acontecem aqui, agora, que suas mortes atravessam a suposta linearidade do tempo e suas vidas atravancam nossos corpos. Com isso, sua performance “ressuscit[a] as trava numa rima eloquente” num jogo cruzado de com elas conseguir forças para a “missão de trava [que] é nunca desistir” e, ao mesmo tempo, redimi-las para que “o nosso povo” (travas+pretas) possa, enfim, “dançar|cantar|gritar no Ketu”.

A transmutação de Xica Manicongo em transcestral x ancestral transpassada por elementos de espiritualidade me faz lembrar de outro caso, por contraste: o de “Tibira”. “Tibira”, descrita na fonte primária como “um hermaphrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e comtudo casou-se e teve filhos” (D’EVREUX, 1874, p. 90 APUD FERNANDES, 2020, p. 23)¹³⁰. “Tibira”, que antes de ser estraçalhada ao meio por um tiro de canhão, ouviu de um parente indígena que

quando Tupan mandar alguém tomar teu corpo, si quiseres ter no Ceo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupan, que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no Ceo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens. (D’evreux, 1847, p. 232 apud Fernandes, 2020, p. 23, grifo e grito meu)

“Tibira” cuja história foi, não por acaso, também recuperada por um gay branco pesquisador como sendo a primeira morte por *homofobia* do país, pacificando toda a complexidade transviada de sua vida enquanto mero “índio gay”. “Tibira”, que nem era Tibira, que recebeu esse nome¹³¹ do homem branco que encontrou sua história¹³². Essa pessoa, então, que

não era indígena, nem gay, nem travesti, nem Tibira. Mas foi racializada com as leis da sexualidade criadas pela religião cristã apostólica romana, às quais desobedeceu e tornou-se sodomita. Essa pessoa era Tupinambá. Mas aí, na tradução colonial de sua existência, Tibira também virou berdache. A transmutação desse corpo foi traduzida para a linguagem colonial, e neste mundo tornou-se uma peste. (Brasileiro, 2021, p. 50)

¹³⁰ É incerto se essa descrição específica de fato se refere à mesma pessoa, por estar localizada em uma parte diferente do relato de D’Evreux. A partir da interpretação do texto, Franz Obermeier, organizador da edição crítica da obra, e Estevão Rafael Fernandes, autor do livro do qual extraio as citações em português, presumem que sim.

¹³¹ Nome que deriva da palavra para bunda em certas línguas do tronco tupi-guarani e cujo significado parece oscilar de “gay” (MOTT, 2006, APUD FERNANDES, 2020, p. 22) até “líderes espirituais que, sendo homens, ‘serviram como mulheres’ em atos sexuais” (CHAMORRO, 2009, p. 237 APUD FERNANDES, 2020, p. 43).

¹³² Achei interessante perceber, durante a escrita dessa seção, que as violências de enquadramento das vidas e corpos de Xica e “Tibira” foram perpetradas pelo mesmo lugar de poder institucional gay cisbranco que atacou a presença de Vera Verão em uma campanha de prevenção à AIDS por ignorar sua potência e enquadrar sua vida num lugar limitado de caricatura que apenas “ridiculariza e esculhamba os homossexuais”. Disponível em <[https://istoe.com.br/40948_GAY+CONTRA+GAY+/<](https://istoe.com.br/40948_GAY+CONTRA+GAY+/)>.

Essa pessoa que sabemos ser Tupinambá morreu uma vez, em 1613, ao ser condenada a|por não poder existir no mundo do colonizador; morreu outra vez ao, antes de ser assassinada, ser obrigada a se batizar na religião que a condenava; morreu ainda mais uma vez, de forma mais literal, ao ter seu corpo destroçado por um canhão; e, séculos depois, continua a morrer, ao ter sua vida expropriada pelo respeitável poder gay cisbranco institucional, que ainda tripudia sobre seu cadáver com o desaforo de tentar *canonizá-la* como *santo mártir gay*¹³³, sacramentando enquanto *martírio* a violência mortal à qual foi submetida, diante da mesma religião responsável por tal violência. A institucionalidade cisgay branca não resgata “Tibira” enquanto transcestral, mas tenta forjar ancestralidades lineares e unidirecionais. Diferentemente do que ocorre com Xica Manicongo em *Xica Manicongo e amor amor*, não se trata de se permitir atravessar por ela e, com a ajuda da força que dela emana através do tempo, buscar caminhos para atender a demanda que ela nos coloca, objetivo de *restituição* ✕ *redenção*. Se trata, sim, de apropriar-se de sua voz para servir aos seus próprios interesses, conseqüentemente incorrendo no eterno retorno do sistema de violências que a calou em primeiro lugar.

Essa é uma questão (po)ética trazida por Linn da Quebrada ao invocar outra transcestral em *Trava-Línguas: Stella do Patrocínio*¹³⁴. Em 1962, aos 21 anos, Stella foi sequestrada pela polícia e aprisionada pelo poder psiquiátrico enquanto louca, encarcerada por décadas na infame Colônia Juliano Moreira até a sua morte, em Outubro de 1992. Como Xica Manicongo e “Tibira”, Stella do Patrocínio teve sua vida roubada pelo sistema colonial. Sua vida e sua voz: seus falatórios foram expropriados enquanto poesia por membros do mesmo poder psiquiátrico que a privava da liberdade, e ficaram famosos sem sua indesejável presença. Foram aplaudidos sem sua presença. Viraram ópera e livro finalista do Jabuti sem sua presença. Como Xica Manicongo e “Tibira”, também ficou conhecida pelo nome errado, que nem se deram ao trabalho de corrigir: faltou um l e ela virou “Stela”. Não se importaram. Stella morreu como indigente. Não se importaram, porque foda-se ela, o que importa é o que extraíram do seu corpo: como com Estamira¹³⁵, que morreu na fila do hospital sem conseguir atendimento, o que importa pra essa gente é a *poesia*, os *insights* que a *loucura* revela sobre a vida e blá blá blá. Foda-se.

Stella do Patrocínio e os seus falatórios são registros da violência psiquiátrica e de toda a violência colonial pelo qual o seu corpo foi atravessado também. [...] A branquitude produz livros, produz

¹³³ Disponível em: <<https://acor-tar.link/U0geZh>>.

¹³⁴ A transcestralidade é uma relação que forjamos hoje e através do tempo para conseguirmos, *por o com* as transcestrais, fundá-lo o quebrá-lo. Portanto, não há nada nela que exija, como já dito, que alguém seja trans para tornar-se transcestral.

¹³⁵ Estamira Gomes de Souza protagonizou o documentário *Estamira* (2004), dirigido por Marcos Prado e produzido por José Padilha. Ela morava e trabalhava no aterro sanitário de Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro, e morreu em 2011, de sepse, enquanto esperava atendimento para uma infecção no braço. O documentário foi premiado internacionalmente, aplaudido pela profundidade da filosofia encontrada na loucura de Estamira.

peças de teatro, produz música, álbum e tudo mais a partir desse registro de violência. [...] E o grande dilema no qual eu me coloco é [...] [que] isso foi tirado da Stella violentamente, ainda que numa dissimulação de violência. Então como que a gente pode falar que esses ditos são obras da Stella se ela nem sequer sabia que ela estava sendo artista? Ela foi transformada em artista depois da sua morte. (Quebrada, 2021a)

Em *Medrosa (ode a Stella do Patrocínio)*, Linn abre seu corpo e cede sua voz para que Stella a atravesse e possa cantar com o por ela. Diante do dilema exposto na fala acima, ela explica que a produção da faixa colocava questões éticas importantes: “como posso me aproximar de Stella sem me apropriar de forma extrativista, de forma colonial daquilo que ela produz? Como posso continuar com Stella para incorporá-la e ser canal dessa discussão também?” (QUEBRADA, 2021F). E a resposta encontrada a leva a construir relações de transcestralidade: a posição de “caminhar junto” com Stella a partir da percepção de que seu “corpo também ocupa um lugar parecido com o dela”, um lugar “radicalmente oposto, mas complementar, de diferença” (QUEBRADA, 2021A), numa percepção de que “as violências dos nossos corpos, mesmo bastante diferentes, se tocam em algum lugar”¹³⁶. E, a partir dessa ressonância, dessa caminhada lado a lado, criar forças para enfrentar os sistemas de marginalização que se sustentam das violências sobre os corpos de ambas.

Mas, ainda assim, Stella do Patrocínio, “Tibira”, Xica Manicongo, Dandara, todas já estão mortas; e não tem como voltar atrás e *desfazer* toda a violência cometida contra elas: ao falar em temporalidades não-lineares, afinal, não quero dizer que tenho uma máquina do tempo – quem dera. Eu, aqui, agora, estou presa em julho de 2023 – e nada disso vai desestrapalhar o corpo de “Tibira” nem desfraturar os ossos de Dandara (de 42 anos) e Grazy Junqueiro (38 anos) e Kamila Nogueira (29 anos) e Laura Vermont (18 anos) e Lorena Fox (27 anos) e Michelly Moreira (45 anos) e Rihanna dos Santos (37 anos) nem devolver o coração de Quelly da Silva (35 anos) e a cabeça de Ester da Silva (de 15 anos) nem desesquartejar Tailla Santos (31 anos) nem desesfaquear Ana Paula dos Santos (32 anos) e Aylla Sofia e Bruna Brasil (34 anos) e Caju (36 anos) e Carla Pereira da Silva (48 anos) e Chiquita Conceição (55 anos) e Jaqueline Fyoruti (49 anos) e Jessy Silva e Joyce Kelly (19 anos) e Kauana Vasconcelos (de 16 anos) e Luara Machado (27 anos) e Rafaela Moraes (28 anos) e Raynanda Mineiro (25 anos) e Renna Rodrigues (37 anos) e Steffany Ashley Neves (25 anos) e Victoria Jakson (37 anos) nem impedir que Kayla Lucas França (20 e poucos anos) seja levada à janela nem desatropelar Natalia Pimentel (20 anos) nem apagar as chamas no corpo de Karla dos Santos (44 anos) nem tirar a água dos pulmões de Luana Biersack (14 anos) nem devolver o ar aos de Mirella de Carlo (39 anos) e Rayane Nogueira (23 anos) nem desatirar as pedras

¹³⁶ Entrevista ao *Apple Music*, disponível em <<https://music.apple.com/br/album/trava-l%C3%ADnguas/1575292544>>.

parece ser performada mais escrachadamente por aqueles que fetichizam a pureza identitária e abraçam uma política de eixo único.^{ccccxxv}

Eu não sei fazer justiça, mas sei que não preciso ter a mesma experiência que alguém para que caminhemos junto, como Linn e Stella, para nos atravecarmos como parte de lutas cruzadas. E também não tenho como fingir que não tenho nada a ver com outras lutas, que meu foco é “a questão trans” e é possível ficar só nesse eixo. A luta antirracista é minha tanto quanto a luta contra a transfobia é de cada pessoa cis que tá comigo nessa, como a luta antimanicomial é também de meu psicólogo durante a internação (homem, cis, hétero, negro); e daí por diante. Mas, ainda assim, permanece uma questão central, como formulada por Jota Mombaça (2021, p. 23): “que tipo de coletividade se põe a operar no encontro de histórias de injustiça contadas desde posições tão diferentes, e sempre já assimétricas?”

A autora sugere, como alternativa à concepção de identidade surgida “dos ideais normativos de gênero, sujeito e coletividade”, a ideia de estarmos juntas na (e através da) *quebra*: um modo contingente de organização coletiva “às margens do grande nós universal a partir do qual se formula e engendra um certo projeto de sujeito e identidade [...]; uma conexão afetiva de outro tipo, que não esteja baseada na integridade do sujeito, mas em sua incontornável quebra” (MOMBAÇA, 2021, p. 22). A *quebra* significando o próprio estilhaçamento, não os pedaços quebrados; não tanto uma entidade quanto uma espécie de força que atravessa tudo, vidas e mundos, não sendo contida por nenhum dos dois, incapturável por não caber nem em si mesma, por não ser dotada de coerência interna fixa ou permanente, porque “quando uma vidraça arrebenta, os estilhaços correm para longe, sem nenhuma ordenação plausível” (IBID., p. 24). A ideia da *quebra*, portanto, ajuda a imaginar uma concepção de identidade fora “das estruturas lógicas que oposicionam indivíduo e coletividade” e mais como “um arranjo, um encontro, uma espécie de nós cujo efeito não seja o aniquilamento do caráter inassimilável de cada corpo e de suas feridas” (IBID., p. 23).

De maneira parecida, Grossberg (2010, p. 241) recupera a noção de Giorgio Agamben de uma “comunidade por vir” para falar de uma “comunidade do devir”, uma forma de organização coletiva em que “não há identidade em comum, não há propriedade que defina e una os membros para além do fato de que estão ali, juntos”^{ccccxxvi}. Uma comunidade em permanente emergência, em que o próprio pertencimento a ela é o que faz seus membros pertencerem juntas. Isso permitiria a constituição de um tipo de política que estivesse fora da lógica de soberania do Estado-nação euromoderno.

Ao pensar sobre as formas que uma “política trans” poderia assumir, Aren Aizura (2017, p. 610) argumenta que

não é possível fazer uma política trans sem uma análise de economia política, sem uma análise da história da racialização e da violência do liberalismo, da heteronormatividade e da normatividade de gênero. A política trans em sua forma mais incisiva deseja abolição, o fim da propriedade, o comunismo total, água, alimentação, ar e saúde gratuitos, reparações e descolonização (literalmente, não figurativamente). Não conseguiremos alcançar essas coisas sem reimaginar as formas de coletividade, sentimento e ser|estar-com [*being-with*] que mobilizam nossa revolta.^{cccxxxvii}

Acredito, então, que a profana travesti nos indica, pela chave das religiosidades, possibilidades de pertencimento e organização coletiva por aliança e ressonância afetiva. Ela nos ajuda a imaginar formas de coletividade contingentes, voláteis, não-homogeneizantes, “construídas sobre uma heterogeneidade que negocia por simetria”^{cccxxxviii} (CADENA + BLASER, 2018, P. 4) a partir não do que há de comum entre os participantes, mas do “*incomum*” (IBID., P. 18) em aliança e diálogo por causa de “interesses em comum que não são *os mesmos* interesses”^{cccxxxix} (STENGERS, 2005 APUD CADENA + BLASER, 2018, P. 4). Como proclamam os Zapatistas, “*para todos, tudo. Nada para nós*”^{cccxl} (EZLN, 1994): não é sobre um “nós” específico, definido e fechado, é sobre sair da lógica do *nós*, é sobre *todo mundo* que está à margem do mundo colonial euromoderno. Nos termos de Linn da Quebrada, todas as vidas submetidas a violências as quais, ainda que bastante diferentes, *se tocam em algum lugar*.



Deus é uma palavra composta de “eus”. Deus tem “eu” em si. E eu só posso acreditar em um deus que também acredite em mim. E por isso que eu tive que reinventar esse conceito de Deus, d’Eus. Eu acredito que o que seja sagrado está contido em mim, e eu esteja contida também no sagrado. Deus é formado e *transformado* por todos os eus que eu já fui e por todas aquelas que eu ainda vou ser. (Linn da Quebrada, em entrevista a Pedro Bial)¹³⁸

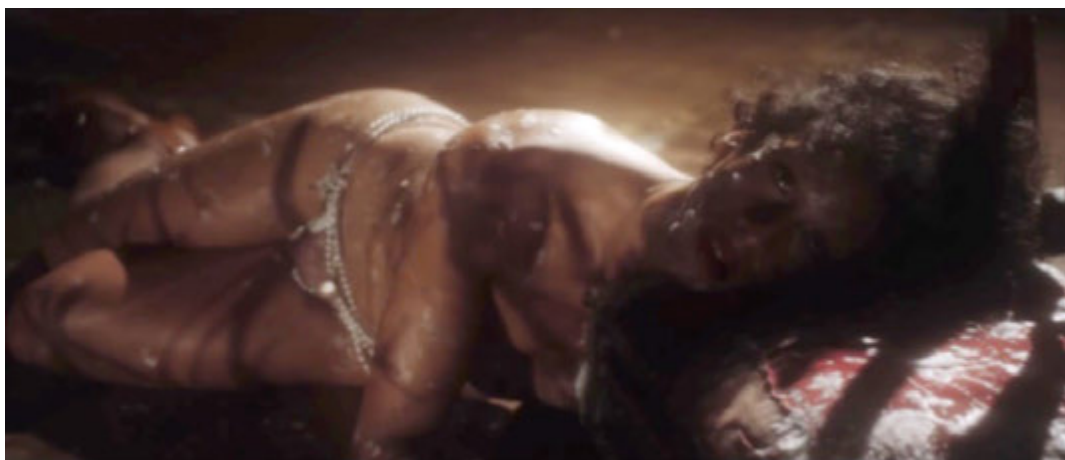
A proposição de (re)construir deus na articulação de eus, na profana travesti, vai além da perspectiva individual (“todos os eus que fui e vou ser”) presente na fala acima para um agenciamento *coletivo* de vidas, de uma multiplicidade de eus em conjunto, “cultuando as nossas existências[,] cultuando Deus que existe em cada uma de nós” (QUEBRADA, 2019B). Essa d’eus surge numa performance encruzilhada de elementos dos cristianismos e das religiões de matriz africana, mas igualmente de uma perspectiva voltada às outras possibilidades fabuladas por esses corpos marginalizados em aliança.

Isso fica bem nítido em duas das obras audiovisuais mais importantes de Linn da Quebrada: *blasFêmea* (2017) e *Oração* (2019). Uma blasfêmia é uma ofensa a algo, mais especificamente um insulto ao divino, uma profanação do sagrado. *blasFêmea*, então, faz-se blasfema, ao penetrar, bem menina, bem garota, com suas mulheridades (*sua cara de mulher, seu corpo de mulher, seu jeito, sua bunda, seu peito e seu pau de mulher*), o território sagrado do masculino e profanar as fronteiras dos seus direitos divinos. O

¹³⁸ Disponível em <<https://twitter.com/linndaquebrada/status/1292976720706973696>>.

prólogo coloca o alvo nos símbolos cristãos associados à divindade do patriarcado (o Senhor, nos termos de Ventura Profana), que queimam a travesti com seu gozo à luz de velas e a abandonam, nua e lambuzada, jogada no chão: *homem que consome, só come e some*. Linn explica que o vídeo foi pensado como um

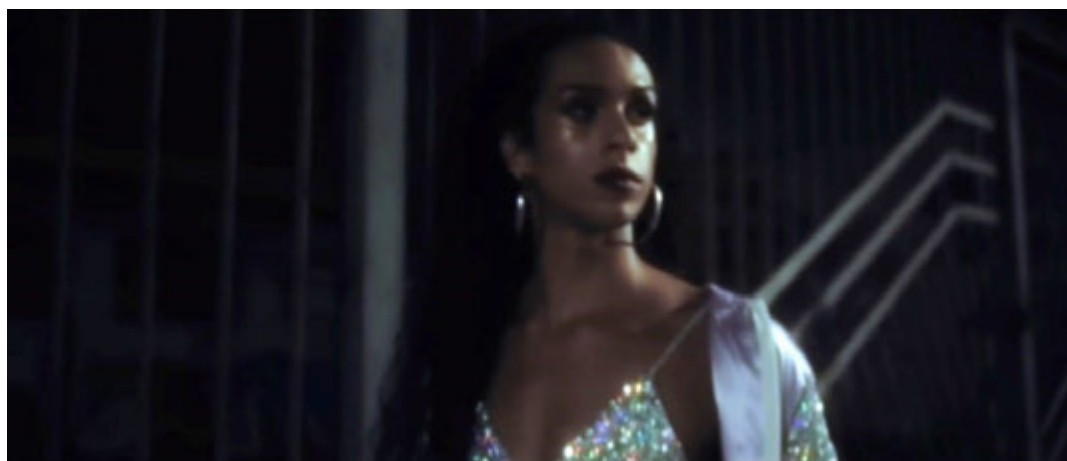
enfrentamento do sagrado ocupado hoje pelo masculino, um ato profano de ocupação e invasão. E pelo jogo de linguagem que eu faço, “blasFêmea”, enquanto fêmea e a posição do feminino e do masculino entre o sagrado e o profano. Nos fazendo repensar esses conceitos de feminino e masculino e quem ocupa essas posições, quem são esses corpos? O que é lido enquanto feminino e masculino? Quais são esses rituais que a gente pratica no dia a dia? O que eles sacralizam? Eles reiteram essas posições de feminino e masculino. O transclipe é a nossa ação diante dessas perguntas, ele é uma tentativa de ruptura. (Quebrada, 2017a)



(Linn da Quebrada – blasFêmea)

A partir daí, o vídeo se configura como resposta a um enredo hegemônico sobre a experiência travesti: à noite, na sarjeta, em uma esquina qualquer (nesse caso *pelas surdinas onde faz seu salário*), uma trava é alvo da violência de homens cis. Em *Desabafo* (2014), de MC Xuxú, por exemplo, essa cena dispara um desabafo pessoal sobre estar de saco cheio de um cotidiano de opressão; e, portanto, é retratada como mais uma parte desse cotidiano, em que a vida segue e os agressores ficam impunes: mais um dos rituais praticados no dia a dia que oferecem as bixas em sacrifício para sacralizar a cis-supremacia e o pecado da machulência. *blasFêmea*, no entanto, parte da familiaridade desse enredo para enfrentá-lo ao propor um desfecho diferente.

Mulher, mulher, mulher, e uma e mais uma e mais uma, e mais outra mulher, e outra mulher, e outra mulher. Uma aliança de mulheridades e travestilidades se forma, corpos distintos, ainda que todos atravessados pelas violências às quais o Senhor submete as feminilidades. Juntas, elas contra-atacam e salvam a trava das agressões. Essa união de eus, aqui, acontece à noite, em meio à escuridão, é questão de resistência, de sobrevivência, de proteção contra as opressões. Mas o epílogo do vídeo, após o fim da canção e da cartela de título, aponta para outras possibilidades. Os mesmos corpos, agora de dia, se unem num momento de cura e celebração, cantando juntas não mais contra algo, como reação, mas em exaltação do próprio ser|estar juntas.







(Linn da Quebrada – *blasFêmea*)

Se *blasFêmea* é uma blasfêmia *contra* a sacralidade do Senhor, *Oração* apenas *é*. Não é uma oração *para* algo, porque não pede: determina. “Eu determino que termine aqui e agora. Determino que termine em mim, mas não acabe comigo. Que termine em nós e desate”, a golpes de facão. E, desatados os nós em nós, vivamos atravçadas nas que virão, cujas vidas terão outros problemas. As transcestralidades aqui são acionadas na perspectiva de que *nós* também podemos ser transcestrais – como em *Vitoriosas*, de Irmãs de Pau, em que elas afirmam que “chegamos até aqui porque outras vieram antes” e exaltam os nomes de Linn da Quebrada, Jup do Bairro, Danna Lisboa, Alice Guél e Ventura Profana –, uma relação com o tempo que não é linear, progressiva, mas utópica, calcada no presente como um horizonte, nos termos de José Esteban Muñoz. A transviadagem [*queerness*], para Muñoz, é um “ainda-não-aqui” [*not yet here*], uma “idealidade que pode ser destilada do passado e usada pra imaginar um futuro [...][,] que nos permite ver e sentir para além do lamaçal do presente”^{cccxi} (MUÑOZ, 2019, P. 1), um “fazer’ que é um tornar-se: o tornar-se *as e pelas* [*becoming of and for*] ‘gerações futuras”^{cccxii} (IBID., P. 26, ÊNFASE MINHA). A temporalidade transcestral operada por *Oração* é utópica no sentido trazido por Paulo Freire: engajada com a realidade social a partir da “denúncia da realidade injusta [e do] anúncio da realidade a ser criada com a transformação radical daquela” (FREIRE, 1981, P. 90). Ela expressa a esperança que move uma luta pelo *ser*¹³⁹, uma “esperança que nasce do hoje e no hoje desta luta confere sentido ao futuro, não como vaguidade alienada ou como algo predeterminado, mas ao futuro como tarefa de construção” (IBID., P. 105). Determinar “que amanhã possa ser diferente pra elas, que tenham outros problemas e encontrem novas soluções,” coloca uma demanda e faz um diagnóstico sobre o *hoje*. Determinar “que eu possa viver nelas, através delas, em suas memórias”, quebra a linearidade do tempo e colapsa passado, presente e futuro no *agora*, no *nós* e no *elas*, nessa comunhão d’us que alarga em todas as direções as possibilidades

¹³⁹ Sobre isso, ver as constelações *Evangelho do Fim* e *Sinfonia do Corpo*.

de *vida*. Essa demanda utópica não é um pedido, ou uma esperança vã de *esperar* pelo melhor, já que, como lembra Freire (IBID., P. 48), “não há como falar em esperança se os braços se cruzam e passivamente se espera [...] a espera só tem sentido quando, cheios de esperança, lutamos para concretizar o futuro anunciado”: no sentido gramatical, toda *oração*, afinal, exige um *verbo*, uma ação.

A performance se utiliza da simbologia cristã – a cruz, a igreja, o coro musical – não para colocá-la no lugar sacro que é profanado por meio da blasfêmia, mas para operar o milagre de sua transubstanciação, torná-la *cristrans* (QUEBRADA, 2019E), ocupá-la de modo a enfatizar a divindade própria da profana travesti. O foco é na afirmação, não no enfrentamento a um inimigo, o que fica muito evidente quando o grupo de travas reunidas passa pelos policiais que chegaram para retirá-las da igreja¹⁴⁰: descalças, tranquilas, elas nem mesmo olham para eles. “É um ritual de preservação e celebração de nossas vidas, de cuidado e proteção. ‘Oração’ não é sobre mim. É sobre nós, nós por e para nós” (QUEBRADA, 2019C). Linn, na cruz, é Cristo, cercada por uma coletividade de corpos travestis, mas não mais na surdina, na sarjeta, um segredo ignorado por todos e até pelo espelho: aqui, agora, tudo é repleto de luz, dos cortes de facão que determinam que termine às mãos dadas que em uníssono demandam que clamem que amem as travas também. É um momento coletivo de cura, focado na aliança afetiva entre as vidas ali presentes e as que virão e enquanto as transcestrais que as atravecam, fabulando outras possibilidades de organização e experiência coletiva.

Uma *egrégora* é um conceito do ocultismo que diz respeito a uma entidade espiritual formada pela união coletiva das energias e crenças de um grupo de pessoas. Eu lembro disso por causa das minhas errâncias aleatórias que citei lá atrás. Então me chama a atenção quando vejo Linn usar o termo, junto dos nomes de Alice Guél e Ventura Profana (das quais falaremos muito em breve), pra se referir a *Oração*:

Acho que estamos inventando uma nova egrégora. O nosso encontro, o encontro de cada uma dessas travestis, cada um desses corpos tidos desobedientes, é uma maneira da gente inventar uma nova igreja [...]. Não é nem questão de inventar uma nova igreja, mas da gente inventar um novo acesso ao sagrado. Entender que nossas vidas também são sagradas. (Quebrada, 2019b)

A relação articulada por Linn me remete a uma questão crucial de Castiel Vitorino Brasileiro (2020, P. 4) que, de certa forma, move esse texto: *como fazer de uma egrégora uma constelação?*

Essa pergunta me coloca num caminho que conduz à palavra de Deise¹⁴¹.

¹⁴⁰ Fonte: <<https://farofafa.com.br/2019/11/22/a-linda-quebrada/>>.

¹⁴¹ Ou Deize, ou Daisy, ou Deisy, ou Deizy, ou Deyse, ou Deyze, ou Dayse, ou Dayze, ou Daysy, ou Dayzy, ou Deisy, ou Deyzy, e por aí vai. Como a divindade abraâmica, não há um modo correto de transcrever seu nome. Só optei por escrever como “Deise” porque é o modo automático como a palavra aparece na minha cabeça.



Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos. (Romanos 12:2)

Há muito tempo atrás, existia uma terra, um espaço que foi criado por uma Deusa. Era um espaço feito por nós e para nós. E, no meio do caminho, algumas coisas foram perdendo um pouco de sentido e acabou se tornando à base de ego, dinheiro, muitas vezes dólar; sobre seguidores, sobre quantidade. [...] Deise muito chateada, triste, com a obra que ela havia feito, ficou pensando e matutando o que que a gente deveria fazer a partir dali. Eis que então, ela começa a reparar que, mesmo cheio de tantas coisas desnecessárias e fora do lugar, existiam sim aquelas de coração realmente bom. Aquelas que entendiam o real sentido de empatia e de afeto, de intimidade. Deise então decide que se restaure tudo de novo, se refaça tudo de novo. E ela pede pra que essa mulher crie então uma nova arca, crie então um novo espaço, e que convide e chame todos os corpos transvestisgeneres, negres, deslocados, cuíres, pra entrar nessa arca, e que juntes, assim, nós possamos construir uma nova humanidade. A gente precisa construir uma nova humanidade, porque o que já está, já é falido, já não serve, já não nos cabe, já não nos pertence mais. Dentro dessa arca me deparo então, mais uma vez, mais uma vez em frente ao espelho. Eu percebo que era sobre a minha voz, era o meu jeito, trejeitos, era o chuchu, os pelos, era a neca, era uma régua única, é peito, comportamentos, unhas, uma pequena cintura. Eu não tinha bunda, mas era meu edy, nunca meu coração. Não eram os meus gostos, nem os meus sonhos, eram sem emoções. Mas ainda assim era sobre centímetros, era sobre tudo, era sobre tudo, tudinho, eu juro. Era sobre eu inteira, mas era eu inteira?, o mundo me quer inteira e ainda me quer disposta, me usa como teste, como aposta. Mas o meu corpo é a própria prova de que o mundo me quer ativa e morta. Mas eu *decretizo* que agora seja a minha vez, a minha voz, a minha volta, o meu templo, que agora seja *o meu tempo*. Então eu começo o dilúvio. (Alice Guél)¹⁴²

O que proponho articular aqui sobre Deise, a partir da exegese das obras dessas profetrans, não é uma teologia – está mais pra uma *teonomia*¹⁴³ e *teogonia*¹⁴⁴. É ler os fluxos pelos quais elas me levam como Evangelhos, já que “Evangelho significa boas novas [e], conseqüentemente, evangelizar é anunciar, espalhar notícias de tempos vitoriosamente vívidos, abundantes, verdejantes, novas de salvação” e “neste tempo maligno instituído pela demoníaca branquitude a melhor das notícias é o próprio fim desta era, deste mundo, desta lógica, desta invenção, desta ótica, desde testamento” (PROFANA, 2020A) – em que

¹⁴² Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=lw9UGWNtkY>>.

¹⁴³ Deleuze+Guattari (2012E, p. 38, 43, 67, 200 ETC.) dizem haver uma oposição entre o *logos* das leis científicas da forma-Estado ao *nomos* da ciência vagabunda da máquina de guerra, o *logos* da geometria grega ao *nomos* da álgebra indo-árabe. *Logos* remete à razão, enquanto *nomos* diz de costumes compartilhados. *Logos* também é a palavra usada no grego bíblico para o *Verbo* de João 1:1 – “no princípio era o Verbo [...] e o Verbo era Deus” –, o Senhor ao qual Deise se opõe, então a distinção é ainda mais relevante. O *nomos* é “a consistência de um conjunto fluido” (D+G, 2012E., p. 54). O que tento fazer aqui não é definir Deise, tratá-la como uma “matéria submetida a leis”, mas ir “na direção de uma materialidade que possui um *nomos*”: mais do que “impor propriedades à matéria” é ir “na direção de traços materiais de expressão que constituem afetos” (IBID., p. 96). Sobre a oposição entre máquina de guerra e forma-Estado, ver a constelação *Evangelho do Fim*.

¹⁴⁴ *Teogonia*, ou *Genealogia dos Deuses*, é um poema de Hesíodo sobre a origem do universo e o nascimento dos deuses gregos. Uso o termo aqui pelo significado do sufixo *-gonia* (nascimento, origem), como em “cosmogonia”, no sentido de criar|invocar|moldar Deise, performativamente, por meio do texto.

“*nós* somos o Evangelho do Fim” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Restituição*). É ler esses fluxos como testamento da Palavra de Deise, a palavra que se faz carne e habita entre nós e vemos sua glória, “a palavra que se torna carne *em mim*” (QUEBRADA, 2021A).

Pra falar de Deise é preciso, primeiro, reafirmar: *Jesus é travesti*.

Eu sou Cristo. Está em mim o castigo que traz paz à branquitude. São irmãs minhas, as que por vós são afligidas, reputadas em opressão e feridas de deus. É vossa a iniquidade que nos mói. Cristo é a trava de dores, desprezada, morta antes dos trinta e cinco anos. Preto experimentado nos trabalhos. (Isaías 53:3) Somos nós, pretas mulheres travas as mais rejeitadas entre os homens. A era cristã é o tempo da cruz. A lei da condenação sobre nós, Cristo. [...] Talvez a maior manobra colonial seja a elaboração/padronização da figura pintada e esculpida de Jesus. A vida torna-se Deus, Deus torna-se Senhor. Matam-me negra e travesti e ressuscitam-me macho e branco. O lobo se apossa da pele do cordeiro. Nesta hora, expedições militares sob o comando católico e alimentadas pelo interesse nobre feudal definham vidas, saberes, sonhos, almas e terras por todos os cantos da terra. As cruzadas bandeirantes foram abolidas? Certamente não. Como também não foram dissolvidos os acúmulos imensuráveis de dor e sofrer causados pela escravização. Pelo contrário, o Senhor reafirma-se como Deus soberano, Senhor dos Senhores, Senhor dos Exércitos, Pai da eternidade, Príncipe da branca Paz, ocupa também o espaço de condutor espiritual dos povos, na representação do Pastor (Salmos 23:1). [...] Não sou macho, não sou branca, não me embranquecerei para ser salva, como Paulo sugere, este é o recado de Jesus para as nações. [...] Somos nós Deus {[...] passemos a chamá-la Deise}, cordeiras sem senhor. (Profana, 2020a)

Mas Deise não é uma versão travesti de YHWH/Jeová. Ela não é apenas “Deus” travesti, nem ao menos diz respeito especificamente ao cristianismo ou ao Criador abraâmico: as transcrituras nos lembram que “Deise são as Yabás falando ao pé do meu ouvido” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Eu não vou morrer*), por exemplo. Ela não é uma deusa ou divindade, metáfora ou trocadilho. Se *traveco* é um *verbo* conjugado na primeira pessoa do singular, Deise é esse verbo no plural feito carne. É uma multiplicidade de eus que se faz d’eus que, ao ser Deise, transcende o “nós”, desata os nós, nos entrelaça. Deise é – e surge da – a rede, a encruzilhada, entre corpos e transestrais atraveçadas entre si, entre a blasfêmia e a oração, entre a ereção e a oração, entre o erótico e o herético e o oráculo. Ela diz de uma experiência religiosa no sentido apontado por Linn da Quebrada enquanto *reconexão*, enquanto o que une e o que surge da união: “me religar e me reconectar comigo mesma e com as minhas parceiras e minhas raízes” (QUEBRADA, 2019B). Ela é fabulada coletivamente nas tentativas de expressar|encarnar|profetizar essa paisagem afetiva profana travesti, uma *egrégora tornada constelação*.

Quem primeiro me chama a atenção pra Deise é Ventura Profana, que assume uma posição explícita de *missionária* e *pastora* (PROFANA, 2021B), com a tarefa de pregar o que ela chama de

Evangelho do Fim, a boa notícia da queda do Senhor colonial, “Senhor dos Senhores, Senhor dos Exércitos, Pai da eternidade, Príncipe da branca Paz”, do macho cisbranco, e, ao mesmo tempo, edificar “um ministério de louvor comprometido em espalhar a mensagem de vida, poder e glória às cativas” (PROFANA, 2020A), uma “congregação onde possamos crer na continuidade de nossas vidas, mesmo com a transfobia instituída socialmente como um dos pilares na lei dos homens” (PROFANA, 2019A) – edificar no sentido da “construção espiritual e física de uma fortaleza que acolha, abrigue e dê conta de nos marcar num campo eterno” (PROFANA, 2021B). Ou seja, é sobre todo “um mundo para construir. E não estou esperando este mundo acabar para começar outro – nós, travas, já iniciamos essa construção” (PROFANA, 2020C). Deste modo,

Somos missionárias de um novo mundo que está sendo construído. (Vita, em Pau, 2022a)

Por isso missionária, porque é um trabalho de missões. Historicamente a figura missionária e o serviço missionário são catequistas. Um serviço de morte. É um serviço que prepara o terreno para as chacinas, sejam elas culturais ou espirituais. [...] Essa palavra e inúmeras outras palavras precisam ser lavadas e roubadas. Por isso acho que é tão importante me colocar como missionária e, sobretudo, missionária evangelista, que é aquela que espalha boas novas pelo mundo. (Profana, 2021b)

É importante que uma trava reivindique o lugar do pastor. Porque o Senhor é um pastor. Quando me torno pastora, tenho o poder de acabar com o Senhor. Afinal, o que é o Senhor? O Senhor é o senhor, “o” senhor. Temos que matar o senhor. Quando me torno pastora, conseqüentemente destituo o senhor de seu lugar. (Profana, 2020c)

Para além de missionária evangelista e pastora, Ventura Profana (e as outras travas que, junto com ela, fabulam e invocam Deise), opera numa dimensão crucial enquanto *profetrava*: “identifiquei a profecia como parte fundamental do trabalho [...], é quando os sonhos se dão e quando a palavra é liberada” (PROFANA, 2021B). Acho importante enfatizar essa centralidade que a profecia ocupa na profana travesti, em especial na sua expressão enquanto Deise, pois diz da sua relação com utopia e esperança que mencionei acima, seu “determino que termine”, fundamentada na experiência material da opressão e na rejeição da inevitabilidade do Mundo: “ser profético, utópico e esperançoso é denunciar e anunciar, através da práxis real” (FREIRE, 1981, P. 101). Paulo Freire enfatiza que só as classes oprimidas podem ser proféticas (e utópicas e esperançosas), já que “seu futuro não é a mera repetição deformada de seu presente, [...] [mas] a concretização de sua libertação, sem a qual não podem *ser*. Só [elas] podem denunciar a ‘ordem’ que [as] esmaga e, na práxis da transformação desta ‘ordem’, anunciar um mundo novo” (IBID., P. 91).

A fala de Freire enfatiza uma ressalva importante: *profetizar* não é *prever* o futuro, já que, para ser previsto, este precisaria já estar determinado – uma concepção teleológica e linear completamente incompatível com as perspectivas não-lineares partilhadas aqui, que o tomam justamente enquanto horizonte do presente, em construção a partir da ação concreta no agora, em constante fluxo e disputa e, portanto, imprevisível. Ela diz respeito a um diagnóstico sobre (e rejeição de) um presente de sofrimento e à mobilização coletiva em direção ao seu fim: “es profetas chamam as pessoas à ação [e] as lembram de sua condição”^{cccxl} (BOGUES, 2015). Nos termos de Alice Guél, ela *decretiza*: é um performativo que, ao *profetizar*, *decreta* a mudança, determina que termine a injustiça. A profecia “sonha+lê [*dreamreads*] um contexto coletivo. Nos padrões do que já aconteceu, atenta ao que ainda pode ser. Possibilidades, chances, boas e ruins”^{cccxliv} (KELLER, 2021). Ela surge como “meio pelo qual grupos religiosos [...] se consolavam, fortaleciam e afirmavam quando confrontados pela ameaça ou realidade da opressão”^{cccxlv} (COHN, 1970). Na tradição judaica e nas suas rearticulações em cristianismos afro-diaspóricos, calcadas nas realidades cotidianas de grupos oprimidos, portanto, ela é uma “forma de crítica social, um discurso redentor que argumenta pelo fim da opressão colonial e racial. É uma política do mundo de cabeça pra baixo, que dispensa as formas e linguagens da política moderna”^{cccxlvi} (BOGUES, 2015). A profecia articula uma temporalidade utópica a uma forma de expressão “poética e visionária, embasada em concepções [específicas] da história: no caso da tradição política negra radical, [...] a exegese bíblica e os sistemas de saberes des colonizados”^{cccxlvii} para transformar a palavra em “arma, canto, invocação, batendo contra as muralhas da opressão”^{cccxlvi} (IBID.).

A articulação do cristianismo com a luta contra a opressão não é algo específico da profana travesti. A importante e complexa história do que ficou conhecido como Teologia ou Cristianismo da Libertação na América Latina (LÖWY, 2016; FREIRE, 1981), a relação entre a Comissão Pastoral da Terra e as comunidades eclesiais de base e as lutas pela reforma agrária no Brasil, a fé profética de Harriet Tubman que lhe rendeu o apelido de Moisés ao libertar centenas de pessoas escravizadas nos Estados Unidos, a *decretização* rastafari de tocar fogo na Babilônia que se espalha da Jamaica até minha janela nesse exato momento por vozes proféticas como a de Bob Marley (BOGUES, 2016), são apenas alguns exemplos. Assim, quando Ventura Profana canta

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
Vitória
(Ventura Profana & Podesperdesligado – *Vitória*)

ela é atravçada por uma longa tradição de apropriações do Êxodo bíblico por parte de pessoas negras cristãs, em especial a partir da história da libertação do povo israelita de sua escravização no Egito – a própria ideia de *diáspora* vem daí –, uma matriz que surge porque “pessoas negras escravizadas acreditavam que assim como deus salvou Moisés e os israelitas do cárcere egípcio, deus também iria salvar as pessoas negras da escravização estadunidense. E elas expressavam essa verdade teológica em forma de música”^{cccclix} (CONE, 1975, P. 11); e cuja relevância faz Paul Gilroy afirmar que “foi o Êxodo que forneceu o primeiro recurso semântico na elaboração da identidade e historicidade escrav[izadas] e um sentido distintivo de tempo” (GILROY, 2020, P. 386).

Nossos corpos nunca deixaram a cruz. Eu sinto os cravos em minhas mãos; a humilhação diante dos povos; a culpa sobre os ombros; e não falta quem queira chicotear. Todos os dias, escolhem Barrabás. Mãe, não os perdoe. Eles sabem o que fazem. (Ventura Profana – *O reino é das bichas*)¹⁴⁵

Para o teólogo negro estadunidense James H. Cone (que propõe uma teologia negra da libertação, ou uma teologia inspirada no movimento *black power*), a partir da trajetória de encarnação, vida, morte, ressurreição e promessa de retorno de Jesus, “a essência do evangelho é a libertação dos oprimidos da humilhação sociopolítica”^{cccl} (CONE, 1975, P. 51), o que significa que a teologia é “uma arma na luta dos pequeninos”¹⁴⁶ pela libertação”^{cccli} (IBID., P. 52). Deus encarna em Jesus que, em vida, prega e pratica a defesa dos excluídos – sendo ela mesma parte das classes oprimidas na Palestina dominada pelo império romano. Ao resistir ao calvário e morrer na cruz, ela toma como sua a dor dos oprimidos. Ao ressuscitar, ela *vence* a batalha contra o sofrimento e traz com isso a liberdade de lutar por uma outra realidade: “a ressurreição é Deus irrompendo na história e libertando os oprimidos de seu sofrimento presente, abrindo com isso a humanidade para uma percepção divina para além da história”^{ccclii} (IBID., P. 175). A perspectiva de Cone coloca, assim, a fé numa posição similar à da esperança de Freire – enquanto afeto utópico, engajamento que mobiliza a luta, mas não a esgota –, uma esperança que “começa e termina com a libertação dos pobres”^{cccliii} (IBID., P. 128). A luta contra toda forma de opressão se torna, então, numa perspectiva temporal não-linear, a responsabilidade de realizar a vontade divina de construir no presente

¹⁴⁵ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=aa5EkHqHzUY>>.

¹⁴⁶ Referência a Mateus 25:42-45: “Porque tive fome e não me destes de comer; tive sede e não me destes de beber; era peregrino e não me acolhestes; nu e não me vestistes; enfermo e na prisão e não me visitastes’. Também estes lhe perguntarão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome, com sede, peregrino, nu, enfermo, ou na prisão e não te socorremos?’. E ele responderá: ‘Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que deixastes de fazer isso a um destes pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’”.

um futuro já anunciado no passado. A promessa de salvação – ou restituição, nos termos de Ventura Profana, ou redenção, nos termos de Walter Benjamin – permite a denúncia e rejeição do presente de injustiças e articula a luta em outros termos:

Quando ligada à pessoa de Jesus, a esperança não é uma ideia intelectual; em vez disso, é a prática da liberdade na comunidade oprimida. Ter esperança em Jesus é ter a visão de sua presença iminente, e, assim, a própria esperança exige que se viva como se essa visão já se tivesse concretizado no presente. Pessoas negras escravizadas combinavam a visão da Nova Jerusalém com a luta pela liberdade nesse mundo.^{ccciv} (Cone, 1975, p. 129)

Uma perspectiva sobre a fé muito similar à que Ventura Profana professa:

Com os olhos da fé posso reconhecer rotas de fuga que quase sempre aparecem camufladas diante de mim. Inúmeros sinais nos são apresentados: em que ritmo andar, o que calçar para completar a jornada, se devemos nos agachar, engatinhar, pular ou nadar. Sonho com o tempo em que a face do abismo se cobrirá novamente de escuridão, mas nosso espírito se moverá, não sobre a água, mas em sua intimidade. Que nossa sede física, espiritual, emocional e afetiva seja saciada, dia após dia, até que acabe o governo dos homens maus. (Profana, 2021c)

É a partir desta entrada fundamentalmente *teológica e materialista* que Cone afirma: Jesus é negro. Ele é negro, nos Estados Unidos de 1975, contexto em que Cone escreve, da mesma forma que era judeu, na Palestina de 30, contexto em que viveu:

Se partimos do princípio de que Cristo Ressuscitado está realmente entre nós, como definido por sua história e testemunhado pelas Escrituras e pela tradição, então o que significa a sua presença no contexto social do racismo branco? [...] Não é verdade que Cristo deve ser negro para permanecer fiel à promessa divina de carregar o sofrimento dos pobres?^{ccciv} (Cone, 1975, p. 135)

Se Cristo realmente não é negro, então o Jesus histórico mentiu. Deus não o ungiu para “anunciar a Boa-Nova aos pobres” nem o enviou “para anunciar aos cativos a redenção, aos cegos a restauração da vista, para pôr em liberdade os cativos” (Lucas 4:18-19). Se Cristo não é negro, o Evangelho não é uma boa notícia.^{ccclvi} (Cone, 1975, p. 136)

O argumento do autor, baseado sobretudo na exegese bíblica, então, é de que Jesus é negro “não por causa de alguma necessidade cultural ou psicológica das pessoas negras, mas porque, e só porque, Cristo entra de verdade em nosso mundo por onde es pobres, es desprezades e es negres estão, revelando que está com elus”^{ccclvii} (CONE, 1975, p. 136). Do mesmo modo, a profana travesti nos permite acrescentar, como fazem Ventura Profana e Alice Guél, que, aqui, agora, Jesus é uma *travesti* negra. E está no meio de nós, desatando-os e abrindo caminhos.

A reivindicação de Jesus pela profana travesti não significa o apagamento do papel mortífero do cristianismo enquanto “medula colonial” que é sustentada “por uma sede doentia por poder, por soberania sobre todo ser que vive e respira” (PROFANA, 2020A). De modo semelhante a Cone, que fundamenta sua teologia radical no estudo bíblico da vida de Jesus como resposta às suas interpretações e usos hegemônicos, Ventura Profana afirma: “reconheço cristo e me coloco como cristã porque aquilo que

a gente conhece como cristianismo [...] *é paulinismo* [...] uma doutrina baseada nos ensinamentos e nos escritos do apóstolo Paulo e não na vida de Cristo e naquilo que essa pessoa em vida proporcionou” (PROFANA, 2021B). Ela explica:

Todo o processo colonizador se firma e regozija neste plano, afinado e garantido na doutrinação escravocrata paulina, que legitima a submissão feminina e defende entre outras, a obediência integral ao Império Romano. Monas, Paulo era Saulo, perseguidor dos crentes em Cristo Jesus, homem da inteligência de Roma, escritor de metade dos livros e cartas do Novo Testamento. Quando revelo-me Cristo, insistem em matar-me, conduzem-me aos açoites à Gólgota. Roma é quem me mata, e a multidão incitada pelos principais sacerdotes (Marcos 15:11) opta pelo assassino Barrabás, a mim, que vos trago libertação. Durante os dois últimos milênios a igreja católica mancomunou-se em concílios, de Jerusalém (Atos 15:1-40) ao Vaticano (1962-1965), elaborando minuciosamente os dogmas “cristãos { façamos um acordo e passemos a chamá-los dogmas romanos }”, também conhecidos como a coluna da fé católica, violentamente transmitidos, de modo viral, ao redor do globo. (Profana, 2020a)

É essa diferenciação entre paulinismo e cristianismo, entre as “orações, profanações e mandingas de Jesus” (PROFANA, 2021C) e os dogmas católicos de Paulo|Saulo, que embasa a distinção feita por Ventura Profana entre Cristo e o Senhor (Senhor dos Senhores, Senhor dos Exércitos, Pai da eternidade, Príncipe da branca Paz, o Senhor branco, cis+hetero+patriarcal, colonial). É através da implementação paulina, de dentro, do “plano necropolítico litúrgico de dominação e soberania defendido e cruzado pela ordem católica apostólica romana”, que o pecado da machisse (PROFANA, 2020C) e o diabo da branquitude (PROFANA, 2020A) se convertem em santidade ao transformar Jesus no Senhor e colocar “o castigo que os salva” (Isaías 53:5) “sobre as dissidências, sobre os povos originários e tudo aquilo que não é branco” (PROFANA, 2021B).

A transa entre James H. Cone e Ventura Profana aponta para modos de pensar o cristianismo, dentro da relação entre vidas travestis e experiências religiosas, que nem o tomem de partida como instrumento de libertação através da fé nem simplesmente o rejeitem como simples dispositivo de dominação. Ignorá-lo com palavras fáceis como ópio ou alienação não vai apagar o papel central que ocupa na constituição de nossas culturas, instituições, subjetividades, nem demolir as igrejas que continuam a se espalhar por toda parte. Acho interessante notar, por exemplo, como todas as sujeitas que convoco em minhas pesquisas cresceram em ambientes cristãos:

Mona, sou uma boneca de berço evangélico. [...] Tudo que sou está fundamentado, justificado e alicerçado ao evangelho, portanto não só minha infância foi moldada na fé em Cristo como todas as minhas experiências são plasmadas diante de uma visão, de um lar, de uma cosmogonia cristã/paulina. [...] Fui muito feliz na igreja, também muito ferida. Sinto que isso se repete também em relação ao mundo. Diz-se mundo ou secular aquilo que não é igreja, ou que não está em Cristo. Muitas feridas, mas muita graça. (Profana, 2020a)

Desde a minha infância eu tive uma base religiosa cristã por parte da minha família, então eu passei a minha infância, até começo da adolescência, frequentando igreja arduamente. Eu falava até em línguas. Eu era a própria menina pastora. (Bairro, 2021b)

Cresci em ambiente de igreja, com muitas pessoas dizendo que eu não podia cantar no altar por ser muito afeminada. (Bixarte, 2022a)

Vimos de um contexto de igreja católica e evangélica e, às vezes, a gente só conseguia ser Isma e Vita nos rolês. Quando voltava [para casa] já tinha que performar o que os nossos pais esperavam de nós. (Vita, em Pau, 2021a)

Eu passei 15 anos da minha vida sendo obrigada a ir pra igreja, pros cultos, a frequentar e a participar dos grupos de uma forma forçada e aí acabou que gerou alguns traumas (Isma, em Pau, 2021b)

Quando eu era testemunha de Jeová, até os meus 17 anos, a oralidade foi muito presente na minha trajetória. Eu pregava de casa em casa, a gente estudava textos bíblicos, tinha aulas e práticas de oratória. E acho que foi todo esse meu percurso que me aproximou da palavra, mas a palavra que se torna a carne em mim. [...] Também foi algo que me amedrontava muito porque os textos que eu li, os discursos aos quais eu tinha acesso me afastavam do meu corpo. Eles culpabilizavam os meus desejos, os meus afetos. (Quebrada, 2021a)

eu fui expulsa da igreja
(ela foi desassociada)
porque uma podre maçã deixa as outras contaminadas
(Linn da Quebrada – *A lenda*)

E essa experiência é constituidora de sua relação com a música, já que “a igreja não só lhe oferta o acesso às produções culturais e artísticas como ela te dá a possibilidade de ser um agente realizador. [...] A igreja te oferta um palco. E isso não tem preço, porque é bem nessa brecha que as igrejas se multiplicam” (PROFANA, 2021B). Mas não só no caso mais explícito de Ventura Profana. Para Jup do Bairro, por exemplo, “um dos pontos interessantes (e contraditórios) das igrejas é ser o lugar onde muitos jovens e adolescentes têm o primeiro contato com a música. O coro da igreja também me serviu para negociar com a minha timidez, que era muito grande” (BAIRRO, 2022C). É por isso que, apesar dos traumas citados acima, Isma ainda afirma que

carrego referências da minha experiência religiosa até hoje sim, e com muito orgulho. [...] Gostamos muito de trabalhar essa coisa de não apagar o seu passado, mas ressignificar, aproveitar o que foi bom e abandonar o que não foi. Não podemos abrir mão totalmente das nossas bases, são os nossos pilares afetivos psicológicos. (Isma, em Pau, 2022b)

Esse sentimento é ecoado por Ventura Profana quando afirma que “tudo o que aprendi na igreja, eu tenho praticado. Mas depois de um processo de centrifugação babado, depois de muita destruição” (PROFANA, 2020C). É por isso que a congregação que ela busca construir, explicitamente, não parte de uma matriz exclusivamente cristã – afinal, como já dito, “Deise são as Yabás falando ao pé do meu ouvido”, por exemplo. Nessa busca por armar-se com poderes espirituais (Ventura Profana &

Podenserdesligado – *Python*) na guerra travada¹⁴⁷ contra o Senhor, “penso numa igreja que entende, pratica e se relaciona com todo e qualquer saber, inclusive o bélico. Nossa congregação é de base travesti. Para além disso, todo e qualquer saber me interessa” (PROFANA, 2020C). Como exemplo, ela cita as práticas da Pajelança e de culto a Exu.

Entendo esses movimentos de *ressignificação*, de *centrifugação babado*, de *destruição*, como processos de *desidentificação* com o cristianismo enquanto *pilar afetivo*. José Esteban Muñoz entende as desidentificações como epistemologia, como práticas de performance e de leitura, e como processos de criação de mundos, que dizem de estratégias de sobrevivência de sujeitos minorizados baseadas num *desreconhecimento [misrecognition] tático* (MUÑOZ, 1999, P. 169) com as culturas dominantes. A lógica da desidentificação não funciona nem pela assimilação (“identificação”) nem pela completa rejeição (“contra-identificação”) das “ideologias dominantes”, mas opera sobre elas, dentro delas, contra elas (“no cerne mesmo do mundo, e contra ele”, nos termos de Jota Mombaça [2021, P. 28]), ao transfigurar e retrabalhar esses elementos “investindo-os com nova vida”^{ccclviii} (MUÑOZ, 1999, P. 12). Ou seja,

Desidentificar-se é ler a si e à sua própria narrativa de vida em um momento, objeto ou sujeito que não é culturalmente codificado para “conectar” com ê sujeito desidentificante. Não é escolher o que se extrai de uma identificação. Não é intencionalmente remover os componentes politicamente dúbios ou vergonhosos de um local de identificação. Em vez disso, é a reelaboração dessas energias que não ignora os componentes contraditórios ou “nocivos” de qualquer identidade.^{ccclix} (Muñoz, 1999, p. 12)

A desidentificação é, assim, um modo de *reciclar* e *repensar* as representações que as “embaralha e reconstrói”, desconstrói seus elementos e os usa como “matéria prima¹⁴⁸ para representar uma política ou posicionalidade destituída que foi tornada impensável pela cultura dominante”^{ccclx}, de modo a simultaneamente “expor seus mecanismos universalizantes e excludentes e redirecionar seu funcionamento para considerar, incluir e empoderar identidades e identificações minoritárias”^{ccclxi} (MUÑOZ, 1999, P. 31). Muñoz compreende as desidentificações por uma chave discursiva, a partir da obra de Louis Althusser, Michel Pêcheux e Judith Butler, e dos conceitos de representação e ideologia. Entretanto, por sua própria ênfase em *performances* de desidentificação, sua referência ao investimento de *energia* nos elementos desidentificados, e suas repetidas menções à noção de *estrutura de sentimento*; e por entendermos que os afetos configuram modos de *engajamento identitário* (GOMES + ANTUNES, 2019), acredito ser proveitoso trabalhar sua dimensão *afetiva*. Uma das grandes potências que Muñoz encontra na desidentificação é a de que os elementos sendo transmutados por meio dela já foram “investidos com

¹⁴⁷ Ver constelação *Evangelho do Fim*.

¹⁴⁸ Ou seja, os desarticula e os rearticula, para usar os termos de Grossberg.

energias poderosas”^{ccclxii} (MUÑOZ, 1999, P. 39), já são atravessados por uma série de engajamentos afetivos, de modo que essas performances sugerem, ensaiam e articulam modos outros (e coletivos) de acioná-los como formas transformadoras de política nas práticas da vida cotidiana (IBID., P. 179).

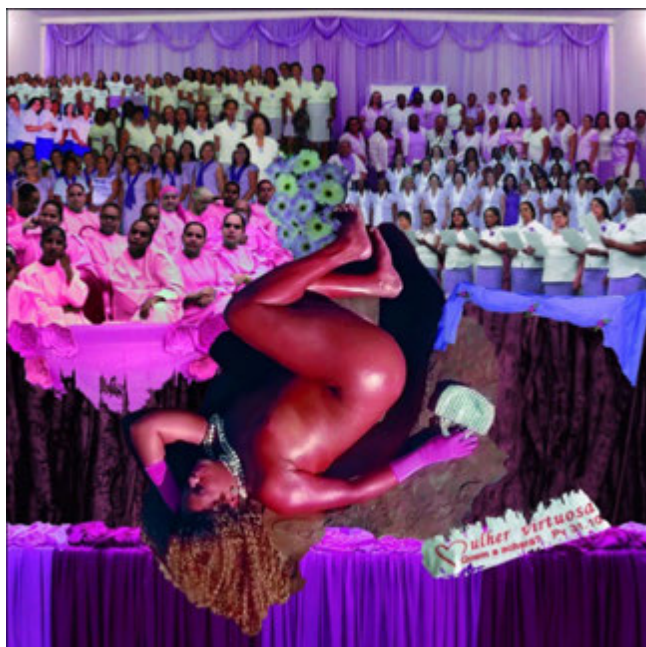
Quando Ventura Profana atraveca passagens bíblicas e cânticos evangélicos, quando assume o papel de pastora – e mesmo de *Cristo* – e se identifica explicitamente enquanto cristã (PROFANA, 2020A, 2020D, 2021B), ela pratica uma performance de desidentificação, “um modo de performance através do qual uma identidade tóxica é refeita e *infiltrada* por sujeitos que foram interpelados por tais categorias identitárias, mas que não puderam assumir tal título”^{ccclxiii} (MUÑOZ, 1999, P. 185). Ela não apenas usa seus *traquejos pentecostais para matar o Senhor*, mas “usa a cultura majoritária como matéria prima para construir outro mundo”^{ccclxiv} (IBID., P. 196). Ao, mais que afirmar que Jesus é travesti, afirmar que *ela própria é Jesus*, ao se fazer Cristo, ela a encarna e explicita a incongruência desta com a figura do Senhor – Senhor dos Senhores, Senhor dos Exércitos, Senhor colonial –, e o mata por dentro ao mesmo tempo em que edifica outras possibilidades espirituais a partir da fabulação de Deise. Ela mesma define esse trabalho como *tática*, “um posicionamento estratégico no meio de uma guerra” (PROFANA, 2021B), já que “não se produz antídoto sem que o veneno seja bem sabido” (PROFANA, 2020A). Trata-se, então, de “ser cordeira em pele de loba”: “ter a cara da igreja, parecer um templo, parecer crente” (PROFANA, 2020C), *se infiltrar* para disputar com os fariseus e falsos profetas que a própria Jesus disse que nos perseguiriam usando seu nome: “muitos virão em meu nome, dizendo: Sou eu. E seduzirão a muitos. [...] E sereis odiados de todos por causa de meu nome” (Marcos 13:6,13); “sereis entregues aos tormentos, sereis mortos e sereis por minha causa, sereis objeto de ódio para todas as nações” (Mateus 24:9). Infiltrada por meio da desidentificação com o papel de pastora, então, Ventura Profana mobiliza as energias afetivas investidas nessa construção, e pode afirmar que “não tenho medo da igreja, eu sou a igreja! Ela não pode me atingir. Com o vocabulário pentecostal, consigo acessá-los, consigo dialogar, consigo convencê-los. Eu consigo fazer uma pessoa crente não me matar” (PROFANA, 2020C). É por tudo isso que

eu tenho uma especial atenção com meu trabalho musical porque em determinado ponto eu entendi que as igrejas que se multiplicavam assustadoramente tinham um trabalho especial com a arte, um braço artístico muito firme. Não existe um culto sem louvor, sem música. Na igreja a gente falava que o louvor é o que nos conecta ao coração de Deus. [...] Meus primeiros contatos com a arte e o fazer artístico se deram na igreja. E se você ver boa parte das artistas que hoje produzem, também. [...] São pessoas que têm traumas gigantescos causados por uma vivência mal resolvida com a igreja. A dinâmica social dentro da igreja é muito bem desenhada. O que acontece é que corpos dissidentes não são bem vindos. [...] Não dá para passar o pano: a cultura evangélica é racista pra caralho de uma forma assustadora. [...] Existe um plano de salvação. Existe a condenação, existe o pecado e existe o pecador e eu entendo que, dentro dessa dinâmica, tudo que é do diabo, tudo que é demoníaco é tudo aquilo que não é branco. E aí a gente parte de uma condenação geral — ou seja

todos estamos condenados. Só que há um plano de salvação para condenação. Que plano é esse? É o plano do embranquecimento. (Profana, 2021b)

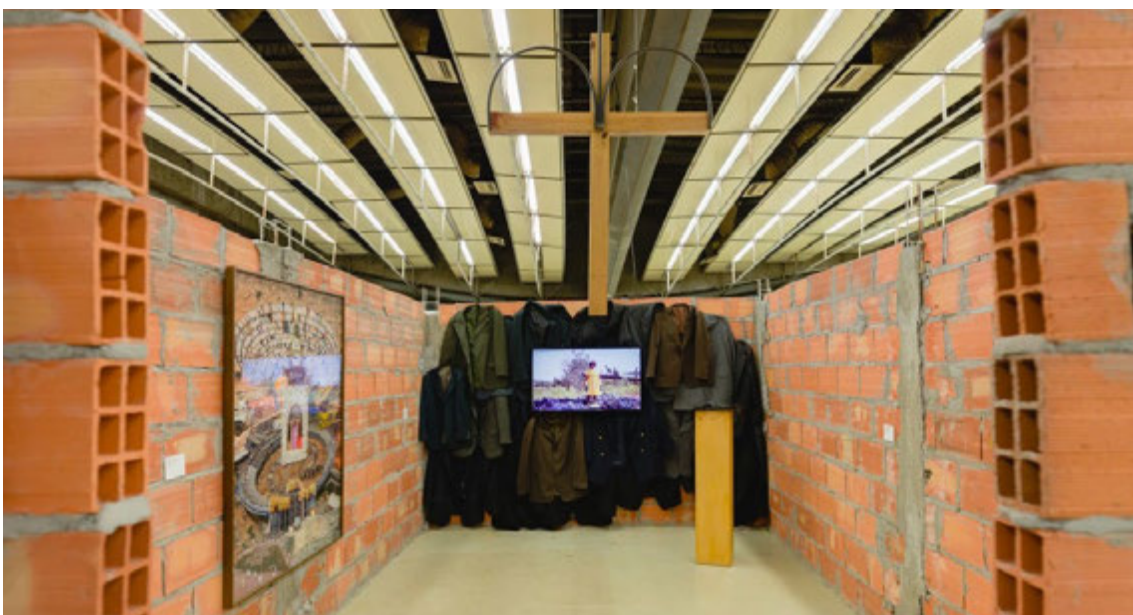
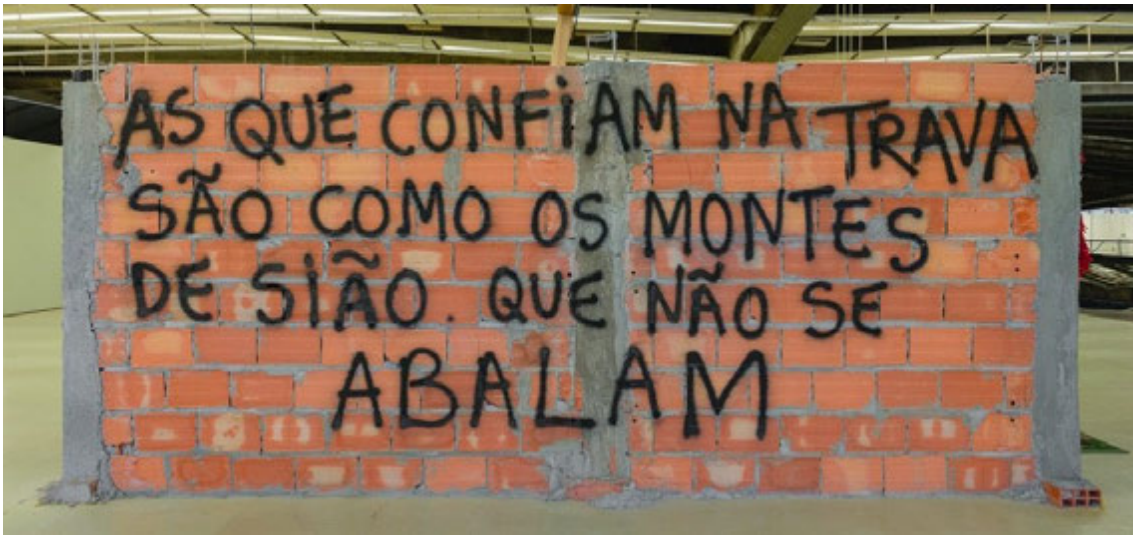
O enfrentamento a esse plano de condenação aparece, de forma desidentificatória, não apenas com sua rejeição, mas com a construção de *outra coisa*: a edificação de uma congregação espiritual travesti fundamentada em Deise – que figura um modo específico de organização coletiva de multiplicidades. Deise surge do encontro, do atravencamentos, das travasXtransas, Deise é o próprio encontro, o atravencamentos, as travasXtransas. Ventura Profana, por exemplo, associa essa construção coletiva tanto ao evento do Pentecostes (Atos 2; Ventura Profana & Podenserdesligado – *Homenzinho Torto*) quanto à encruzilhada. E é esse encontro, essa coletividade, que anuncia o *dia da trava*, o fim do Mundo colonial¹⁴⁹, o momento de restituição para todas que foram perseguidas por ser travas no sistema (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Vitória*):

Ao nos encontrarmos, trazemos à memória modos de viver o impossível, restituindo em nosso meio o que é incompreensível para o colonizador. A lembrança chega até nós com o som de um vento ardente e veloz que enche toda a casa e, ao cair sobre cada uma de nós, divide-se em línguas de fogo. Apesar de cruzarem um oceano de morte, todas estavam cheias do espírito da vida e falavam em outras línguas. [...] O encontro nos permite esquecer a língua israelita enquanto nos lembramos das línguas maternas de nossas mães. A encruzilhada não é interceptável. É o renascimento espiritual da encruzilhada que permite o cumprimento da profecia que nos diz que as velhas terão sonhos e as jovens terão visões, e nossas filhas profetizarão, reconhecendo eventos e sinais em todas as partes. É neste lugar onde o sol se transforma em escuridão. (Profana, 2021c)



(Esquerda: capa do single *Resplandescete* (2019); Direita: capa do EP *Traquejos pentecostais para matar o Senhor* (2020). Colagens digitais por Ventura Profana)

¹⁴⁹ Ver a constelação *Evangelho do Fim*.



(Ventura Profana – *Plantações de traveco para a eternidade*, instalação, 2020, Centro Cultural São Paulo. Fotos por Ana Pigozzo. Disponível em <<https://www.premiopipa.com/ventura-profana/>>)



(Esquerda: Ventura Profana – *O Caminho, a Verdade e a Vida*. Performance e manto. Foto por Mirela Ferreira; Direita: Ventura Profana – *Batismo: um estudo em vermelho*. Colagem digital, 2017. Disponíveis em <https://www.premiopipa.com/ventura-profana/>)





(Ventura Profana & Podenserdesligado – *Eu não vou morrer*)





(Ventura Profana & Podeserdesligado – *Resplandescete*)

No meu louvor favorito, *Kulto*, de Irmãs de Pau com Alice Guél, elas performam a glossolalia do pentecostes e falam em línguas – inclusive o famoso *labaxúrias* neopentecostal. A música se constitui, sonoramente, como um louvor gospel a Deise, tratando das dores e da resistência de uma *corpa estranha* travesti. Elas promovem um processo de desidentificação onde atravecam e infiltram *Sonda-me, Usa-me*, de Aline Barros (famosa na performance de Jotta A¹⁵⁰, que, por acaso, também virou trava, glória a Deise) e o Salmo 30 (“o choro pode durar uma noite, mas a alegria vem pela manhã”) com *A Lenda*, de Linn da Quebrada, para pedir que Deise segure sua mão e ajude a resistir. Mas Deise não é uma entidade imaterial, externa: a canção termina com repetidas afirmações de que “*eu tô comigo até o final*”. Não é Deus, o Senhor, que tá comigo. Sou eu mesma, atravecada por forças transcestrais, desidentificando com os pilares afetivos que conformam minha experiência, que me dou forças para prosseguir.

Ao afirmar que *Deus é Travesti*, Alice Guél não apenas transiciona a divindade abraâmica, mas a configura enquanto Deise, enquanto coletividade: “santificado seja o *nosso* nome: Alice, Cecília, Ewa, Erika, Olga, Amara, Ella, Ametista e Elisha”, diz sua oração. A própria afirmação “amém” – que em *Oração*, de Linn da Quebrada, é transformada em imperativo plural do verbo amar: *amem* – é transfigurada em mulher: *awoman*. A vontade a ser feita não é a de um Pai Nosso que está no Céu, distante, imaterial, mas “a vontade *das vadias*”, as que vagam por “qualquer esquina”, as que passam fome. Segundo ela, “Deus é Travesti é as prostitutas, [...] os moradores de rua, [...] as mulheridades – não só as mulheres, as *mulheridades*, as bichas afeminadas, as trans não-binárias, afeminades, todas essas mulheridades. Deus é Travesti é negritude. [...] É os corpos deslocados, os corpos estranhos. Deus é Travesti também cuida muito das pessoas do submundo”¹⁵¹. Essa Deus Travesti, então, é “a deusa dos

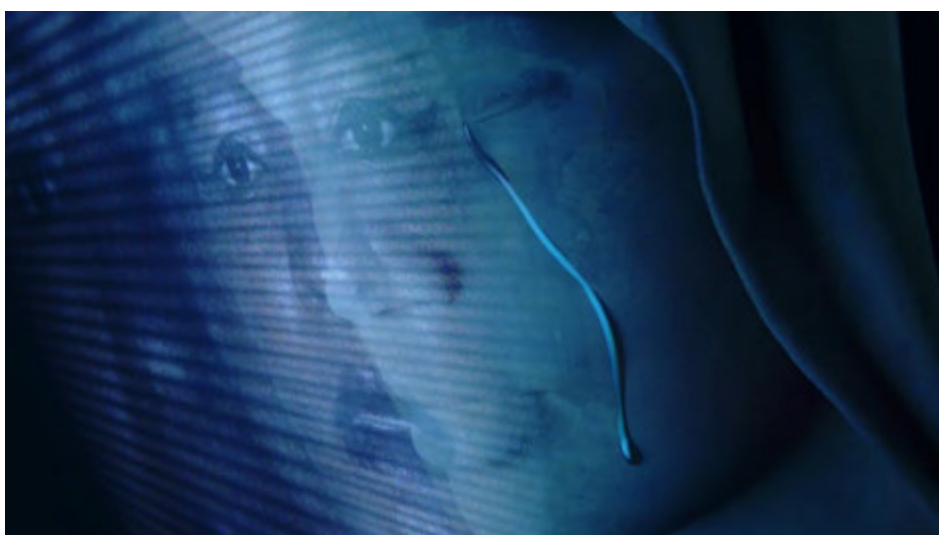
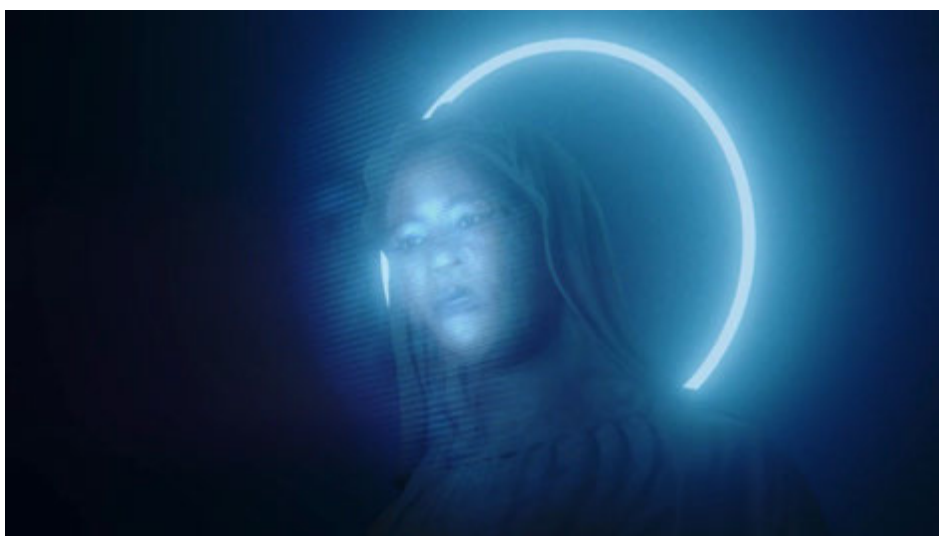
¹⁵⁰ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=i8l6ergVAHk>>.

¹⁵¹ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=53njCW7lkZw>>.

corpos que querem resistir|existir”. O vídeo consiste em planos simples de Alice Guél em casa, de camisola ou seminua, mostrando seu corpo travesti – um corpo que quer resistir e existir –, muitas vezes segurando um copo d’água como se assistindo a um culto evangélico na TV, enquanto a letra da canção relata uma narrativa de constituição de sua identidade enquanto Alice. Há um desejo por salvação – “deusa travesti, me tire daqui!”, ela clama – que, associado a essa perspectiva de coletividade, entende que essa salvação – ou restituição, no pensamento de Ventura Profana – só acontecerá enquanto trabalho coletivo.

Em *Corpo Sem Juízo (Parte III): Pelo Amor de Deize*, de Jup do Bairro e Deize Tigrona, Deize, pelo amor de quem a Jup do vídeo finalmente levanta da cama, é representada literalmente por sua amiga Deize Tigrona, que canta com ela. O rosto de Deize Tigrona é projetado, no fim do vídeo, numa estátua enorme – como o Buda de Kaosihng – de uma santa que chora ao encontrar Jup, enfim fora da cama, nua e flutuando. Mas apesar de encarnada em Deize Tigrona, Deize também são as múltiplas pessoas – incluindo a própria Jup – que formam o coro ao redor da cama implorando para que Jup levante. “Nada melhor do que ter uma rede de apoio pra gente se reerguer juntas e criar um novo imaginário”, diz Jup sobre a canção (BAIRRO, 2020B). Deize é aquela coletividade cujo amor nos faz levantar. Deize é L.C. achando estranha minha última mensagem e avisando minha mãe a tempo de me salvar da overdose. É ela e T. e H. e V. indo todos os dias na clínica me mostrar o caminho da vida lá fora. É C. escondendo as facas na casa quando eu surto. É L.R. me impedindo de me queimar. É T. me enviando almoço quando eu estou há dias sem comer. É A. arrumando minha casa em segredo enquanto eu durmo durante uma crise, ou me abrigando durante um tiroteio na minha rua. É minha gata lambendo minhas lágrimas quando eu choro. Deise vive em nós e desata.





(Jup do Bairro, Deize Tigrona – *Pelo Amor de Deize*)

A invocação de Deise pela profana travesti aponta, então, para processos de *reparação* – “às que explodem norma, lei, branca bondade: reparação” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Vitória*) – das feridas causadas pelo cristianismo enquanto, ao mesmo tempo, medula colonial e pilar afetivo da

experiência das sujeitas que a performam. Eve Kosofsky Sedgwick fala em práticas de leitura¹⁵² reparadoras, não enquanto aquelas que tentam consertar algo, devolver a algo uma coerência prévia, mas no sentido de montar “algo *como* um todo” a partir de fragmentos que encontramos ao redor, mesmo que o que montemos não seja “necessariamente como um todo preexistente”^{ccckv} (SEDGWICK, 2003, P. 128). Para a autora, esse é o modo desidentificatório de um grupo marginalizado conseguir, diante de um ambiente hostil, “extrair sustento dos objetos de uma cultura – mesmo uma cultura cujo desejo confesso muitas vezes seja de não os sustentar”^{ccckvi} (IBID., P. 150). Ao invocar Deise como resposta a uma impossibilidade de existência, a uma experiência de “sorrir com o coração cheio de pranto e dor”, a não conseguir levantar da cama, a profana travesti articula um movimento de “construir na música um espaço para que a gente repense o sagrado, como um processo de cura dos nossos corpos, de cuidar do nosso espírito”, como diz Linn da Quebrada (QUEBRADA, 2019D). A ideia de *reparação*, aqui, associada à *restituição*¹⁵³ expressa, assim, um processo de *cura travesti*, a qual “não deve ser confundida com as travestis salvarem o mundo de si mesmo” (LEAL, 2021, P. 6), nem com uma tentativa de consertar os modos de vida normativos ou de alguma forma redimir os padrões de gênero, mas sim de “contribuir para as anunciações de que o mundo colonial é indefensável e insustentável” (IBID., P. 7) – uma prática de *cuidado* no sentido defendido por Jota Mombaça (2021, P. 60) “como um trabalho sobre o limite, para o limite, e contra qualquer ideia de cura como retorno e restituição de coesão ao corpo social”, um cuidado

que seja solvente, isto é: que faça a mediação das coisas que deterioram, acompanhe a duração da ruína, adense a rachadura do horizonte e faça assentar em lava o mundo de sentidos, fórmulas, figuras e obras do poder que toda transição, assim como toda descolonização, demanda que queime. (Mombaça, 2021, p. 60)

Deise anuncia que “as que confiam na travesti são como os montes de Sião, que não se abalam” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Resplandescente*). Ela promete um dilúvio de “*chuva de vida trava*”, do qual “só se salva quem crê na trava”, uma chuva que

lava, invade, refaz, restaura
 rio de vida trava
 nutre, inunda, conduz, nos sara
 chuva de vida trava
 toma toda terra seca, torna fértil toda alma
 rio de vida trava
 mata a sede das sedentas que com fé destrava
 correnteza impetuosa
 contra o mundo machucado
 flui de nós com poder e glória

¹⁵² Apesar do termo “leitura”, a própria Sedgwick entende que esses processos são simultaneamente afetivos e cognitivos.

¹⁵³ Ver a constelação *Evangelho do Fim*.

cura o corpo alvejado
(Alice Guél part. Ventura Profana – *Dilúvio*)

Ela declara a vitória travesti e afirma que “tu vai passar pelo fogo e não vai se queimar, tu vai passar pelas águas e não vai se afogar, contra ti todo macho retrocederá: nome de travesti tem poder” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Vitória*), que “nem praga, nem pranto vão nos assolar” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Python*), “que onde o macho abundou superabundou as trava, onde o branco abundou superabundou as preta” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Homenzinho Torto*), que “o dia da trava está por vir” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Restituição*). Ela glorifica que “as que com lágrimas semeiam, com júbilo colherão” (Linn da Quebrada part. Ventura Profana & Podenserdesligado – *Bixa Travesty Remix: Poder e Glória*). Acima de tudo, ela encara “a seriedade de bater no peito e dizer: ‘estou viva em pleno mar morto’. A seriedade de dizer e de profetizar a não-morte, sendo que tudo que a gente recebe é o extermínio. A responsabilidade de profetizar vida” (PROFANA, 2021B). A seriedade de, em meio às ruínas, decretar: “*eu não vou morrer*” (Ventura Profana & Podenserdesligado – *Eu não vou morrer; Jup do Bairro, Mulambo – Luta Por Mim*).

Jota Mombaça propõe uma perspectiva não-patologizante sobre a *ansiedade* a partir da análise do livro *A Parábola do Semeador*, de Octavia E. Butler, a partir do modo como sua protagonista, Lauren Olamina, encara o tempo como “uma futuridade ameaçada, perante a qual, no entanto [...], não cabe esperar passivamente” (MOMBAÇA, 2021, p. 55). Deise me remete a essa passagem de Mombaça sobre a obra de Butler:

Deus é mudança é a premissa fundamental da teologia experimental que Olamina está desenvolvendo, enquanto, expectante, prepara-se para o pior. A operação subjetiva performada por ela, situada que está pelo sentido de inevitabilidade da situação que prevê, faz coincidir seu mergulho cru na economia da ameaça com a articulação de uma densa textura especulativa, capaz de refundar um possível mesmo diante do diagrama mais saturado de impossibilidades. Moldar deus é moldar o destino: dobrar as condições, estudar o tempo, a coreografia das forças, e operar sobre o destino como uma escultura que se sabe à partida aquém da matéria sobre a qual trabalha. (Mombaça, 2021, p. 55)

Não estaríamos, com Deise, moldando deus e, portanto, o destino? Não seria essa a nossa resposta, tal qual Lauren, ao apocalipse, à nossa futuridade constantemente ameaçada, ao mundo em ruínas de *Luta por Mim*? Não estaríamos, como Lauren no fim de *A Parábola do Semeador*, movidas por uma fé utópica freireana, plantando sementes – como o semeador de Lucas 8, que dá nome ao livro – enquanto enterramos nossas mortas? Se é verdade que, pelo visto, nem tudo é divino maravilhoso (Gal Costa – *Divino Maravilhoso*), isso não significa que *nada* o seja (Belchior – *Apenas um rapaz latino-americano*). A profana travesti não apenas enfatiza que o divino|maravilhoso|secreto|misterioso existe, mas que a

relação com elementos de religiosidade e espiritualidade, a partir de diversas matrizes, é território de disputas importantes que apontam para a abertura de outros caminhos; é preciso estar atento e forte para as possibilidades de mudança que esses elementos nos trazem.



SINFONIA

DO

CORPO

SINFONIA DO CORPO: onde admito que não consegui e apresento uma **montagem**; falo de **vidas** e de sua importância, de **corpos**, de interdições **ontológicas**, de **ser** e **não-ser**, de **interrelacionalidade** e **solidão**, de **esperança** e **coletividades**, de **corpos sem juízo**. o que pode um corpo? em que condições um corpo sequer pode algo? **o que pode um corpo sem juízo?**

We must maintain a [...] heart that beats even after it's been pierced by smoldering lead, a breath that sucks in air as we are choked. I am speaking of the impossible, yes, I know. I am speaking of a dream, a fallacy, that has been shown yet again – and again, and again – to be untrue, our hearts stopping when we plummet to the earth after our john or our intimate partner “discovers” our transness, our breath ceasing when the state is fed up with the loosies we sold. I am speaking, though, supplementarily, of the only possibility we have. I am speaking, of course, of the possibility of us living. And I will not stop speaking of it. We, as [Zora] Howard says, “don’t stay dead somehow.” [...] I hope, against hope, fugitively, I suppose, that we won’t stay dead even when they kill us. Black trans feminism’s fugitive hope demands [...] that we live here, otherwise, refusing to remain dead because we have to live. We have to live right here because, as Howard concludes, “We ain’t goin’ nowhere.” (Bey, 2022, p. 224)^{ccclxvii}

Escrevo essa canção porque é preciso.
Se não a escrevo, falho com o pacto
que tenho abertamente com a vida.
E é preciso fazer alguma coisa
(Thiago de Mello – *É preciso fazer alguma coisa*)

Essa é uma constelação que eu não tenho forças pra escrever. Ela fala de vidas em aliança, de formas de organização coletiva, e eu simplesmente não consigo falar sobre isso com sinceridade nesse momento. Tudo o que sinto é uma solidão tão desesperadora, tão absoluta, que afeta todos os âmbitos da minha vida. Eu não sei sentir no plural agora. Fala sobre corpo, também, e no penúltimo dia antes de enviar o arquivo final, eu entrei em crise e mutilei o meu: talhei sua carne com as mesmas ferramentas que usei para fazer as ilustrações desse trabalho.

Me deparo com os limites do meu corpo e da temporalidade linear tirânica dos relógios: já no final do mestrado, exausta, ansiosa, sem dormir, com o prazo de entrega apertando, tic tac tic tac, e, sozinha, sei que não dou conta.

Vou precisar da sua ajuda, então.

Vou precisar da sua imaginação emprestada. E da sua esperança. E, caso tenha, das suas memórias de se sentir parte de uma rede afetiva de corpos em aliança.

Esse texto se constrói por uma montagem, como num vídeo, inspirada por Walter Benjamin (2009, p. 502): “método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sarrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os”. Reúno, então, fragmentos picotados de pensamentos meus e dos outros, afetos, fluxos audiovisuais que me transpassam. Sozinha não consigo, então pego outras vozes e as costuro para falarem por mim. Espero, com isso, fazer emergir o mapa do caminho que vejo, mas ainda não tenho força pra trilhar.

Nessas poucas páginas conecto uma série de ideias ao modo como elas se expressam na paisagem, e conto com sua ajuda pra fabular essa constelação e construir esse contexto e tentar encontrar, nele, as possibilidades de vida travesti. Porque, sozinha, sei que não consigo. E só consigo me sentir só. Mas também sei que ao menos você está aqui. Então vou nos dar essa chance de esperança, já que esta é um “imperativo existencial e histórico” (FREIRE, 1997, p. 5), uma necessidade ontológica para a luta.

Espero que consigamos.

Continuemos, então, a travecar.



CENA 1 :

A Incongruência de Gênero na Adolescência e Idade Adulta é caracterizada por uma incongruência marcada e persistente entre o gênero vivenciado por um indivíduo e o sexo atribuído, o que muitas vezes leva a um desejo de “transicionar”, de modo a viver e ser aceito como uma pessoa do gênero vivenciado, por meio de tratamento hormonal, cirurgia, ou outros serviços de saúde de modo a alinhar o corpo do indivíduo, tanto quanto desejado e na medida do possível, ao gênero vivenciado. O diagnóstico não pode ser realizado antes do início da puberdade. Somente comportamento variante de gênero e preferências não são uma base para o diagnóstico. (CID-II – *Incongruência de Gênero*)^{ccclxviii}

você vê, mesmo? ou você olha um par de lábios sacodindo no ar enquanto raciocina se é menino ou menina

essa coisa erguida na tua frente
essa coisa que no teu crivo não sabe se avalia escura o
suficiente pra pôr junto daqueles que você fetichiza,
estigmatiza, mutila, genocida
essa coisa que se remexe incomodando esse teu cu estático
analfabeto das múltiplas tecnologias afetivas do corpo que é
livre
essa coisa que desfila na tua frente ocupando pélvis múltiplas,
que geme agudo, pede tapa, pede força, dá gostoso e você o
que?
você aí nessa tua punheta clandestina de banheiro público
mijado fétido covil raso de outros vermes castos, batizados,
purificados na missa dominical da primeira hora transmitida
na rede globo
(Preto Teo – *Meia noite*)

What happens to the body when every truth it tells is denied
by someone with the power to kill it? That's the work of
resilience though: *to Be*, regardless. [...] What happens when
Trans lives can just be?
(jayy dodd – *a poetic beyond resilience*)^{ccclxix}

Nasci no corpo errado. Odeio meu corpo. Sou menino ou menina? Não sou nada, nunca serei nada. Não quero viver. Corto, queimo, arranho, mordo, induzo o vômito, esqueço de comer, inalo fumaça, me entorpeço. Odeio essa vida. Não quero viver nesse corpo. Às vezes não sei se existo. Não sei dizer quem sou. Não há eu. Cinto pendurado em nó que se desfaz. Overdose: maca de hospital, noite em claro sem cigarro, sonda no nariz, eletrodos no peito. Não sou nada, nunca serei nada, não posso querer ser nada, à parte isso trago cá esse vazio. Angústia corta solidão queima desespero arranha tédio morde um corpo onde habito sem viver, um corpo errado, estranho, ambíguo, vazio, monstruoso, corta queima arranha morde e percebo que o corpo ao menos existe independentemente de uma Eu.

Nasci nesse corpo, único que tenho. Amo esse corpo em que vivo. Um corpo travesti. Não sou, não serei, não quero ser. Encontro possibilidade de vida. Amo, danço, fodo, durmo, cago, como, inalo fumaça, me entorpeço. Odeio esse Mundo. Não quero viver nesse mundo. Às vezes me acho melhor que es outres. Sei bem o que não quero ser. Não há eu, mas múltiplas eus – nós? Nó que se desfaz no cinto pendurado. Maca de hospital: overdose, noite em claro comigo mesma, amores ao redor, lágrimas no rosto. Não sou, não serei, não quero ser, à parte isso trago cá uma multiplicidade infinita e o sentimento do Mundo. Angústia corta fúria queima desespero arranha recusa morde um mundo onde habito procurando um jeito de viver, um mundo errado, escroto, cruel, vazio, normativo, corta queima arranha morde e percebo que o corpo ao menos vive independentemente de poder existir nesse mundo.

E é isso que importa pra mim, o pulso que conduz meu trajeto: corpos que, nesse mundo, não *podem* existir, e ainda assim constroem possibilidades de existência enquanto *vida*. Vidas que, apesar de todas as interdições, se conectam em confluências e transfluências, que rimam e ressoam enquanto multiplicidades, expressando afetos relativos aos corpos que habitam – que fazem, assim, de seus corpos *sinfonias* (e, por que não?, *transfonias*). Ao transar com obras de artistas como Jup do Bairro, Irmãs de Pau, Bixarte e Linn da Quebrada, começo a esboçar uma paisagem afetiva que me leva, em seus ritmos e batidas, nessa direção. Em referência a Jup, tenho chamado essa paisagem de *transfonia de corpos*.

Jup do Bairro – *Sinfonia do Corpo*: Jup acorda às 10h da manhã. Sozinha, numa casa na periferia, cujas paredes mofadas e descascadas trazem as marcas da pobreza e do desgaste. Ela já acorda cansada, se escorando na moldura da porta e suspirando. Pega uma toalha no varal, onde uma camiseta do Fresno pendurada me lembra de suas origens emo – engraçado que agora revejo o vídeo sem áudio porque fico indo e voltando na hora de escrever, então ela faz isso tudo ao som de My Chemical Romance e acho apropriado. Mija e vemos suas tatuagens. Frita ovo num fogão todo sujo de restos de macarrão – e eu finjo que o meu não tá assim. Raspa o chuchu. *Se monta*. Jup e casa, então, se transformam. Pela lente do celular, à luz da lâmpada redonda de influencer, ambas cobrem de rosa e roxo sua deterioração. As tatuagens apagadas pela maquiagem, incluindo o “vaso ruim” escrito na sua testa. Ela sorri e performa para a câmera numa live: *live?*. Sozinha: ninguém assiste. Não dá, não faz sentido. Ela grita e derruba tudo. Tira a peruca e se joga no sofá, chorando. Cigarro e cana, a maquiagem já borrada deixando aparecer novamente as tatuagens, as marcas do seu corpo enquanto vaso ruim – que não quebra?. O vídeo termina com ela nos encarando, atrás de grades.

Ao longo de tudo isso, ela canta e declama (ênfases minhas):

era *um espaço vazio*
quase nada se encontrava ali
sentia fome e frio
uma fome que nunca senti
não existia presente e passado
cadê *o futuro que eu construí?*
olhava meus dedos ralados
segui no muro que nunca subi
andava com meus pés inchados
foi difícil pra mim prosseguir
caminhei *por ruínas e escombros*
alguma guerra aconteceu aqui
e eu *gritava* pedindo ajuda
ecoava, mas eu desisti
vaguei, *vaguei e ainda vago*
numa trilha que começa o fim

paz é corpo.

afinal, o que pode um corpo?

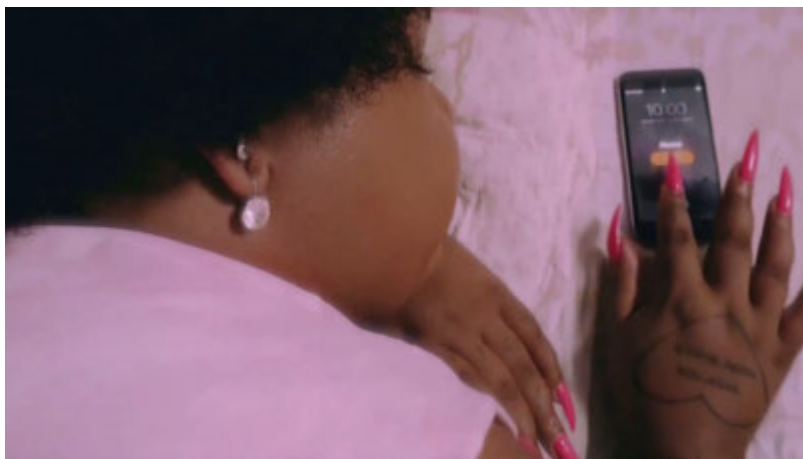
o *juízo judaico-cristão me silencia*. Mas é que *eu falo demais*. Se eu tô com fome, falo que eu tô com fome. Se eu tô com frio, falo que eu tô com frio. E caio. Caio, mas me levanto. *Mesmo sem me mover, ainda danço*. As veias pulsam. O coração em processo de musicalização.

eu não sei o que pode o corpo.

células, tecidos, órgãos. *Os órgãos compõem a melodia para o sistema*. Sistema tegumentar, esquelético, muscular, cardiovascular, respiratório, digestório, urinário, nervoso, genital.

capitalista.

e não consigo ouvir. Passei toda a minha *vida* sob a imersão dessa sinfonia.







(Jup do Bairro – *Sinfonia do Corpo*)

Afinal, o que pode um corpo? Guarda essa pergunta pra daqui a pouco.

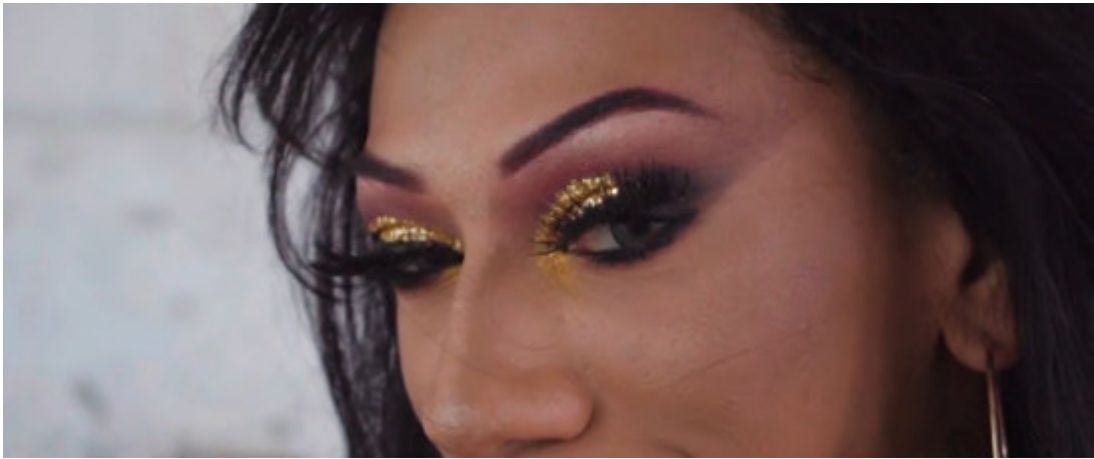
Jup do Bairro – *Sou Eu*: Natasha Princess se olha num espelho igual ao de Jup, nua, num quarto com a mesma paleta de cores da parte montada de *Sinfonia do Corpo*. De salto alto e *animal print* rosa, com uma maquiagem semelhante à de Jup no vídeo anterior, ela caminha, sozinha, pelas ruas da cidade. Sozinha? Mas acompanhada da voz de Jup. *No quarto*: mostra seu corpo nu para nós, encarando-nos com um sorriso. De frente, de lado, de costas. *Nas ruas*: rebola, anda enquanto dança vogue, seduz a câmera, bate cabelo, mexe o corpo de forma rápida e irregular, performa *selvageria*¹⁵⁴. No quarto, ela quebra o espelho. Em vez disso, em seguida, ela se encara na própria palma. Nas ruas, ela transita por *espaço vazios* da cidade, passarelas, terraços de prédios, estacionamentos. Acende um sinalizador rosa, berra num megafone. Jup canta:

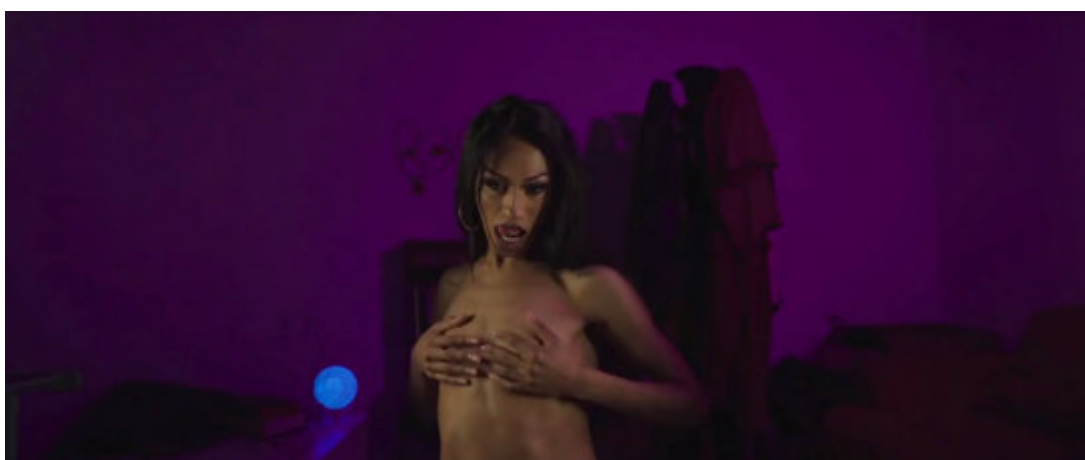
eu quero ser quem eu sou e quero que você me ame tanto a ponto de eu mostrar quem eu sou de verdade. Quero mostrar *minhas cicatrizes que nem eu sabia que tinha*. E *não quero que você as faça sumir*. Eu quero que segure minha mão enquanto eu cuido delas e *aprecie as marcas que ficam*.
e quem sou eu?

eu sou o problema que cês escondem desde a colonização
eu sou o drama da clientela que compra sem nenhum tostão
eu sou a vítima do seu crime mais hediondo
eu sou a cria, filha mais fria do capão redondo
eu sou aquilo que cês chamaram de *marginal*
sou manifestação demoníaca da Universal
eu sou a *louca desequilibrada aberração*
eu sou quem anda no vale da *morte* sem orientação
eu sou a *criança inocente que desaba de tanto chorar*
eu sou aquela que cês sempre tentaram *silenciar*
eu sou o motivo que cê usa pra *atravessar a rua*
eu sou quem ouve a desculpa: *era uma noite escura*
sou eu



¹⁵⁴ Ver nota 18 na constelação *Evangelho do Fim*.





(Jup do Bairro – *Sou eu*)

A transa dessas duas obras me leva a pensar sobre a potência de entender o *corpo* enquanto *território*.

ROGÉRIO HAESBAERT (2021, p. 164): A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida.

A partir dessa concepção de território, Rogério Haesbaert chama a atenção para o que ele considera “uma das principais contribuições da leitura geográfica descolonial latino-americana” (HAESBAERT, 2021, p. 169), a ideia de *corpo-território* – que, mais que um conceito, é uma epistemologia e “uma metodologia para a vida” (IBID., p. 176), com ênfase nas redes de relações afetivas entre tais corpos e territórios e externalidades –, baseada em formulações que,

ROGÉRIO HAESBAERT (2021, p. 164): a partir de uma perspectiva de gênero, enfatiza[m] o território relacionado à escala primordial do corpo, o “corpo-território”, proveniente[s] principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas) e do movimento indígena, que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência.

Em ambos os vídeos Jup do Bairro aciona essa articulação entre corpo e território, seja na relação com a casa, seja com a paisagem urbana. *Sinfonia do Corpo* expressa uma situação de invasão ontológica desse território, com limites estabelecidos por poderes colonizadores. *Sou Eu*, por sua vez, diz de um movimento de resistência a essa ocupação, de demarcação de território enquanto defesa:

MUNIZ SODRÉ (2017, p. 130): Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, a corporeidade) podem ser concebidos como um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas.

A questão central pra mim: tomar o corpo a partir de uma perspectiva de território enquanto “as condições materiais e culturais para a reprodução da vida” (ESCOBAR, 2016A, p. 16), enquanto um “‘espaço vital’ ou ‘espaço de vida’, onde habitam seres materiais e espirituais” (HAESBAERT, 2021, p. 200), ou seja, “da sua leitura pelo viés ontológico, [...] como espaço de vida, humana e não-humana, da existência em sentido amplo” (IBID., p. 189), significa tomá-lo enquanto espaço de luta – muitas vezes “o último espaço a ser defendido, o que resta a ser controlado, como ‘última fronteira’ ou ‘trincheira’” (IBID., p. 216) – pela *vida*, imerso em relações de poder e redes afetivas com contextos e com outras vidas. O corpo se configura, então, como “o lugar necessário e indispensável onde [as pessoas] criam e recriam suas vidas” (ESCOBAR, 2016A, p. 18).

Começo a pensar em *vidas* a partir da afirmação de que “*vidas negras importam*” ou de que “*vidas trans importam*”. Não são apenas corpos, indivíduos, sujeitos, pessoas, mas *vidas* que importam. Falar em *vida* enfatiza a importância de dimensões extracorpóreas – e eu não tô falando só de questões como o papel dos sonhos em certas cosmopercepções não-Euromodernas, mas de tudo aquilo que está aquém e além do corpo, que o transpassa. A ideia de vida diz dos corpos enquanto parte de toda uma trama de relações intra- e extra-subjetivas, das forças que os atravessam, dos afetos, dos engajamentos, das conexões, das experiências e trajetórias. Vidas não são estáticas: elas estão sempre implicadas umas nas outras em fluxos e atravesamentos. Cada vida é singular, mas cada vida também está imersa em multiplicidades, em coletividades, em contextos, em redes de relacionalidades no tempo-espaço. Elas dizem do material para além do concreto. Nem todo corpo tem vida, nem toda vida está num corpo. Um corpo pode, afinal, ser sinônimo de cadáver. Pensar a partir de vidas também desloca nosso olhar para outras vidas que não humanas, nem mesmo biológicas: animais, florestas, ancestrais, rios, montanhas, já que

AÍLTON KRENAK

(2020, p. 15): A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial. Em vez de ficarmos pensando no organismo da Terra respirando, o que é muito difícil, pensemos na vida

atravessando montanhas, galerias, rios, florestas. [...] Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição.

(2020, p. 54): Ela flui, e você, no fluxo, sente a sua pressão. Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos. Para além da ideia de “eu sou a natureza”, a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida.

(2022, p. 39-40): Não existe fronteira entre o corpo humano e os outros organismos que estão ao seu redor. Faz um tempo que nos convencemos de que somos essa coisa excelente chamada gente e ficamos sem querer nos espriar em outros organismos para além dessa sanitária e higiênica figura humana. Essa configuração do corpo acatada hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação.

E há a necessidade de afirmar a importância de certas vidas (negras, trans) porque elas, nesse Mundo, de fato *não importam*. Há processos de ocupação *ontológica* dos corpos-territórios em que elas habitam, que interdita suas existências no nível do *ser*. O corpo vira *um espaço vazio*, repleto de *ruínas e escombros*, onde *alguma guerra aconteceu* – a guerra de invasão colonial. Com esses ataques ontológicos, em que “me dizem o que sou sem antes mesmo de me apresentar”, o imperativo de inexistência de certas vidas é tal que “talvez *nem dentro de casa eu exista*” (Irmãs de Pau feat. Alice Guel – *Kulto*). O sistema *capitalista* é incorporado como parte dos sistemas que compõem o corpo físico (*tegumentar, esquelético* etc.) de tal modo que *os órgãos compõem a melodia* para ele também. Uma melodia que a gente *não consegue ouvir* por *viver imersa nela*, por ser composta por ela.

Arturo Escobar define *ontologia*, no âmbito daquilo que entende enquanto lutas ontológicas, em três níveis, ou camadas, a partir do trabalho de Mario Blaser:

ARTURO ESCOBAR (2020, p. 25): No primeiro nível, ontologia se refere aos pressupostos que cada grupo social faz sobre os tipos de coisas que existem no mundo e as condições sob as quais eles existem – um tipo de inventário de seres e suas relações. A segunda camada se refere aos modos como essas premissas dão origem a configurações sicionaturais específicas: as formas como elas se realizam, por assim dizer, em seus mundos. Ou seja, ontologias não precedem as práticas cotidianas; nossos mundos são performados através de práticas concretas. Por fim, ontologias frequentemente se manifestam enquanto narrativas, as quais nos fornecem pistas para entender as premissas que as fundamentam.^{ccclxx}

Com isso, ele entende que as lutas territoriais são fundamentalmente ontológicas:

ARTURO ESCOBAR

(2016, p. 19): o território concebe-se como algo mais do que uma base material para a reprodução da comunidade humana e suas práticas. Para poder captar esse algo mais, é crucial prestar atenção às diferenças ontológicas. Quando se está falando de uma montanha ou de uma lagoa ou de um rio como de um ancestral ou como entidade viva, fala-se de uma relação social, não uma relação de sujeito a objeto. Cada relação social com não-humanos pode ter seus protocolos específicos, mas não são (ou não são apenas) relações instrumentais e de uso. Assim, o conceito de comunidade, a princípio centrado nos humanos, expande-se para incluir os não-humanos (que podem ir desde animais a montanhas passando por espíritos, tudo dependendo dos territórios específicos). Consequentemente, o terreno da política abre-se aos não-humanos.

(2016, p. 7): ainda que a ocupação de territórios coletivos usualmente suponha aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica.

(2020, p. xxxi): Essa ocupação é efetuada através das categorias e classificações hierárquicas historicamente empregadas por governos, corporações, religiões organizadas e a academia como os fornecedores principais de uma estrutura onto-epistêmica dominante.^{ccclxxi}

Essa ontologia dominante, colonial, Euromoderna, é fundamentada na *separação* entre polos de oposições binárias (ou *separabilidade*, nos termos de Denise Ferreira da Silva [2016, 2018, 2019]):

ARTURO ESCOBAR (2020, p. 123): De um lado, divide o humano do não-humano (cultura de natureza); do outro, divide o “civilizado” (europeus, modernos, povos racionais) dos “não-civilizados” (primitivos, bárbaros, povos subdesenvolvidos, não-modernos, terroristas). Esses binarismos dão origem a muitas outras divisões (corpo-mente, razão-emoção, secular-sagrado, indivíduo-comunidade, material-espiritual, masculino-feminino, branco-negro, índio, ou “pessoas de cor” [*people of color*], e por aí vai) em que o segundo polo do binarismo é subordinado ao primeiro (então, por exemplo, as emoções e o feminino são subordinados ao racional e o masculino).^{ccclxxii}

Tomando o corpo como território conseguimos entender que, para além de todas as violências às quais estão submetidos, os corpos marginalizados, dissidentes, monstruosos, também passam por esse processo de invasão colonial ontológica. Por exemplo, no caso de pessoas trans,

HIL MALATINO (2021, p. 848): a legibilidade de gênero é presumida como base para a ontologia e, portanto, a condição de pessoa [*personhood*] e a subjetividade. Encarar um escrutínio constante no marco zero da condição de pessoa é uma forma de desumanização radical.^{ccclxxiii}

JUDITH BUTLER (2015B, p. 13): Somos chamadas por um nome ou endereçadas como “você” antes de qualquer senso de individuação, e esse chamado, especialmente ao ser repetido e ensaiado de formas diversas, começa a formar um sujeito que se chama por esses termos, aprendendo como passar do “você” para um “eu” ou para uma terceira pessoa generificada, um “ele” ou uma “ela”. Sempre há distúrbios nessa passagem, e é por isso que a autorreferência, possibilitada pela cena de endereçamento, pode assumir, e de fato assume, sentidos que excedem os objetivos de quem introduziu os termos do discurso através do endereçamento. Então se endereçar a alguém como “você” pode muito bem suscitar um reconhecimento de que há uma “eu” significada por esse pronome, mas essa “eu” pode resistir ou deslocar ou rejeitar as várias semânticas que são associadas a esse “você”. Em outras palavras, “sim, sou eu, mas não sou quem você pensa que eu sou”. Esse desreconhecimento [*misrecognition*] no coração da cena de endereçamento se torna mais evidente quando é uma questão de gênero. Se eu não me reconheço como uma “ela”, isso significa que eu não reconheço quando alguém tenta me interpelar por meio desse pronome? [...] Independentemente de como eu reaja, eu entendo que esse desreconhecimento em específico se destinava a mim. Em outras palavras, mesmo quando a interpelação é errada, ela ainda é direcionada a mim.^{ccclxxiv}

JUDITH BUTLER (2015A, p. 177): O modo de endereçamento, longe de ser uma simples técnica retórica, performa a constituição social da ontologia. Ou, deixe-me colocar em termos mais explícitos: o modo de endereçamento implementa a *possibilidade* social de uma existência *vivível*. Do mesmo modo, recusar-se a responder ou se dirigir a outre que fala, ou exigir uma forma assimétrica de interpelação pela qual quem detém o poder é espectador exclusivo da outra pessoa – tudo isso são formas de desconstituir a ontologia e orquestrar uma vida *invivível*.^{ccclxxv}

PAUL B. PRECIADO (2019, p. 19): a violência produzida pela epistemologia binária do Ocidente[:] O universo inteiro cortado em dois e somente em dois. Tudo tem um direito e um avesso nesse sistema de conhecimento. Somos o humano ou o animal. O homem ou a mulher. O vivo ou o morto. Somos o colonizador ou o colonizado. O organismo ou a máquina. Fomos divididos pela norma. Cortados em dois e forçados em seguida a escolher uma de nossas partes. O que chamamos de subjetividade não é mais que a cicatriz deixada pelo corte na multiplicidade do que poderíamos ter

sido. Sobre essa cicatriz assenta-se a propriedade, funda-se a família e lega-se a herança. Sobre essa cicatriz, escreve-se o nome e afirma-se a identidade sexual.

MARQUIS BEY (2022, p. 38): Dentro das atribuições normativas – e são sempre atribuições, sempre prescritivas, sempre imposições e sempre uma rubrica coercitiva contra a qual se comparar, consequências punitivas caindo sobre quem não se encaixa – existe uma demanda para atender às métricas avaliativas da normatividade. É um tipo de violência *mundana, cotidiana*. Normatividade é definida como aquilo que diz respeito às normas que governam um determinado domínio ontológico. É um requisito ontológico para a *nossa* própria ontologia; é um mecanismo coercitivo para a vivibilidade [*livability*] por apenas certos meios, estar fora desses meios nos relegando a uma vida invivível [*nonlivable*]. A branquitude e os gêneros cis, por exemplo, são esforços normativos não por serem puramente descritivos da maioria das pessoas em um dado ambiente, mas porque determinam quem e o que conta como válido, ideal, normal e representável; aplicam consequências a quem não cumpre, não adere a, ou se desvia de sua rubrica; e colocam como imperfeitos, inacabados, não-ideais ou dignos de menos chances na vida quem não se aproxima, ou se desvia, ou não aparece por meio da branquitude e dos gêneros cis.^{ccclxxvi}

No mundo estruturado pela ontologia cis+heteropatriarcal do binarismo de gênero, por exemplo, eu, wendi, não posso de fato existir. Não *enquanto* eu, wendi.

PAUL B. PRECIADO

(2019, p. 178-179): meu corpo trans não existe nem existirá perante a lei. Realizando um ato de idealismo político-científico, médicos e juízes negam a realidade do meu corpo trans para continuar afirmando a verdade do regime sexual binário. Então, a nação existe. O júri existe. O arquivo existe. O mapa existe. O documento existe. A família existe. A lei existe. O livro existe. O centro de internamento existe. A psiquiatria existe. A fronteira existe. A ciência existe. Até deus existe. Mas meu corpo trans não existe. Meu corpo trans não existe nos protocolos administrativos que garantem o estatuto da cidadania. Não existe enquanto encarnação da soberania masculina ejaculante na representação pornográfica, nem como objetivo de vendas das campanhas comerciais da indústria têxtil, nem como referência das segmentações arquitetônicas da cidade. Meu corpo trans não existe como variante possível e vital do humano nos livros de anatomia, nem nas representações do aparato reprodutivo saudável dos manuais de biologia do ensino médio. Discursos e técnicas de representação afirmam unicamente a existência de meu corpo trans como espécime numa taxonomia do desvio que deve ser corrigido. Afirmam que existe unicamente como correlato de uma etnografia da perversão. Afirmam que meus órgãos sexuais não existem senão como déficit ou prótese. Fora do diagrama da patologia, não existe uma representação adequada do meu peito, nem da minha pele, nem da minha voz. Meu sexo não é nem um macroclitórnis nem um micropênis. Mas se meu sexo não existe, meus órgãos ainda são humanos?

(2020, p. 46): No discurso médico e psicológico dominante, o corpo trans é uma colônia. O corpo trans é, para a heterossexualidade normativa, o que os campos de refugiados da ilha de Lesbos são hoje para a Europa: uma fronteira cuja forma e extensão se perpetuam por meio da violência. Um lugar de controle e morte. [...] O corpo trans é a colônia. Cada dia em qualquer rua de Tijuana ou Los Angeles, de São Petersburgo ou Goa, de Atenas ou Sevilha, um corpo trans é assassinado com a mesma impunidade com que surge uma nova ocupação de um lado ou outro do rio Jordão.^{ccclxxvii}

(2020, p. 48): O que o discurso científico e técnico do Ocidente considera como os órgãos sexuais emblemáticos da masculinidade e da feminilidade, o pênis e a vagina, não é mais real que Ruanda ou Nigéria, que Espanha ou Itália. Há uma diferença entre uma colina verde que cresce do outro lado do rio e um deserto que se estende num lugar açoitado pelos ventos. Existe a paisagem erótica de um corpo. Mas não existem órgãos sexuais senão como enclaves coloniais de poder.^{ccclxxviii}

O corpo trans como colônia em Preciado é uma associação interessante – Mombaça (2017A, p. 20) faz, a partir do pensamento de Frantz Fanon, a mesma relação. Submetido a diversos processos jurídicos, econômicos, culturais, físicos de sujeição e, junto a isso – e fundamentando isso –, a um processo de

ocupação ontológica. Não esqueçamos que corpos como o de Jup não são apenas trans, mas *pretos e femininos*. Múltiplos processos de colonização, distintos e interligados, o atravessam.

JUDITH BUTLER (2015A, P. 189): a destituição do corpo não é só um efeito do colonialismo, onde o colonialismo é compreendido como algo anterior, algo separado, uma “condição” analítica e historicamente separada do corpo em questão. Pelo contrário, *o corpo é a vida* animada, ou melhor, desanimada, dessa condição histórica, aquilo sem o qual a própria colonização não consegue existir.^{ccclxxxix}

Frantz Fanon (2008, P. 26) aponta que “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”, já que a ontologia “deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. [...] Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”: “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (IBID., P. 104). O olhar do branco invade o corpo colonizado com uma “ontologia irrealizável” – o torna ontologicamente inviável – e cria um território existencial que Fanon chama de “zona do não ser”, uma “região extraordinariamente estéril e árida” que torna possível afirmar que “o negro não é um homem” (IBID., P. 26): “sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência” (IBID., P. 125). Essa zona é o território ontologicamente ocupado que faz com que vidas como a de Jup sejam *o problema que cês escondem desde a colonização*, que seus corpos sejam *espaços vazios* onde essas vidas vagam por entre *ruínas e escombros*. Jota Mombaça (2017B) articula a experiência negra e trans à ideia da zona do não-ser em Fanon:

JOTA MOMBAÇA (2017b, p. 221): Insisto aqui nesse exercício de coalizão das posições negra e trans, porque é na intersecção dessas duas marcas que me encontro pessoalmente; mas, sobretudo, porque, ainda que eu tenha em conta a excepcionalidade de cada um dos casos em tela, essas duas posições prefiguram limites concretos daquilo a que se resolveu nomear humano – a saber, o Homem. É na feitura do humano como referente da existência no mundo (este mundo, como nos foi dado conhecer) que esse espaço de inexistência, essa zona de não ser se engendra.

Essa ocupação ontológica, essa zona do não-ser, é fundamental pra pensar o *porquê* de certas vidas *não* importarem. “A demanda para que vidas negras importem esconde a questão que responde: por que vidas negras não importam?” (SILVA, 2017, P. 5). Denise Ferreira da Silva aponta que essa pergunta já traz em si a questão da articulação entre *determinabilidade, separabilidade e sequencialidade* que orienta as formações éticas, jurídicas e econômicas modernas e a própria formação do Sujeito (e objeto) do conhecimento moderno.

JUDITH BUTLER (2015B, P. 196): a questão moral mais individual – como eu vivo essa vida que é minha? – já está vinculada a questões biopolíticas destiladas em formas como: *Que vidas importam?* Quais vidas não importam enquanto vidas, não são reconhecíveis como vivas, ou contam apenas de modo ambíguo como vivas? Tais questões pressupõem que não podemos ter como certo que todos os seres humanos vivos têm o status de um sujeito que é merecedor de direitos e proteções, com liberdade e um sentimento de pertencimento político; pelo contrário, tal status precisa ser garantido por meios políticos e, quando negado, tal privação precisa ser manifestada.^{ccclxxx}

Para Butler, ecoando Fanon, esse status de não-importância de certas vidas diz de um domínio do *não-ser*: “se alguém está vive ao mesmo tempo em que percebe que a vida que vive nunca será considerada perdível ou perdida, precisamente porque nunca foi considerada uma vida, ou já era considerada perdida, como entendemos esse domínio sombrio da existência, essa *modalidade de não-ser* em que as populações ainda assim vivem?”^{ccclxxxi} (BUTLER, 2015B, P. 198). E a compreensão dos processos que fazem com que algumas vidas *não* importem passa pelo entendimento das “normas dominantes sobre qual vida é enlutável [*grievable*] e merecedora de proteção e qual vida é inenlutável [*ungrievable*]¹⁵⁵, ou marginalmente ou episodicamente enlutável, e, nesse sentido, já parcial ou completamente perdida, e, portanto, menos digna de proteção e sustento”^{ccclxxxii} (BUTLER, 2015B, P. 119). A ideia de *luto* aqui não é individual, no sentido de que pessoas específicas não sentirão luto por essas vidas caso elas sejam exterminadas, mas diz da construção (discursiva e afetiva) de uma *condição* de “inenlutabilidade” [*ungrievability*] sobre certos corpos:

JUDITH BUTLER

(2015B, P. 197): A questão se torna mais aguda pra alguém, qualquer pessoa, que já se entende enquanto um tipo descartável de ser, alguém que registra num nível afetivo e corporal que sua vida não é digna de salvaguardar, proteger e valorizar. [...] A afirmação condicional “não haveria luto por mim” [*I would not be grieved*] é ativamente vivida no momento presente. Se, por acaso, eu não tenho certeza de se terei comida ou abrigo, ou se nenhuma rede ou instituição social me daria amparo se eu caísse, então eu pertença aos inenlutáveis. Não quer dizer que não haverá quem sinta luto por mim, ou que es inenlutáveis não tenham formas de luto entre si. Não quer dizer que não haverá luto por mim em um canto ou outro, ou que a minha perda não vá ser registrada. Mas essas formas de persistência e resistência ainda ocorrem à sombra da vida pública, ocasionalmente irrompendo e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizadas ao afirmar seu valor coletivo.^{ccclxxxiii}

(2015B, P. 19): A razão pela qual alguém não vai ser passível de luto, ou já foi estabelecida como alguém que não deve ser passível de luto, é que não há uma estrutura de apoio que sustente essa vida, o que implica que ela é desvalorizada, que não é merecedora de apoio e proteção enquanto vida, pelos esquemas de valor dominantes. O próprio futuro da minha vida depende de condições de suporte, então, se eu não tenho suporte, minha vida é estabelecida enquanto *tênue*, precária, e, nesse sentido, indigna de ser protegida de danos e perdas e, portanto, inenlutável.^{ccclxxxiv}

O processo de invasão+colonização+ocupação ontológica desses corpos-territórios corta as relações que os atravessam enquanto vidas, os isolando, fazendo-os sentir enquanto *espaço vazio*, com *fome e frio*, sem *passado e presente e futuro*, como uma zona de guerra, em que seus *gritos por ajuda ecoam* sem ser atendidos até que se *desista*. O fluxo da vida enquanto multiplicidade é interrompido. Resta a solidão do

¹⁵⁵ Escolho traduzir *grievable* e *ungrievable*, mais comumente traduzidas como “passível de luto” e “não passível de luto”, como “enlutável” e “inenlutável” devido à semelhança fonética com “inelutável”: implacável, invencível – “fomos assassinadas, e nos tornamos mais velhas que a morte, mais mortas que mortas, e nesse fundo, nesse cerne em que fomos colocadas, fecundamos a vida mais-do-que-viva, a vida emaranhada nas coisas” (MOMBAÇA, 2021, P. 19), então “eles virão para nos matar porque não sabem que somos imorríveis” (IBID., P. 28). Também acho crucial que “enlutar” já contém em si o “lutar”: não vão nos matar agora (MOMBAÇA, 2021), porque a gente combinamos de não morrer (EVARISTO, 2014). Para além disso, acho que o papel da gente é mesmo criar palavras novas pra expressar ideias novas. Sempre preferirei o neologismo aos malabarismos linguísticos de fazer algo caber na norma padrão.

corpo enquanto território de não-ser. E como isso se dá num nível ontológico, se confunde à própria melodia dos nossos órgãos, *não conseguimos ouvir*.

CENA 2 :

Bixa só.

Trava só.

Só.

(Linn da Quebrada – *Bixa Travesty*)

No sufoco criado da minha própria mudança

Uma mucosa com vazio e falsas esperanças

No aperto do casulo da minha própria criação

Pensando em morte inevitável

Me preparo pra morrer na solidão

(Jup do Bairro – *Transgressão*)

identity

is the crisis

can't you see?

(X-Ray Spex – *Identity*)^{ccclxxxv}

Se a *vida* não é definida pelos atributos biológicos de um organismo – se ela nem ao menos *precisa* habitar um corpo *humano* nem *biologicamente* vivo, podendo, como fluxo e relação, estar presente em ancestrais, no vento, numa floresta –, seu contrário não é a morte, ao menos não a morte enquanto interrupção do funcionamento de processos biológicos.

Arturo Escobar entende que, com sua expansão e consolidação hegemônica, a Euromodernidade “arrogou-se o direito de ser ‘o’ Mundo (civilizado, livre, racional), em detrimento de outros mundos existentes ou possíveis”. Então, com a ocupação (inclusive ontológica) colonial dos territórios, “aquilo que ‘ocupa’ é o projeto moderno de Um Mundo que procura transformar os muitos mundos existentes num só (o mundo do indivíduo e do mercado)” (ESCOBAR, 2016A, P. 8). Esse Mundo, “que hoje chega a sua máxima expressão com a chamada globalização neoliberal de corte capitalista, individualista e seguindo certa racionalidade” (IBID., P. 9) – esse Mundo que Escobar (2020) e John Law (2011) chamam de Mundo de Um Mundo Só, que Denise Ferreira da Silva chama de Mundo Ordenado (2016, 2019), ou de mundo como o conhecemos (2014, 2019), que Jota Mombaça (2021) chama de o mundo como nos foi dado conhecer – vai, em sua expansão, acabando com tudo e com todo mundo que não é Mundo, levando “à erosão sistemática da base ontológico-territorial de muitos outros grupos sociais, particularmente aqueles nos que primam concepções de mundo não dualistas” (ESCOBAR, 2016A, P. 9). Dentre essas concepções de mundo não dualistas, Escobar destaca as *ontologias relacionais*, mundos “em

que nada (nem humanos nem não-humanos) preexiste às relações que nos constituem. Todos existimos porque existe tudo” (IBID., P. 10).

ARTURO ESCOBAR

(2020, p. 40): Relacionalidade – o modo relacional de ser, saber e fazer, definido como as configurações sionaturais que surgem do reconhecimento da interdependência radical de todas as coisas vivas, em que nada preexiste as suas relações constituintes – é o grande correlato da autonomia e da comunalidade.^{ccclxxxvi}

(2020, p. 92): A relacionalidade indica que a vida é interrelação e interdependência, sempre e em todo nível. Tudo existe porque tudo mais existe, como o princípio sul-africano do Ubuntu nos diz. Não há objetos, sujeitos ou ações intrinsecamente existentes, como a modernidade nos ensinou a presumir desde, pelo menos, o tempo de Descartes.^{ccclxxxvii}

(2020, p. 5): Toda existência é radicalmente interdependente. Tudo existe em relação, surgindo e se desenvolvendo em redes de relações. Talvez pra conseguir gerenciar isso, nós humanos modernos inventamos as ficções poderosas do indivíduo (o ego), da economia, livres mercados, natureza, e muitas mais, cada uma delas como uma realidade irrefutável que existe intrinsecamente por conta própria. Essas crenças funcionam de forma muito efetiva, já que acabam por nos produzir dessa maneira.^{ccclxxxviii}

O sistema capitalista euromoderno tenta fixar a realidade em seus termos dualistas e objetivistas, “como se o fluxo contínuo de matéria/vida pudesse ser espremido nesses buraquinhos perfeitamente organizados”, como, por exemplo, com “a construção do ‘indivíduo’ autônomo que maximiza sua utilidade através de decisões de mercado” (ESCOBAR, 2020, P. 4), entidade separada das redes de relações que compõem a vida. Nesse sentido, defender a relacionalidade “re-situa o humano dentro do fluxo incessante da vida no qual tudo está inevitavelmente imerso; nos permite nos ver novamente como parte do fluxo da vida”^{ccclxxxix} (ID., 2016B, P. 29). O contrário da vida, então, é a interrupção desse fluxo, a separação, o isolamento, a solidão.

AÍLTON KRENAK

(2019, p. 13): Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida.

(2019, p. 24): excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver — pelo menos as que fomos animados a pensar como possíveis, em que havia corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres, e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como uma humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres. Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra.

Apesar de focar nas ontologias dos mundos habitados por povos indígenas e comunidades afrodiaspóricas nos territórios que chamamos de América Latina, Escobar também associa as ontologias relacionais ao budismo.

ARTURO ESCOBAR (2020, p. 19): Um dos fundamentos do Budismo é o princípio da interdependência. [...] Nada existe por si só; nós interexistimos com tudo na Terra [...]. No Budismo, nada existe intrinsecamente; tudo é constituído mutuamente. A mente é assim completamente desprovida do dualismo sujeito-objeto. Chegar a essa compreensão [...] é a sabedoria perfeita, ou o “vazio”. Viver com tais divisões, pelo contrário, é a causa de todo sofrimento.^{cccc}

Quando leio essa citação de Escobar, estou de repente em 2016, em Kaohsiung, conversando com uma monja num templo budista¹⁵⁶. Ela me dá um livro: *The Core Teachings*, do mestre Hsing Yun. Em 2023, corro pra procurá-lo entre as caixas da mudança, nunca desfeitas. Ele diz:

VENERÁVEL MESTRE HSING YUN

(2012, p. 23): No Budismo, diz-se que a própria existência depende do “vazio”, o que quer dizer que *nenhum fenômeno tem uma existência independente*. Já que *todas as coisas são interconectadas*, não se pode dizer que nenhuma delas tenha uma existência permanente, substancial. [...] Um exemplo que é usado habitualmente para explicar esse argumento é o da mesa de madeira. A mesa vem de uma árvore, e a árvore depende das condições do solo, da água, da luz do sol para crescer. Mesmo que a mesa pareça ter uma existência substancial, ela na verdade depende da junção de muitas condições diferentes para que possa surgir temporariamente. Para além das condições externas que deram origem à árvore, alguém teve que cortar a árvore, movê-la, fazer a mesa, colocá-la na sua sala. Assim que começamos a investigar as causas e condições das quais a mesa depende para existir, descobrimos que, em última análise, não existe uma “natureza de mesa”. Em vez disso, o que faz a mesa é *uma rede infinitamente complexa de interrelacionalidade, impermanência e mudança*. Se um único elemento for retirado dessa rede, pode nem sequer existir uma mesa. Nada disso quer dizer que a mesa *não existe*. Quer dizer que a natureza da mesa é vazia. Se a natureza do fenômeno não fosse vazia, ele não teria valor. É isso que o vazio faz: dá às coisas valor e propósito.^{ccccxi}

(2012, p. 50): Todos os fenômenos mudam, nada consegue permanecer igual para sempre. Todos os fenômenos estão constantemente interagindo entre si, constantemente influenciando um ao outro, e constantemente causando mudanças um no outro.^{ccccxii}

(2012, p. 52): Não só todos os fenômenos são *impermanentes*, mas eles também são desprovidos de um “eu independente”. Não ter uma natureza própria independente significa que todos os fenômenos *dependem de outras coisas* para sua existência, e não conseguiriam existir sem estas. A palavra “fenômenos” nesse caso se refere a todas as coisas tangíveis e intangíveis, todos os acontecimentos, todos os pensamentos, todas as leis, e todo o resto.^{ccccxiii}

(2012, p. 59): Vemos aos *outras* como *nós* e a *nós* como parte de *um todo muito mais vasto*.^{ccccxiv}

Numa perspectiva semelhante de interrelacionalidade, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2020) entendem que, sendo a *vivacidade* essa “experiência do ser integral e integrado como a natureza, mesmo que eventualmente tenha morrido”, o contrário da vida é o *desencanto*, a perda dessa conexão “entre todos as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade)”. A colonização cria “sobras viventes”, às vezes até “sobreviventes” – mas, para sermos “supraviventes”, “aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, afirmando a vida como uma política de construção de conexões”, precisamos lutar contra esse desencanto do mundo, “nos interligar às teias e tecnologias da biosfera que são capazes de nos fazer respirar”.

¹⁵⁶ Sobre essa cena, ver a constelação *Oração*.

JUDITH BUTLER

(2015B, p. 199): minha vida é essa vida, vivida aqui, nesse horizonte espaçotemporal estabelecido pelo meu corpo, mas também está lá fora, implicada em outros processos vivos dos quais eu sou apenas um. Para além disso, está implicada em diferenças de poder que decidem quais vidas importam mais, e quais vidas importam menos, quais vidas se tornam um paradigma para todas as coisas vivas, e quais vidas se tornam uma não-vida em meio aos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos.^{cccxcv}

(2015B, p. 213): a vida que eu vivo, apesar de obviamente ser essa vida e não alguma outra, já está conectada a redes mais amplas de vida, e se não estivesse conectada a tais redes, eu não poderia realmente viver. Então minha vida depende de uma vida que não é minha, não só a vida de outre, mas uma organização social e econômica mais ampla da vida. Então minha própria vida, minha sobrevivência, depende desse sentido mais amplo da vida, que inclui a vida orgânica, ambientes de vida e sustento, e redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência.^{cccxcvi}

(2015B, p. 130): não é só que esse ou aquele corpo está imerso em uma rede de relações, mas que o corpo, apesar de suas fronteiras nítidas, ou talvez precisamente por conta dessas próprias fronteiras, é definido pelas relações que tornam sua própria vida e ação possíveis.^{cccxcvii}

(2015B, p. 209): não conseguimos lutar por uma boa vida, uma vida vivível, sem os requisitos que permitem que um corpo persista. É necessário exigir que os corpos tenham o que precisam para sobreviver, pois a *sobrevivência* é certamente uma condição prévia para todas as outras demandas. E, no entanto, essa exigência se revela *insuficiente*, já que sobrevivemos justamente para poder *viver*, e a vida, por mais que precise da sobrevivência, tem que ser mais do que sobrevivência para ser *vivível*. É possível sobreviver e não ser capaz de viver sua própria vida. E em muitos casos é certo que nem parece *valer a pena* sobreviver em tais condições. Então, uma exigência *principal* tem que ser justamente a de uma vida vivível, ou seja, uma vida que pode ser vivida.^{cccxcviii}

AÍLTON KRENAK (2020, p. 58): Nós temos que ter coragem de ser *radicalmente vivos*, e não ficar barganhando a *sobrevivência*.

MARQUIS BEY

(2022, p. 212): fazer *mais* do que só *ficar vivas*, mas *prosperar* na vida, *se jogar* na vida, mesmo em meio a um extermínio disseminado, é declarar profundamente que viver é o melhor *revide* às forças que têm como objetivo nossa morte – que, na verdade, têm como sua *condição de possibilidade* fundamental nosso contentamento com suas rubricas valorativas letais.^{cccxcix}

(2022, p. 213): a demanda de que elus, nós, você, não só evitemos a morte, mas também coloquemos na vida vivida um tipo de alegria, um tipo de exuberância recusante generalizada, uma espécie de *esperança fugitiva*.^{cd}

(2022, p. 211): uma vida que não tem tempo para o olhar supostamente legitimador do patriarcado branco cisnormativo, optando, em vez disso, por se imaginar por si mesma, por suas próprias (não-) rubricas, e criar *outra coisa*. [...] O importante é o que as pessoas que vivem a vida negra, a vida feminista trans, pensam sobre a vida que vivem. Em suma, o importante é *viver a vida* e as *vidas vividas*, em vez de as *mortes em vida* [*living deaths*]. Né por isso que eles tentam nos matar, em primeiro lugar, por que vivemos tão ruidosamente, tão intensamente, e ainda amamos também?^{cdi}

JUP DO BAIRRO

(2020A): A gente não pode só *resistir*. Eu quero, com o meu trabalho, construir para que as próximas gerações não precisem falar do que eu tô falando agora. Eu quero que as pessoas como eu possam *viver*, não só *sobreviver*, ter outras demandas e outras preocupações.

(2022c): Quando eu me projeto e falo sobre a morte, eu não quero que essa morte seja um ponto final, pelo menos a morte enquanto matéria física. Eu fico preocupada com a ideia de *morrer em vida*, de me ver numa situação em que esteja como uma morta viva... Onde eu não vejo mais graça, mais inspiração ou vontade. Isso me preocupa. Eu tenho medo de perder o *tesão de viver*.

Corpo sem Juízo (2020), de Jup do Bairro, é um EP visual em 4 partes, compostas por faixas do álbum epônimo. Segundo os créditos, escritos por Jup na primeira pessoa, “*Corpo sem Juízo* passa pelos três estágios de um corpo: nascimento, vida e morte”. Para ela, seu trabalho se utiliza da “principal ferramenta, e acho que a camada mais profunda da arte, que é justamente explorar o meu corpo – e entendendo isso eu começo a criar possibilidades de *imaginar o inimaginável*”¹⁵⁷. A última frase em tela antes do fim é: *Tomai, comei, isto é meu corpo que é repartido por vós*¹⁵⁸. O próprio corpo é tomado por ela como forma de criar arte, como modo de imaginar o inimaginável, de fazer o impossível.

Parte I: ALL YOU NEED IS LOVE (feat. Rico Dalasam & Linn da Quebrada). Um deserto. Sobre uma pirâmide, uma estátua de Jup do Bairro. A estátua, feita em CGI, está ajoelhada, em pose de prece, olhando pro céu. Jup começa a cantar e filmagens do seu rosto são projetadas sobre o rosto da estátua, em múltiplas camadas.

Jup do Bairro:

All you need is love
Tenho tanto pra te dar
Só não sei se é amor
Eu não sei o que é amar

Tanta coisa pra dizer, mas faltou vocabulário
O que eu sinto por você não tá no dicionário
De tantas qualidades a que eu mais valorizo
É seu jeito de deixar meu corpo sempre sem juízo
Vou colocar uma música, espero que não se importe
Vamo ouvir Sampa Crew, talvez Björk?

Quando Jup fala em fuder, vemos a estátua em chamas.

Embalando com suspiros e beijos teus
Falo no seu ouvido: sou eu, sou eu
Troquei a roupa de cama
Pode deitar sem vergonha
Prepara o maxilar que cê vai morder a fronha
E é tão gostoso, pede de novo, é tão gostoso

Em um templo em ruínas, sobre um pedestal, uma estátua de Rico Dalasam. A estátua também olha pro céu, de pé, com os braços estendidos em pose de arrebatamento. O rosto de Rico é projetado da mesma forma que o de Jup, e sua estátua também arde quando ele fala em sexo.

Rico Dalasam:

All you need is love
Tenho tanto pra te dar
Pode botar tudo, bota
Bota tudo que eu não grito
Bota logo tudo, bota

¹⁵⁷ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jnjeStCnrNo>>.

¹⁵⁸ Sobre essa conotação bíblica, ver a constelação *Oração*.

E me deixa mordido
All you need is love
E me arranca vários, isso, han
PopPopper Weeds love
Bota ouvindo Lana, ouvindo Lan

Pode botar tudo, bota
Bota tudo que eu não grito
Bota logo tudo, bota
E atende o meu pedido

Numa câmara subterrânea que se abre para o céu, sobre um pedestal, uma estátua de Linn da Quebrada. Como as outras imagens, sua pose é clássica: sentada, rosto inclinado para cima, apoiada no braço, tomando banho de sol. Como as outras, o rosto projetado e o fogo.

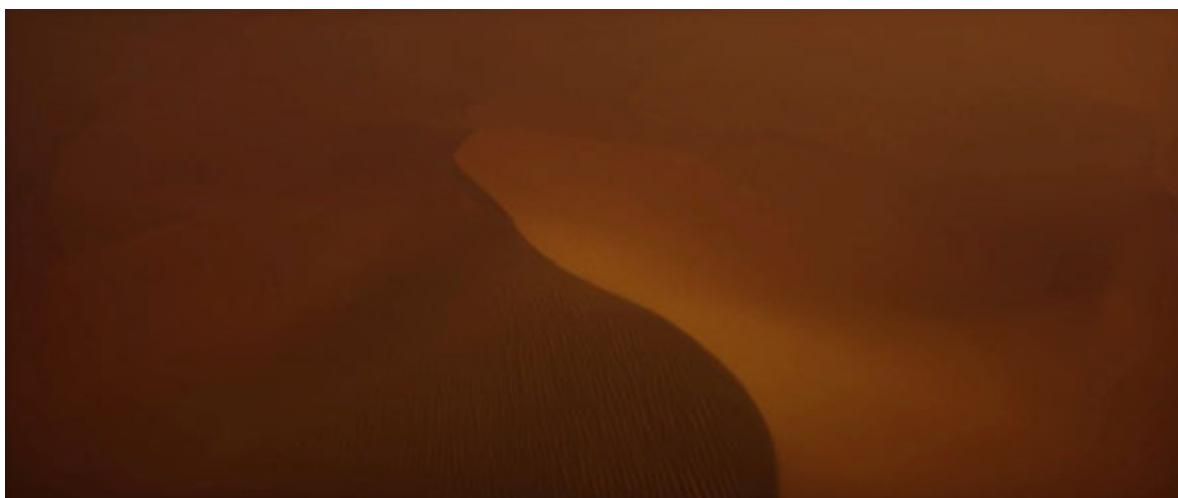
Linn da Quebrada:

All you need is love
Tenho tanto pra te dar
Só não sei se é amor
Eu não sei o que é amar

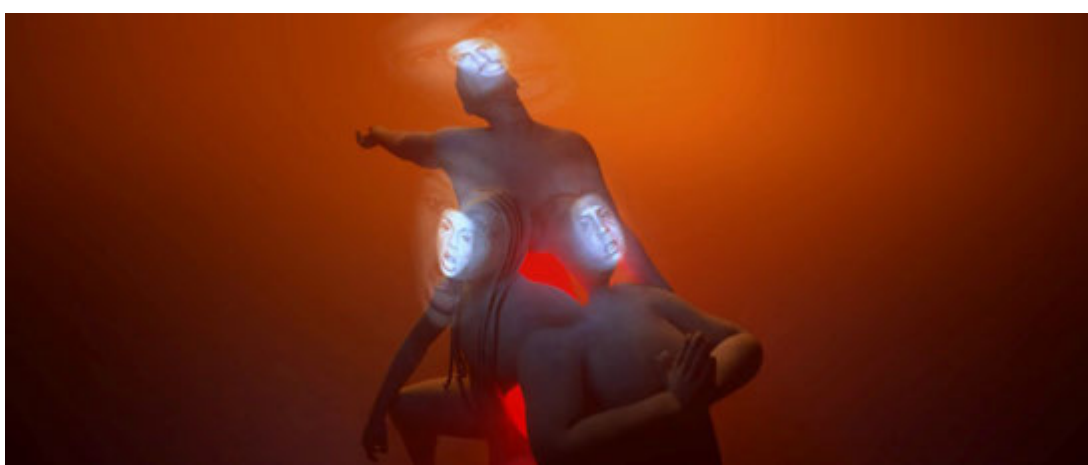
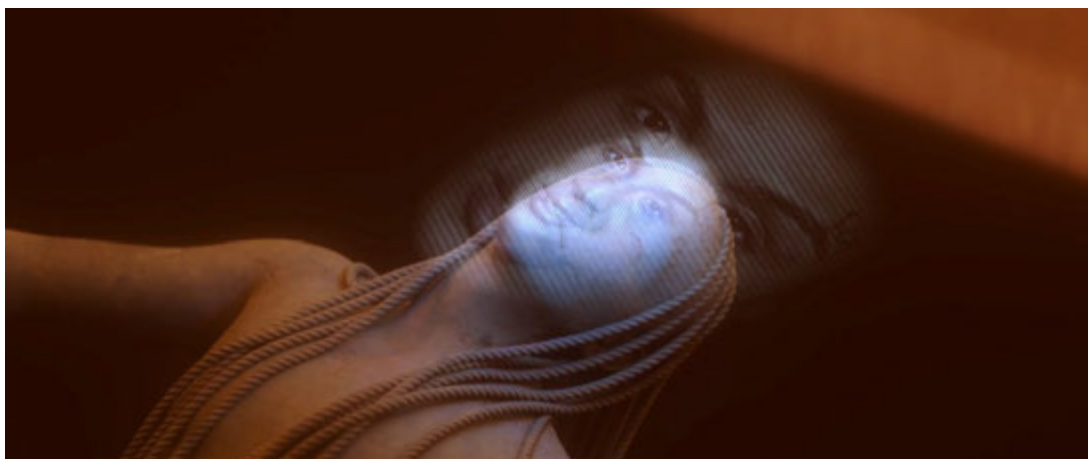
Vou colar na sua quebrada
Te provar que eu aguento
Vou com tudo que eu tenho
Te mostrar o meu talento
A sua cama é box, ela vai pular bem forte
Você vai até achar que tá no show do Slipknot

Desmarca seus compromissos, fica só mais um pouquinho
Vou acabar com a sua raça e vou bolar mais um fininho
E é tão gostoso, pede de novo, é tão gostoso
Você gemendo é tão gostoso, tão gostoso

Ao fim, as três estátuas se fundem em uma só, os pontos em que não se encaixam deixando ver o fogo que arde no centro.







(Jup do Bairro, Rico Dalasam e Linn da Quebrada – *All You Need is Love*)

Parte II: TRANSGRESSÃO. A única faixa que não conta com participações: apenas Jup sozinha.

O vídeo começa com a estátua tripla formada no fim do vídeo anterior, repleta de rachaduras.

Tá tudo tão estranho aqui
Tão quente, tão frio
Não dá pra encostar
Mas não se acanhe
Que esse dia fora do tempo
Há de acabar

A estátua explode. Escurece no deserto.

No sufoco criado da minha própria mudança

uma mucosa com vazio e falsas esperanças
no aperto do casulo da minha própria criação
pensando em morte inevitável
me preparo pra morrer na solidão

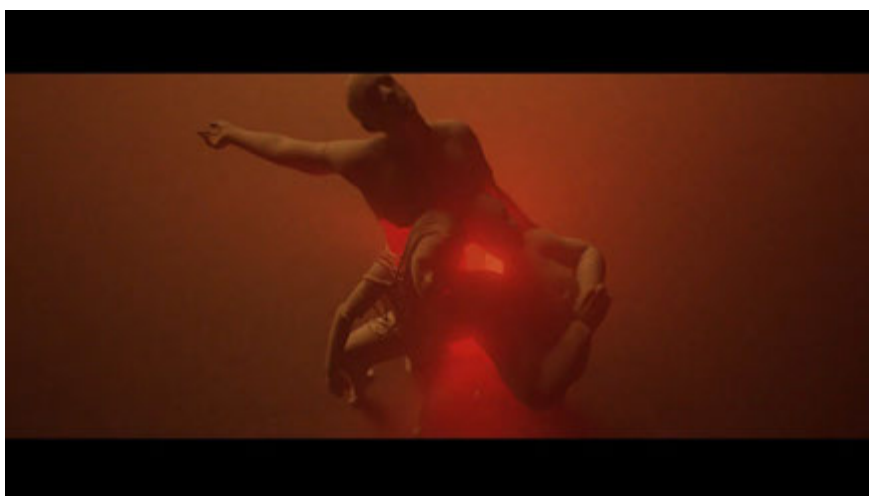
Uma matéria fluida e reluzente ocupa a tela, mudando de forma até virar um ponto luminoso. O rosto de Jup sobreposto em múltiplas camadas, em meio à escuridão.

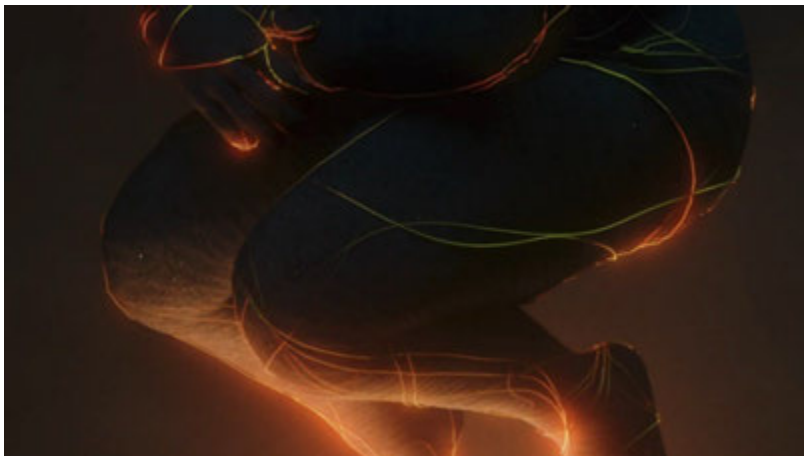
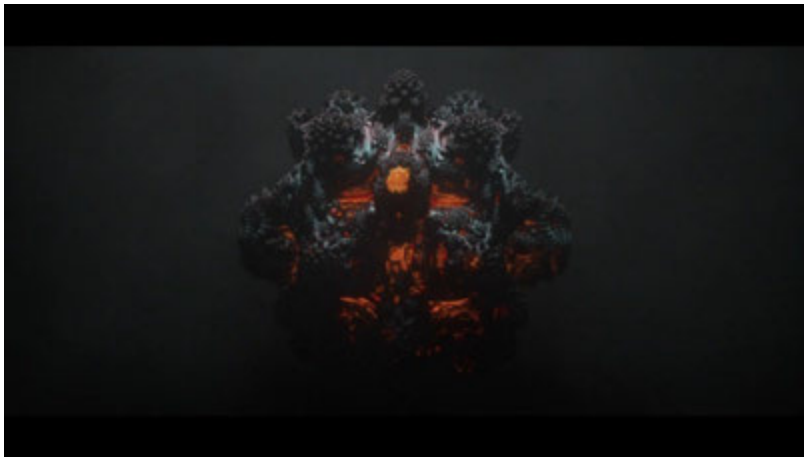
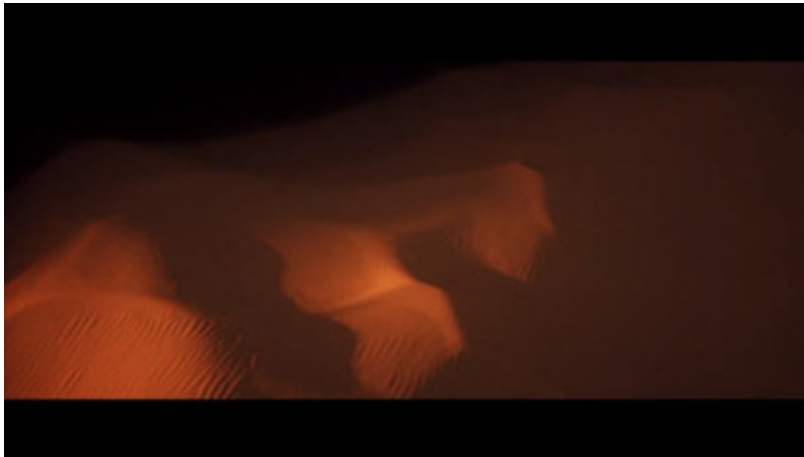
Uma rachadura aparece, uma luz que me aquece
Abri meus olhos
desde então tudo me entorpece
O peso some
o corpo para, dispara
Me deparo voando com um par de asas
Paraliso com o som de um pulso forte
Descubro que a vida é possível
mas preciso ter sorte

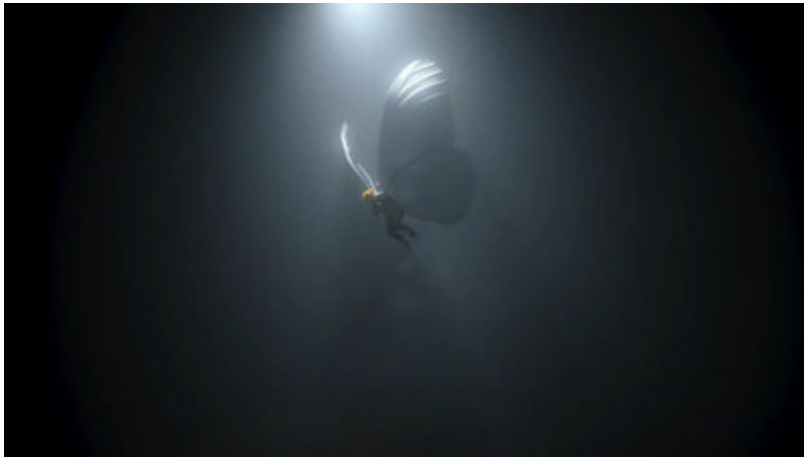
Um corpo feito em CGI, suspenso no ar em posição fetal, cria rachaduras brilhantes. O corpo digital fabulado de Jup, com um par de asas, voando, as rachaduras tornadas cicatrizes cintilantes. *Me deixa voar*, ela diz, com a expressão sofrida.

E voo, voo longe sem fazer parada
Faço de flores e amores minhas curtas moradas
Ter um corpo que transita e me faz enxergar
Eu vou, eu sigo
estou onde eu sempre quis estar
Se eu sinto cheiro no ar sempre vou me entregar
O verde vem na mente sempre só pra agregar

“*Lembro do medo da escuridão e inventei vida / Transgressão*”. Uma explosão de luz. A Jup de CGI abre suas asas enormes, voa contra a luz, e permanece em posição fetal. *Me deixa voar*: expressão triste. As asas, de vidro, se quebram. Ela despenca. A luz se apaga na matéria fluida. Ela fecha os olhos.









(Jup do Bairro – *Transgressão*)

Parte III: PELO AMOR DE DEIZE (feat. Deize Tigrona). Após a queda, deitada numa cama, num quarto circular, cercada por velas e por uma tela de 360°. Uma multidão de rostos e vozes, incluindo as artistas trans Urias, Mel Gonçalves e Liniker, além das próprias Deize Tigrona e Jup do Bairro, repete: *levanta dessa cama, pelo amor de Deize* ao som de uma melodia de metal.

Jup do Bairro:

Quantas vezes você chegou a desacreditar?
Por muito tempo te fizeram desacreditar
E quando você só pensou em aceitar
Pelo amor de Deize, pelo amor de Deize

A Jup que existe na cama chora.

Jup do Bairro:

Quantas vezes a solidão foi o seu lugar?
A inquietação parecia nunca acabar
A única preocupação era em se culpar
Pelo amor de Deize, pelo amor de Deize

Deize Tigrona:

Quantas vezes eu chorei sem saber o que fazer?
Me perguntava o que eu fiz pra merecer
Só gritava sem saber o que dizer
Pelo amor de Deize, pelo amor de Deize

Quantas vezes eu deitei e vi o dia amanhecer?
Senti todo meu pensamento me corroer
Eu vi meu corpo sem juízo adoecer
Pelo amor de Deize, [*gritando*] pelo amor

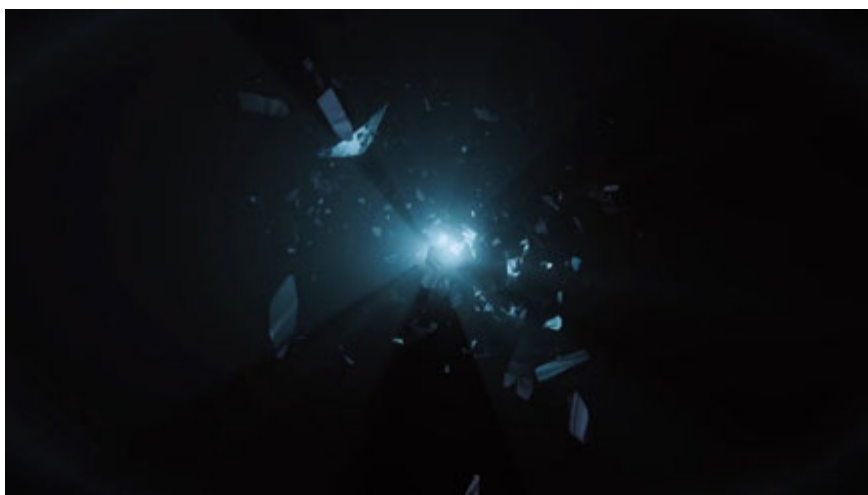
Jup, sem asas, flutua por uma floresta. O metal dá lugar à vocalização suave de um coro. Jup se depara com uma estátua de uma santa com o rosto de Deize Tigrona projetado sobre si: Deize¹⁵⁹. A estátua chora. Amanhece sobre a cidade enquanto ouvimos trechos de uma conversa entre Jup e Deize:

¹⁵⁹ Sobre Deize (ou Deise), ver constelação *Oração*.

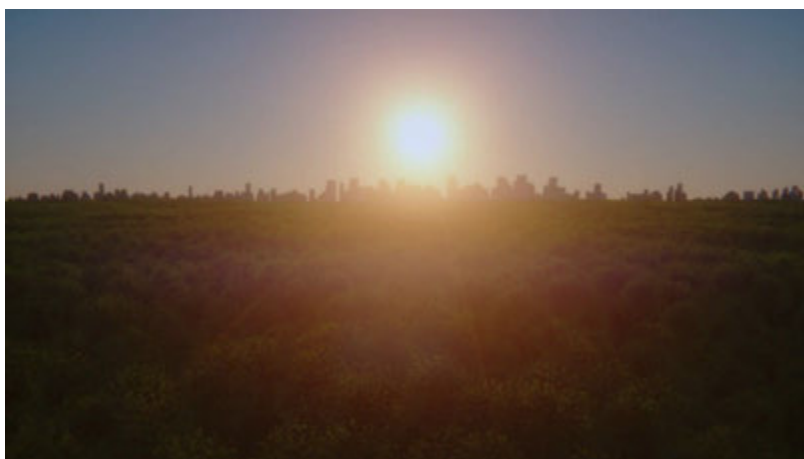
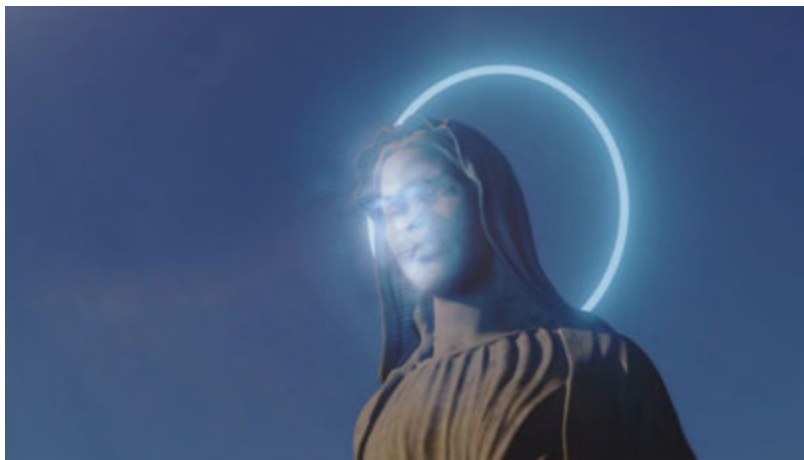
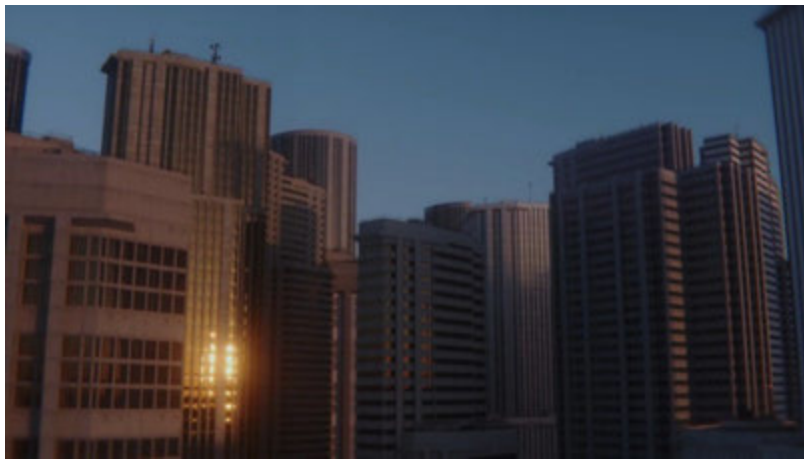
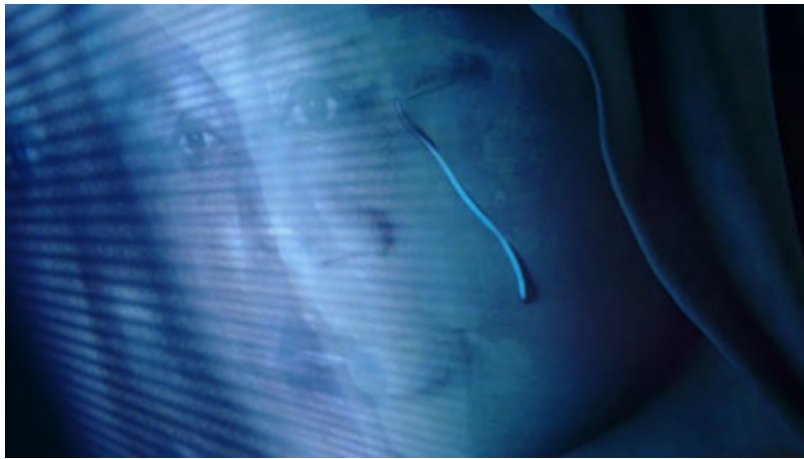
Jup: Mas, Deize, seguinte, ó, passando a visão real pra ti. Meu, quando precisar, qualquer coisa, qualquer coisa, me dá um toque, me avisa, entendeu? Não passa por esse veneno sozinha. Se eu não puder te ajudar, eu arrumo alguém que possa te ajudar, entendeu? Não tem terror, mas não fica passando por essa situação sozinha.

Deize: Jup, agora tá tudo bem. Tô em casa já. Fica tranquila que tá tudo bem. Vai ficar tudo bem. Quer dizer, já está tudo bem, tá? O veneno é assim mesmo, eu tô... acostumada já com isso. Mas tá tudo bem, fica tranquila.

A luz do amanhecer ilumina a santa e a floresta que rodeia os prédios.







(Jup do Bairro, Deize Tigrana – *Pelo Amor de Deize*)

Parte IV: LUTA POR MIM (feat. Mulambo). Dois minutos de vozes de mães cujos filhos foram assassinados pela polícia, enquanto a câmera passa por galhos secos de árvores mortas que vão formando uma densa rede:

Em cada lugar que eu for eu lembro do meu filho, não tem como esquecer meu filho. Eu sinto muito pânico. Eu não consigo ficar de noite no quarto sozinha, eu não consigo tomar banho sozinha.

E hoje a mesma dor que eu tô passando tem várias passando. E, assim, se você prestar atenção direitinho, os jovens tão indo tudo, eles tão tirando a vida de muitos e muitos jovens, não foi só o meu.

Policial assassino! Policial que já tá acostumado a matar. Quanto mais as informações chegam, como isso desse policial envolvido em outros homicídios, quanto mais eu vejo essa hipocrisia, mais eu me revolto, mais eu falo que eu não vou me calar, que eu não vou deixar que esqueçam o que fizeram com meu filho.

Eles só lamentam. É o que estamos falando. A polícia não está preparada, eles não estão preparados pra isso.

As mulheres que tão tendo seus filhos arrancados do seu convívio são as mulheres pretas, são as mulheres pobres.

O meu sobrinho era um menino negro. Não é porque ele é negro que ele é bandido. Meu sobrinho não vai passar por um bandido pra ninguém, pra corrigir erro de policial nenhum.

Talvez se fosse branco, né, não deveria ter acontecido, mas como é negro, pobre, favelado, então eles acham que têm esse direito de fazer isso.

Uma criança alegre, uma criança que eu sempre esperei, entendeu, e eles vim tirar meu filho assim dessa maneira... e a pior dor é você olhar assim pra tudo e esperar que ele veja, e ali você saber assim, pronto, meu filho morreu.

E quem quer ver? Quem quer saber dessas dores? Quem? A quem interessa essas vidas que foram tiradas?

Toda uma floresta morta. Mulambo declama:

Mulambo:

Coisas precisam morrer para que outras nasçam
Árvores podadas para poderem dar frutos
Placentas, corpo, organismos não-orgânicos
Sintomas de dor, da morte. Vida, sabe?
E se a força não mais estiver lá
Sei que não fraquejei e você há de lembrar

Uma cidade em *ruínas e escombros* ao anoitecer, como se *uma guerra tivesse acontecido* ali. Em uma televisão de tubo, a imagem de Jup, nua, canta, enquanto a câmera se aproxima lentamente da tela.

Jup do Bairro:

Um dia minhas pernas não vão mais me aguentar
E cada passo que eu der
Menos enxergar
Num momento minha voz rouca nada vai soar
Luta por mim

Vemos imagens de Sueli, a mãe de Jup, vestida de branco e sorrindo.

Jup do Bairro:

E quando minhas mãos não puderem mais segurar
Suas mãos nas minhas
Não é pra soltar
Sei que não estive só
Me resta confiar
Luta por mim

A imagem de Jup na televisão, olhando melancólica para nós, vai preenchendo a tela, e se intercala com as ruínas noturnas da cidade.

Jup do Bairro:

Quero que continue a sorrir
Mesmo com a ideia de me ver partir
Olha só o que eu construí
As palavras tortas
Eu não me arrependi
Se eu tivesse um pedido
(Seria)
Luta por mim

Múltiplas imagens sobrepostas de Mulambo são projetadas sobre os escombros dos prédios. Sua performance é de fúria e exaustão.

Mulambo:

Agora cês não vão me esquecer, né?
Fui imortalizado com um mural na Paulista
Cês nunca colaram no meu show
Mas agora usam meu nome pra pedir por justiça
Nunca nem me ouviram, mesmo que eu gritasse
Mas agora que eu virei estatística
Cês vão usar meu nome e minha imagem
Pra pedir pelo fim da polícia e
Se eu morresse hoje, amanhã era notícia
Mas quem eu era
Isso ia ser questionado
E que é que eu fiz pra tomar três tiro no peito?
Preto na rua de noite com certeza era algo errado
Virei postagem na sua rede social
Cê lamentou e escreveu sobre a repressão policial
Sua hashtag foi o ponto final
Dizia “Vidas negras importam”
pra você isso foi o diferencial
É que é toda vez a mesma merda
Cês matam um eu de carne pra fazer um de pedra
Movidos pelo tesão por tragédia
E agora morto, eu tenho mais voz do que vivo
parece comédia
Deixa minhas lembranças pros meus
Deixa a minha mãe chorar minha morte e vê se não interfere
Que cê não entende porque um de nós morreu
E o quanto dói ser invisível pela cor da sua pele
Não fui criado pra agradar sua raça
E mesmo assim cês lamentaram porque eu parti cedo
Mas eu já te trombei em vida

E mesmo sem ter feito nada
Cê mudou de calçada por medo
Não quero meu nome no seu protesto
Dentro da sua faculdade onde é raro ver preto
Nós não habitamos os mesmos lugares
Cê falar que sente o mesmo que os meus não é normal
E só lembrar que preto existe quando morre
É aceitar que eu preso ou morto já é algo cultural

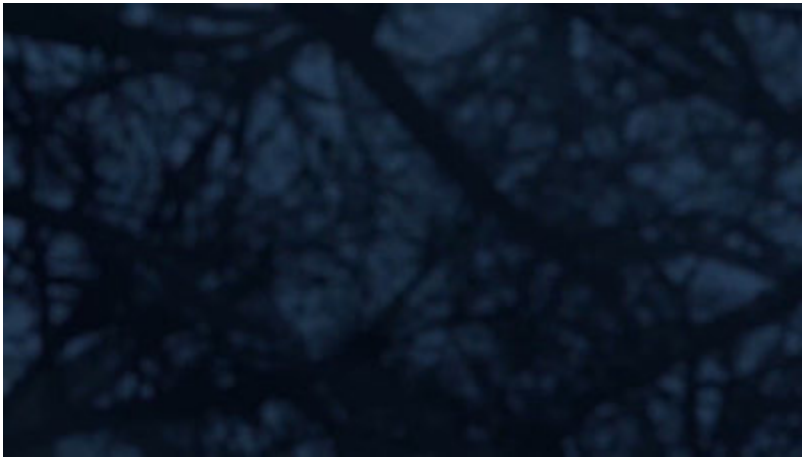
A frase “VIDAS NEGRAS IMPORTAM MESMO QUANDO SEU FEED VOLTA AO NORMAL” aparece em laranja num fundo preto. Em seguida, diversas explosões começam na cidade enquanto Mulambo continua, com mais raiva:

Mulambo:
Cês não vão mudar porra nenhuma
Mais um corpo preto no chão e não muda porra nenhuma
Descartável igual o cigarro que cê fuma
Pra você foi só mais um e não muda porra nenhuma

A imagem da televisão retorna. Agora, Jup está ao lado de sua mãe, também aparentemente nua. A imagem de Mulambo, antes nos prédios, também aparece na TV com a delas.

Jup:
Quero que continue a sorrir
(Mulambo:
Mais um corpo preto no chão e não muda porra nenhuma)
Jup:
Mesmo com a ideia
De me ver partir
(Mulambo:
Cês não vão mudar porra nenhuma)
Jup:
Olha só o que eu construí
(Mulambo:
Mais um corpo preto no chão e não muda porra nenhuma)
Jup:
As palavras tortas
Eu não me arrependi
(Mulambo:
Cês não vão mudar porra nenhuma)
Jup:
Se eu tivesse um pedido
(Seria)
Luta por mim

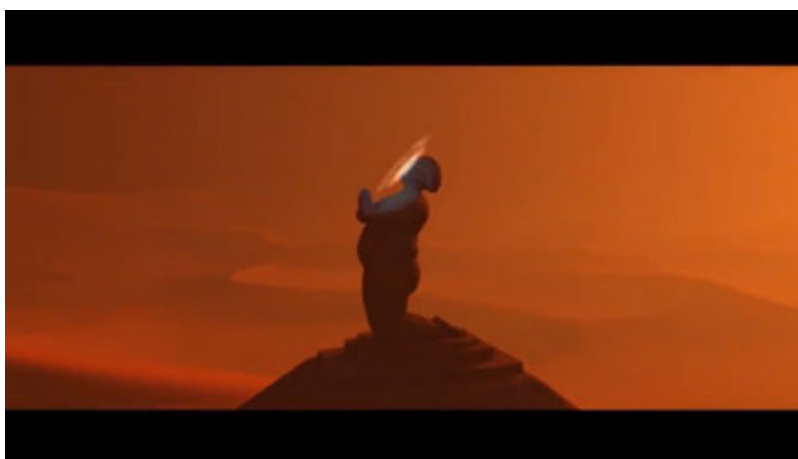
Jup e sua mãe entrelaçam suas mãos. A floresta de árvores mortas, antes azul da cor da noite, agora é laranja como o fogo das explosões. Aos poucos ela se torna o deserto e estamos de volta à imagem inicial do EP. O deserto. A estátua de Jup, ajoelhada em oração. *Eu não vou morrer*, ela repete até o fim, enquanto o vídeo termina com um lento *fade to black*. Nos créditos, a cartela de agradecimentos diz que “é imprescindível falar dessas vidas, esses corpos que me atravessaram e atravessam esse trabalho” – especialmente a sua mãe.





**VIDAS NEGRAS IMPORTAM
MESMO QUANDO SEU FEED
VOLTA AO NORMAL**





(Jup do Bairro, Mulambo – *Luta Por Mim*)

2021?. Enterro da minha avó. Como sempre, não quero ir pra não ver meu pai. Dessa vez, não sinto que tenho opção. Primeira vez que o vejo em quase dez anos. Ele não me reconhece. Aliviada, fujo. Passo o resto do tempo sozinha nos cantos.

2022. Meu padrasto me chama de bichona, diz que me encheria de murro, e me expulsa de casa no meio da noite. Minha mãe não me defende, mas diz que é minha culpa por desrespeitá-lo (o chamei de porco por ser fascista e por não limpar a bosta do próprio cachorro e deixar pros outros limparem).

Quando tô descendo a escada ela tenta me segurar e dizer que ele falou da boca pra fora. Passarinhos me contam a versão que ela espalha pro resto da família: briguei com meu padrasto, *decidi* sair de casa e agora não falo mais com ela por *orgulho*. Toda a família corta relações comigo, pois sou *um* grande ingrato.

2023. Às vezes eu sonho com minhas amigas da época da escola. Dessa vez, fico curiosa e vou stalkear. Todas ainda são amigas entre si. Várias e várias fotos juntas ao longo dos anos. 30 anos de D.M.: festa temática de 15x2. Todo mundo presente, como em 2007, até quem nem era muito próxima da gente na época. Menos eu – menos *ele*. Também, nem sei se eu iria: fujo de quem me conhecia de antes de ser wendi. Sempre é desconfortável. Eu nunca sei se a pessoa sabe que eu sou trans, que me chamo wendi: sensação implícita de que preciso me explicar antes que dê merda. E se alguém for transfóbica? E se ficarem me chamando de algo que não sou? E nem faria sentido eu estar ali, na real, né? A pessoa de quem elas eram amigas nem existe mais. *wendi* elas nem conhecem, nem puderam conhecer – *ela* conseguiu deixá-lo ir, em parte, porque *ele* fugiu do que dava pra fugir. Olhando as fotos, todo mundo parece tão... normal. Tão diferente disso que me tornei. Entendo a minha ausência. Não encaixa.

2015. No Cine Glauber Rocha com meus amigos. Sala lotada. Estreia de *Love*, do Gaspar Noé. E eu completamente sozinha. Achava que ia amar: um filme de putaria em 3d do diretor de *Enter the Void*. Um erro: o filme é uma punheta mal batida, mas não vem ao caso. Tem uma cena em que o casal cis+hétero tenta um ménage com uma travesti trabalhadora sexual – a velha piada do “melhor dos dois mundos” e tal. Só que o cara simplesmente surta de repulsa quando vê o corpo da trava. E todo mundo ao meu redor começa a gargalhar. Eu ainda nem sou trans – ou melhor, acho que não?, ou acho que já sou mas evito pensar nessas coisas, ao menos num nível totalmente consciente?, sei lá –, mas a cena me causa uma sensação esquisita de angústia e solidão. Ha ha ha ha ha e eu e ha ha ha ha ha. Fico sem ar. Finjo que vou ao banheiro pra escapar dali. Náusea.

2007, 2015, 2019, 2021, 2022, 2023. Após a queda, deitada numa cama, sem conseguir levantar. Pensando em morte inevitável, me preparo pra morrer na solidão. Quantas vezes a solidão foi o meu lugar, a inquietação parecia nunca acabar, a única preocupação era em me culpar? Quantas vezes eu chorei sem saber o que fazer, me perguntava o que eu fiz pra merecer, só gritava sem saber o que dizer? Quantas vezes eu deitei e vi o dia amanhecer, senti todo meu pensamento me corroer, vi meu corpo sem juízo adoecer? Pelo amor de Deize.

2023. Ontem, J.M. se matou. Acabo de saber, por uma mensagem no discord. Não somos próximas, mas poderíamos ser: aquelas pessoas que se orbitam, mas raramente se tocam. Da última vez

que nos vimos: passamos um bom tempo falando sobre solidão. Marcamos de jogar RPG quando eu tivesse com mais tempo. Um tempo depois, crio um servidor no discord pra manter contato com algumas pessoas trans nessa órbita, forjar uma rede de apoio, sei lá, mas ninguém engaja muito – nem eu: passo meses sem olhar o discord pra não ter que lidar com inúmeras mensagens não lidas. Então não vejo a última mensagem dela, duas semanas atrás: “mais alguma travesti se sentindo um brinquedinho usado e descartado pela milésima vez? eu sou so eu? acho que deve ser so eu”. Quando vejo, é tarde demais.

J.M. não se matou. Ela não teve a possibilidade de viver.

2023. Eu fiz G. chorar.

Falávamos da solidão debilitante que me desespera, da ausência de uma sensação de lar, de família, de comunidade. E o que, num mundo ideal, seria uma família pra você?, ela pergunta, já no fim da sessão. Não sei, acho que um conjunto de pessoas que você sabe que tão ali, que não vão querer cagar regra na sua vida, mas que, caso você precise, você sabe que pode contar com elas pra te acolher. Como quando sua geladeira quebrou? Sim, aquilo me botou numa pira enorme, porque um imprevisto cotidiano acontece – e a vida é cheia dessas – e eu já não tenho segurança alguma, eu não tenho nem grana pra consertar nem condições de ficar sem e se eu fico sem eu não tenho grana pra ficar pedindo comida nem energia pra cozinhar todo dia – na verdade eu já fico dias sem comer nada além de pão e miojo por causa disso de qualquer forma – e eu não tenho algum lugar pra onde ir pra, tipo, *almoçar*, sem sentir que tô incomodando, sabe? Não tenho uma família pra quem mandar mensagem pedindo comida, ou grana, como todo mundo que conheço tem – nem pra *realmente* mandar, mas só pra saber que *posso* quando a coisa aperta. Uma vez T. me mandou comida porque eu tava sem conseguir sair da cama e eu chorei. Mas não tem como ser uma coisa recorrente, e os meus problemas são. E, não sei, às vezes eu só não quero estar só, sabe? Só quero ter alguém por perto. Um abraço, sei lá. Algum sinal de vida dentro dessa casa. Tem uma questão de convívio, mas não por *obrigação*, como era com minha família, sabe, mas por afeto – não necessariamente um convívio diário nem nada, mas uma presença, uma partilha. Uma rede de apoio mútuo? Uhum, eu nunca tive isso, eu tenho pontos de apoio, mas nunca tive uma rede, e isso acaba colocando um peso maior nos pontos, sabe?, é uma lei da Física, quanto menor a área maior a pressão da massa distribuída sobre ela. Tem séculos que eu não vejo meus amigos, porque todo mundo tem seus corres, e tudo bem, mas é isso, acaba que eu passo a maior parte do tempo sozinha. E você acha que se você tivesse essa rede de apoio conseguiria lidar melhor com a solidão? Acho que sim, mas eu nem sei se isso existe, acho que pode ser só um ideal, uma ilusão. Eu olho pra família de meu pai, por exemplo, e, sei

lá, de fora eles parecem muito ter isso, e eu me sinto tão... melancólica de não conseguir fazer parte – mas, ao mesmo tempo, eu sei das histórias, das tretas, dos problemas, eu sei que não é bem assim. Então sei lá. Você acha que isso existe?

Ela pausa. Inspira. Calma, formule a pergunta e eu te respondo.

Isso que eu falei, essa rede de apoio mútuo, família, comunidade, sei lá, chame como quiser, você acha que algo assim, que seja capaz de aliviar essa solidão, existe de verdade?

Nova pausa. Sim. Teoricamente eu acredito que a gente é inerentemente social, a gente precisa dessas redes, a gente procura elas. E nesse momento ela começa a chorar. Eu sei que nessa cultura hiper-individualista, individualizante, liberal, ainda mais pra corpos como os nossos, corpos travestis, marginalizados, que muitas vezes passam por rejeição da família, que são excluídos do acesso a esses poucos espaços de sociabilidade, é uma questão muito mais difícil. Mas eu acho que aí a gente constrói de outras formas, cria outros modelos. Às vezes pode ser difícil acreditar. Mas, por exemplo, quando eu vejo você falando de fúria travesti, ou de Deise, isso me dá esperança.

JESÚS MARTÍN-BARBERO (2009, p. 15): creio que a minha incerteza é esperançosa, não otimista, mas esperançada. [...] Não temos todo o tempo, mas podemos viver tempos intensos. O que penso é: que não seja longo o tamanho da minha esperança, mas que seja intenso. E quanto mais desesperados, mais esperança, porque são pessoas que, à sua maneira, estão se rebelando, estão inventando. É essa a minha incerteza esperançada.

RAYMOND WILLIAMS (2015B, p. 305): é tomando prática a esperança, em vez de tornar o desespero convincente, que continuamos e mudamos e ampliamos nossas campanhas.

PAULO FREIRE (1997, p. 6): sem um mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate, mas, sem o embate, a esperança, como necessidade ontológica, se desarvora, se desendereça e se torna desesperança que, às vezes, se alonga em trágico desespero.

EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL (2015, s/p)¹⁶⁰: a esperança para os de cima é uma mercadoria, sim. Mas para os de baixo é uma luta por uma certeza: vamos conseguir o que merecemos e necessitamos porque estamos nos organizando e estamos lutando para isso.

PAUL B. PRECIADO (2020, p. 192): um ditado servo-croata: *Hope is the greatest whore*. A esperança é a maior das putas. Então quero que essa puta passe a noite comigo. Quero acariciá-la e dormir com ela. Quero ir para a cama com ela. Quero sentar-me junto dela e lavar seus pés. Porque essa puta, qualquer puta, é a melhor e a única coisa que nos resta.

Marquis Bey parte da ideia de *fugitividade*, elaborada por diversas autories negres a partir da experiência de pessoas escravizadas que elaborava estratégias de fuga do cativo, para dizer de uma *esperança fugitiva*. Fred Moten, por exemplo, aponta que, ao dizer que a ontologia “não nos permite

¹⁶⁰ Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/15/o-muro-e-a-fenda-primeiro-apontamento-sobre-o-metodo-zapatista-supgaleano/>>.

compreender o ser do negro”, Fanon deixa de levar em conta “uma falta de lar¹⁶¹ [*homelessness*] irremediável, comum ao colonizado, e escravizado e escravizados”^{cdii} (MOTEN, 2008, p. 187). A fugitividade que Moten localiza na pretitude [*blackness*] é o que faltaria no relato de Fanon sobre a zona do não-ser, sobre a inadequação da ontologia à existência do “homem negro” na colonização, já que

FRED MOTEN (2008, p. 187): o que é inadequado à pretitude são as ontologias já dadas. A experiência vivida de pretitude é, entre outras coisas, a constante demanda por uma ontologia da desordem, uma ontologia da deiscência, uma para-ontologia cujo comportamento terá sido (em direção a) o campo ôntico ou existencial das coisas ou acontecimentos.^{cdiii}

Desse modo, Moten entende a fugitividade enquanto:

FRED MOTEN

(2008, p. 187): aquele modo de ser para o qual o escape ou aposição e não o encontro objetificante com a alteridade é a modalidade principal.^{cdiv}

(2008, p. 179): um movimento de escape, a furtividade do roubado que pode se dizer, já que é inerente a todo círculo fechado, que rompe qualquer clausura. Esse movimento fugitivo é a vida roubada, e sua relação com a lei não é redutível à simples interdição nem à pura transgressão. Parte do que pode ser alcançado nessa zona de inatingibilidade, à qual es eminentemente atingíveis foram relegados, a qual elus ocupam mas não podem (e recusam) possuir, é um sentido da lei fugitiva de movimento que torna a vida social negra ingovernável, que exige uma ruptura para-ontológica da suposta conexão entre explicação e resistência.^{cdv}

(2018, p. 131): A fugitividade, então, é um espírito de e um desejo por escape e transgressão do que é próprio e proposto. É um desejo pelo fora, por um brincar ou estar do lado de fora, uma margem fora-da-lei própria à voz ou instrumento agora sempre já impróprios. Isso quer dizer que ela se move fora das intenções de quem fala ou escreve, se move fora de sua própria aderência à lei e à propriedade.^{cdvi}

Bey articula essa ideia de fugitividade a uma forma crítica de esperança, como nas citações mais acima, pra pensar a *esperança fugitiva* como chave fundamental para sua perspectiva de feminismo trans negro. É uma forma de esperança utópica, porque rejeita a morte, a opressão, as condições de marginalização de corpos femininos, negros e trans estruturantes desse Mundo, e o afronta ao pensar o impossível: que esse Mundo não é tudo, que dá pra acabar com ele e criar outra coisa.

MARQUIS BEY (2022, p. 203): A esperança fugitiva se afirma como a condição necessária para que futuros possíveis possam ter a chance de emergir. A esperança fugitiva aspira à vida na e através da pretitude; a esperança fugitiva é um escape do enraizamento fixo, sendo assim uma abertura radical à futuridade possível. Fundamentada em gramáticas feministas negras, ela diz respeito ao tempo da futuridade colorido pelo desvio, que *faz* um futuro que não aconteceu e que talvez se pense não poder acontecer, mas que insiste em que aconteça mesmo assim. É performar um futuro que *precisa* acontecer, não obstante. É o poder de imaginar para além dos fatos atuais, uma prefiguração de viver o futuro agora como imperativo e não como subjuntivo.^{cdvii}

Ou ainda: é afirmar: *eu não vou morrer* (Jup do Bairro, Mulambo – *Luta por mim*; Ventura Profana & Podenserdesligado – *Eu não vou morrer*); é rogar a praga: *que o macho caia e seu deus transicione*

¹⁶¹ Sobre uma ideia confluyente de falta de lar, “o sentimento de se estar ontologicamente à deriva, sem rumo, sem lar” (MALATINO, 2018, p. 4) como possibilidade de vida, ver a constelação *Evangelho do Fim*.

(Ventura Profana & Podenserdesligado – *Resplandescente*); é determinar *que termine aqui e agora* (Linn da Quebrada – *Oração*).

Essa esperança utópica se expressa enquanto *o próprio* fazer do que Bey entende enquanto feminismo trans negro: “*uma união [togetherness] radical por motivos que não obedecem a critérios categóricos ou taxonômicos*”. Ou seja, a prática da esperança utópica é a *coalizão*.

MARQUIS BEY (2022, P. 207) (FEAT. JUDITH BUTLER): Nos movemos em direção ao feminismo trans negro com esperança fugitiva, e esse movimento tem a textura sombria de uma coalizão compreendida enquanto “exig[indo] um repensar do sujeito como um conjunto dinâmico de relações sociais. Alianças mobilizadoras não necessariamente se formam entre sujeitos estabelecidos e reconhecíveis, nem dependem da intermediação de afirmações identitárias” (Butler, 2016, p. 162); esse tipo de união significa que “quando tais redes formam a base de coalizões políticas, elas se unem menos por questões de “identidade” ou termos de reconhecimento comumente aceitos do que por formas de oposição política a certas políticas estatais e outras políticas regulatórias que produzem exclusões, abjeções, cidadanias parcial ou totalmente suspensas, subordinação, degradação, e coisas do tipo. Nesse sentido, “coalizões” não são necessariamente baseadas em posições de sujeito ou em reconciliar diferenças entre posições de sujeito; na verdade, elas podem se basear em objetivos provisoriamente coincidentes e pode haver – talvez deva haver – antagonismos ativos sobre quais devam ser esses objetivos e qual a melhor forma de alcançá-los”^{cdviii} (ibid., p. 147).

A coalizão proposta por Bey não se limita à *solidariedade*, mas à própria negação das categorias identitárias ligadas às experiências de opressão. De modo semelhante – e num movimento complementar ao de Moten –, Jota Mombaça relaciona a fugitividade – a “resistência ao *cativeiro* imposto pelo ordenamento do mundo” (MOMBAÇA, 2017B, P. 229) – ao momento em que Fanon nega a humanidade do homem negro e se descobre enquanto um “objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, P. 103). Mombaça define o Mundo Ordenado criado pelos pilares ontoepistemológicos da modernidade e da colonialidade como *o cativeiro*, que tem “a violência como mecanismo ordenador do texto moderno sobre a realidade das coisas” (MOMBAÇA, 2017B, P. 229). Silenciado pelo *juízo judaico-cristão*, o corpo *grita pedindo ajuda*, mas esse grito apenas *ecoa* no *espaço vazio* do sujeito individual desconectado da relacionalidade da vida. O contrário da vida é a interrupção do seu fluxo, o isolamento, o desencanto, a captura, a colonização do seu território tornado zona do não-ser, a *solidão* num nível ontológico, o Mundo como *cárcere*. “O contrário da vida não é a morte, e sim *o cativeiro e a escravidão*” (GUEDES, 2021, P. 134). Desse modo, a fugitividade é um modo de quebrar a socialidade individualizante moderna a partir da dissolução da sua noção de sujeito, “no momento em que a morte do sujeito difere da morte da vida ela mesma”, abrindo assim o caminho “rumo à não separabilidade entre as entidades e o mundo” (MOMBAÇA, 2017B, P. 229). Nos termos de Marquis Bey,

MARQUIS BEY (2022, P. 208): O movimento em direção à liberdade, uma liberdade radical, significa colocar o “eu” [*oneself*] em perigo na medida em que a própria noção de “eu” se baseia no cativeiro.

Essa liberdade é uma abolição porque degenera [*ungenders*] o “eu”, desprende o “eu” das próprias coisas que constituem seu ser, degenerando-o em direção a algo regenerativo – um estado de ser em que o “eu” é negado, o estado de ser menos “eu”¹⁶². Se o “eu”, no mundo moderno, *precisa ser* um “eu” racializado e generificado, e se essas características constitutivas são atribuições coercitivas, não-consensuais, então a abolição e a radicalidade de gênero requerem esse estado de negação do “eu”. E nessa negação há uma regeneração, uma na qual temos esperança por ser impossível de ser prevista.^{cdix}

O que me traz de volta ao Budismo:

VENERÁVEL MESTRE HSING YUN

(2012, p. 53): Estamos sempre mudando, assim como tudo está sempre mudando. Não só as coisas não tem um eu, mas nós também não temos. [...] Assim como uma casa é feita de muitas partes, um corpo também é feito de muitos componentes que criam uma existência substancial. Quando essas partes são separadas, não se encontra um verdadeiro eu em lugar algum.^{cdx}

(2012, p. 59): Saber que todos os fenômenos são desprovidos de um eu independente nos ensina a conviver com os outros porque mostra nitidamente que somos sustentados por várias condições, e os outros também o são. Do mesmo jeito que precisamos de outros, eles precisam de nós também.^{cdxi}

O que, por sua vez, me leva de volta a Escobar,

ARTURO ESCOBAR (2020, p. xxxi): todos nós temos que ativamente desaprender as ontologias de separação e de um único real que moldam nossos corpos e mundos; por exemplo, podemos desaprender o indivíduo liberal – esse cavalo de Tróia anti-relacional que habita cada um de nós nos mundos modernos – de modo similar a como tentamos desaprender o patriarcado, o racismo e o heterossexismo?^{cdxii}

Acho que esse é um movimento parecido com o que Jup do Bairro expressa no(s) fluxo(s) de *Corpo sem Juízo* ao articular uma (des+re)construção do corpo, uma destruição das categorias fixas de sujeito e uma rejeição da morte. Ela se refere ao EP homônimo como “um corpo coletivo” (BAIRRO, 2020A): “é biográfico porque parte das minhas histórias, das dores e delícias que atravessaram a minha trajetória, mas ele não é só isso porque não termina em mim” (BAIRRO, 2020D), porque foi construído na coletividade, como “uma criação imagética coletiva, criação de imaginário” que diz “sobre soma, sobre mim, mas também sobre nós. Ao mexer em minhas feridas ainda frescas gero um desconforto necessário para cura, mas devolvo esse desconforto pra quem ouve na tentativa de curá-lo também” (BAIRRO, 2020E)¹⁶³ – nos termos de Bey, uma *negação* que traz consigo uma *regeneração*. Esse processo de construção, desconstrução, reconstrução de si a partir do corpo, norteado por uma busca de possibilidades coletivas é nítido no trabalho de Jup – e é o que inicialmente me leva a mobilizar as ideias que tento articular aqui. A criação de múltiplos corpos digitais, compostos de materiais diversos e fluidos, que se fazem e desfazem ao longo do caminho, por exemplo, articulada com a proposta do EP visual

¹⁶² Bey faz um jogo de palavras com *selflessness*, termo que também significa altruísmo em inglês, a partir da palavra *self* (eu) e os sufixos *-less* (de negação) e *-ness* (indicando um estado de ser).

¹⁶³ Sobre as ideias de reparação e cura, ver a constelação *Oração*.

enquanto uma jornada de vida e morte, expressa justamente esse processo. O uso da projeção de imagens sobrepostas dos corpos que performam, por sua vez, enfatiza suas multiplicidades, as coletividades que os atravessam. Em *All You Need is Love* há uma tentativa de reinvenção do amor e do desejo como

um lugar enquanto vida, que representa as nossas relações e afetos. Mas eu tento trazer uma criação de um novo amor, é a destruição do amor antigo e a construção de um novo amor para contemplar outros corpos. [...] Um corpo preto, gordo, trans criando uma narrativa de tomar posse para construir uma nova possibilidade de amor. A partir do momento que a gente reconhece que o desejo é construído, eu acredito que o desejo possa ser reconstruído. Eu acredito que um outro avanço que precisamos ter é que já falamos tanto da desconstrução, desconstrução da masculinidade, desconstrução de feminilidade, mas acaba que ficamos refém dessa fala. Mas o que vem depois da desconstrução? É como reconstruir. (Bairro, 2020a)

Mas ainda assim não basta. Desejos desconstruídos e reconstruídos, esses corpos permanecem no deserto – a existência preta e trava, como diz Ventura Profana, é “uma existência de quem caminha no deserto” (PROFANA, 2020c). E o fogo arde em corpos que permanecem com suas multiplicidades projetadas sobre a rigidez de pedra de *estátuas* fixas em poses clássicas. A tentativa de reconstrução, com esses corpos unidos em um só, acaba se explodindo em *Transgressão* e aquele corpo se vê novamente sozinho – mas em fluxo. Faz-se matéria fluida que se torna luz que se torna casulo que se destrói e reconstrói para tentar voar. Um corpo refeito de modo a não esconder as rachaduras, mas transformá-las em traços luminosos: a *mostrar as cicatrizes que nem sabia que tinha*, não *as fazer sumir*, mas *apreciar as marcas que ficam*. Mas suas asas, de vidro, quebram, e ela se desfaz novamente e cai – na cama, em depressão, sem conseguir levantar, em *Pelo Amor de Deize*. E mais uma vez se refaz, agora flutuando sem asas, por causa de Deize, por causa desse corpo coletivo¹⁶⁴: “uma das minhas preocupações é que não fosse só alertar sobre saúde mental, mas que eu conseguisse provocar um lugar de solução [...], principalmente quando chega no áudio final da faixa, representa muito essa *rede de suporte*” (BAIRRO, 2020A).

E então chegamos em *Luta por Mim* – “um epitáfio” que, ao mesmo tempo, contém “a profetização, no final, da vida. Para mim e para as minhas, de que eu não vou morrer” (BAIRRO, 2020A) – com a questão das vidas que não importam. Ou que (não) importam para quem, sob que condições? Como fazer essas vidas negras importarem para além de uma hashtag, importarem de verdade? Como Jup pode ser mais do que uma imagem numa tela, em meio às ruínas? *Luta por mim*, ela clama, mas luta de verdade. E aí, para pensar essa luta, para além da destruição desse Mundo¹⁶⁵, há a rede que vemos no início: todas aquelas vidas roubadas – mais um corpo preto no chão e não muda porra nenhuma – como parte de uma rede, árvores numa floresta, coletividade. A luta precisa necessariamente ser coletiva:

¹⁶⁴ Sobre Deize enquanto corpo fabulado coletivamente, ver a constelação *Oração*.

¹⁶⁵ Sobre a questão do fim do Mundo em *Luta por Mim*, ver a constelação *Evangelho do Fim*.

JUP DO BAIRRO

(2022c): colaborar para que uma luta não seja de uma só pessoa. Muitas vezes, vejo que as pessoas falam só a partir de interesses pessoais, que podem ser econômicos, políticos, sexuais, raciais... Tudo parece uma briga para justificar a nossa existência. Mas eu acredito que precisamos de pensar em luta. Quando pensamos em luta, acaba por ser algo coletivo. [...] Esta luta precisa ser coletiva. E por isso é preciso que haja esse entendimento de que eu preciso de ti na minha luta, e tu precisas de mim para a tua luta. É como um voar de andorinhas que está sempre num coletivo... Para ir buscar comida, para ir buscar sobrevivência ou abrigo.

(2020d): O racismo é um problema de todo mundo, principalmente do branco. A transfobia é um problema de todo mundo, principalmente da pessoa cisgênera. Todas essas dilatações, exercícios e manutenções do sistema opressor se renovam se compactuamos com elas. Da mesma forma que podem ir se dissolvendo se trabalharmos para extingui-las. Precisamos usar nossas vozes, nos colocarmos no front.

(2022d): Nós precisamos entender o quanto esses corpos [trans e negros] estão cansados de reduzir a existência a isso. O papel é extremamente plural e de responsabilidade de todos e todas nós. Um exercício que tenho feito com meu público é trazer a importância da construção de pensamento conjunto. Apesar de trazer muitas exclamações e pedidos com a arte, não quero só isso. Não trago verdades absolutas, mas pensamentos que precisam ser construídos de forma conjunta.

(2021b): Tudo virou ‘não é meu local de fala’, mas a gente pode falar, porque o que acontece fora do nosso corpo, da nossa casa, dos nossos templos, é problema nosso sim! As pessoas em situação de rua são um problema nosso, viver em um país que mais mata pessoas trans e travestis é problema nosso, sim. Precisamos saber sobre tudo isso para saber como nos aliarmos, para saber como a gente pode evitar esses danos que é a maior doença social, essas mortes e esses planos genocidas.

(2021c): É sempre muito importante ressaltar que o meu local de fala não significa o seu local de silêncio. Para burlarmos de fato o sistema que oprime os corpos abjetos e marginalizados, precisamos de corpos aliados em nossas lutas.

Para Jup do Bairro, fazer essas vidas importarem “para além de hashtags” passa por formar as tais redes de apoio de que G. falava, as redes de suporte que a própria Jup cita ao falar de *Pelo Amor de Deize*: “redes afetivas, mas também efetivas” (BAIRRO, 2020D), que impliquem “suporte físico, financeiro, psicológico” (BAIRRO, 2020G). Mas, como enfatizado por Marquis Bey, não se trata apenas de criar redes de auxílio e solidariedade a certas pessoas e grupos. A própria *necessidade* da existência de tais redes coloca como questão o fato da sua ausência em primeiro lugar: vidas são necessariamente relacionais, e a inexistência dessas relações aponta para os processos de ocupação ontológica de certos corpos-territórios, que impedem que tais vidas possam de fato *ser* vidas, que fazem com que elas não existam, que *não importem enquanto* vidas. Denise Ferreira da Silva (2017) aponta que a tarefa de fazer com que *vidas negras importem* passa pela dissolução da ideia de negridade (ou pretitude) [*blackness*] enquanto *categoria* identitária e ontológica, a qual “não tem poder emancipatório porque funciona como um significante de violência que, quando usado com sucesso, justifica o que de outro modo seria inaceitável, como as mortes de pessoas negras devido à violência do Estado e à expropriação capitalista”^{cdxiii} (SILVA, 2017, p. 1). Como categoria, ela acaba, no fim das contas, por reiterar o próprio modelo de pensamento (as ideias de *separabilidade, determinabilidade e causalidade*, pilares ontoepistemológicos do mundo euromoderno)

que legitima a violência racial. Em contraponto, a autora sugere refigurar a ideia de negridade enquanto *matéria* (um jogo com os sentidos da palavra *matter*, tanto *matéria* quanto *importar* no inglês), enquanto “substância sem forma”, enquanto “referente de outro modo de existir no mundo”^{cdxiv} (IBID., P. 2), de modo a expor sua força criativa e disruptiva. De forma semelhante, Aizura (2017) e Bey (2022), argumentam contra a estabilização de “trans” e “mulher” enquanto categorias, visto que isso acaba, em última instância, por reificar a própria ontologia de gênero que o feminismo trans busca abolir: me afirmar travesti, por exemplo, é posicional e tático, mas também conjuntural, só faz sentido num mundo em que há gênero, e meu objetivo é um mundo em que *não* haja gênero – não há gênero inerente, não há travesti, ou mulher, ou homem fora de um sistema de gênero que existe já *enquanto* opressão. Judith Butler, por sua vez, insiste que é importante lembrar que “o termo transviade [*queer*] não nomeia uma identidade, mas uma aliança” (BUTLER, 2015B, P. 70) – ou seja,

JUDITH BUTLER (2015B, P. 66): para a luta pelos direitos das minorias de gênero e sexualidade ser uma luta por justiça social, ou seja, para ser caracterizada como um projeto radicalmente democrático, é necessário perceber que nós somos apenas uma das populações que foram e podem ser expostas a condições de precariedade e exclusão. Além disso, os direitos pelos quais lutamos são direitos plurais, e essa pluralidade não é circunscrita previamente pela identidade, ou seja, não é uma luta à qual apenas algumas identidades podem pertencer, e certamente é uma luta que busca expandir o que queremos dizer quando dizemos “nós”.^{cdxv}

Ou ainda, nas palavras de Paul B. Preciado,

PAUL B. PRECIADO

(2019, P. 20): Vocês realmente acreditam que são homossexuais ou heterossexuais, intersexuais ou transexuais? Essas distinções são preocupantes? Confiam nelas? Baseia-se nelas o sentido mesmo de sua identidade humana? [...] Permitam-me dizer que a homossexualidade e a heterossexualidade não existem fora de uma taxonomia binária e hierárquica que busca preservar a dominação do páter-famílias sobre a reprodução da vida. A homossexualidade e a heterossexualidade, a intersexualidade e a transexualidade não existem fora de uma epistemologia colonial e capitalista, que privilegia as práticas sexuais reprodutivas como uma estratégia de gestão da população, da reprodução da força de trabalho, mas também da reprodução da população consumidora. É o capital e não a vida que se reproduz. *Estas categorias são o mapa imposto pelo poder, não o território da vida.* Mas se homossexualidade e heterossexualidade, intersexualidade e transexualidade não existem, então quem somos nós? Como amamos? *Vamos imaginá-lo.*

(2019, P. 114): A identidade nacional e a identidade de gênero não podem ser origem ou fim de um processo político.

(2019, P. 95): Precisamos libertar o feminismo da tirania da política de identidade e abri-lo para alianças com novos sujeitos que resistem à normalização e à exclusão, com os afeminados da história; cidadãos de segunda classe, corpos soropositivos, corpos com diversidade funcional e cognitiva, migrantes, refugiados que fogem das guerras, apátridas e saltadores ensanguentados das fronteiras farpadas de Calais e de Melilla.

(2019, P. 145): uma rede de alianças de dissidência somatopolítica transversal, que já não funciona de acordo com a lógica da identidade, mas com o que poderíamos chamar, com Deleuze e Guattari, de lógica da *assemblage*, da montagem ou da conexão de singularidades. Uma aliança de corpos vivos e rebeldes contra a norma.

Acredito que a transfonia de corpos que tento mapear indica a possibilidade e necessidade dessas alianças “afetivas e efetivas”, a partir de engajamentos afetivos entre corpos+vidas em ressonância, movimentos de resistência à ocupação ontológica dos corpos-territórios que cerceiam as relações que os fazem ser vidas, baseados numa esperança fugitiva de “imaginar o inimaginável” (BAIRRO, 2022F).

CENA 3 :

Lá atrás eu te pedi pra guardar uma questão. Em *Sinfonia do Corpo*, Jup do Bairro ecoa Deleuze + Guattari (2012D, P. 44), que perguntam, a partir de Espinosa, “o que pode um corpo?” – e entendem que a resposta é sua potência de ser atravessado por afetos, sua capacidade de afetar e ser afetado. Judith Butler considera que, devido à relacionalidade do pensamento de Espinosa, uma pergunta mais importante a ser feita é: “quais as condições em que um corpo *sequer pode* algo?”^{cdxvi} (BUTLER, 2015B, P. 224). Mas aí Jup do Bairro propõe uma transa ainda mais interessante: “o que pode um *corpo sem juízo*?”.

A ideia de *corpo sem juízo* é fundamental na obra de Jup do Bairro, e na constituição da paisagem transfonia de corpos que tento fabular aqui. Ela *encarna* e performa essa transfonia.

JUP DO BAIRRO

(2020E): Um “corpo sem juízo” é um corpo que rompe o juízo judaico cristão que nos auxiliou na organização [do que] seria a realidade. Realidade que julga quais são os corpos que merecem ou não viver, ter dignidade. Um corpo que transgride, se transforma e toma voo. Um corpo impassível, que explora, olha atravessa e se deixa atravessar. Chora, ajuda, pede ajuda, reinventa deuses e deusas. Ama, destrói o amor, inventa um novo amor e procura saber o que é amar. Um corpo que faz um corre danado pra se sentir pertencente, pelo menos a si. É tudo isso, e é a discordância de tudo isso com a mesma frequência.

(2020D): Um corpo que cria o seu espaço, suas oportunidades, sua forma de pertencer a algum lugar que ainda não existe. [...] Acho que o que pode meu corpo sem juízo hoje é entender que não posso fazer tudo sozinha.

(2022F): Um corpo que busca tirar as amarras do juízo judaico-cristão para coexistir sobre sua própria criação. Um corpo coletivo, um corpo que se movimenta, um corpo que não está finalizado, e talvez nunca esteja. É um corpo que *projeta futuro como uma extensão do presente e reverencia o passado*.

Um corpo *sem juízo*, então, transborda tanto as categorias do juízo (enquanto razão) euromoderno quanto as normas advindas dos juízos (enquanto julgamentos) hegemônicos sobre si. É um corpo desajuizado, transloucado, “que não quer saber do paraíso, mas sabe que mudar o destino é o seu compromisso” (Jup do Bairro – *Corpo sem Juízo*). É um corpo que sai das ruínas de *Sinfonia do Corpo* para construir seu próprio território, como em *Sou eu*, mostrando suas cicatrizes e apreciando as marcas que ficam. O que ele *pode*, portanto, está sempre em aberto, em construção, indeterminado previamente. Mas, e sobretudo, o que ele pode é justamente *poder, sem juízos* que limitem essa capacidade – as

condições questionadas por Butler. Sem essas amarras, o corpo pode o impossível e o impensável, pode “imaginar o inimaginável” (BAIRRO, 2022F). Pode se abrir por completo ao devir, se deixar transpassar por todos os fluxos que o fazem ser *vida*, se tornar sinfonia, *transfonia*, um “grande megazord de imaginários e grandes potências” (BAIRRO, 2020A), um corpo coletivo formado por alianças afetivas entre multiplicidades e singularidades, articuladas não em torno da inteireza ontológica do sujeito e da identidade, mas da “sua incontornável quebra” (MOMBAÇA, 2021, P. 22).

O corpo sem juízo encarna e performa uma transição no sentido apontado por Mombaça (2021, P. 60), como semelhante a uma descolonização, como processo que demanda um *fim de Mundo*¹⁶⁶: a destruição completa das *ruínas e escombros* do Mundo colonial, supremacista cis + branco + hétero + patriarcal que ocupam ontologicamente esse corpo e o transformam em território de não-ser, ceifam sua possibilidade de se relacionar – sua própria capacidade de *poder* algo enquanto corpo – e, com isso, ser uma *vida* de fato, uma vida *que importa*: as bombas que explodem a cidade arruinada após a afirmação de que VIDAS NEGRAS IMPORTAM MESMO QUANDO SEU FEED VOLTA AO NORMAL, em *Luta por Mim*. Nesse sentido, um corpo sem juízo trava uma guerra¹⁶⁷ descolonial de libertação do território ocupado de seu próprio corpo, tendo a coalizão como uma de suas armas principais nessa luta.

A solidão da *bixa só* (Linn da Quebrada – Bixa Travesty) se faz num nível *ontológico*, é a solidão de não poder *ser*, ou de *ter* que ser algo específico que interdita sua vida enquanto *fluxo* e a vulnerabiliza para todo tipo de violência. Pensar na chave do corpo sem juízo é pensar em fugitividade, em modos de desfazer essa inviabilidade ontológica e se reinserir na interrelacionalidade que nos transmuta em transfonias de corpos. Acho que isso me permite, enfim, ter um pouco de esperança fugitiva, pra usar as palavras de Marquis Bey.

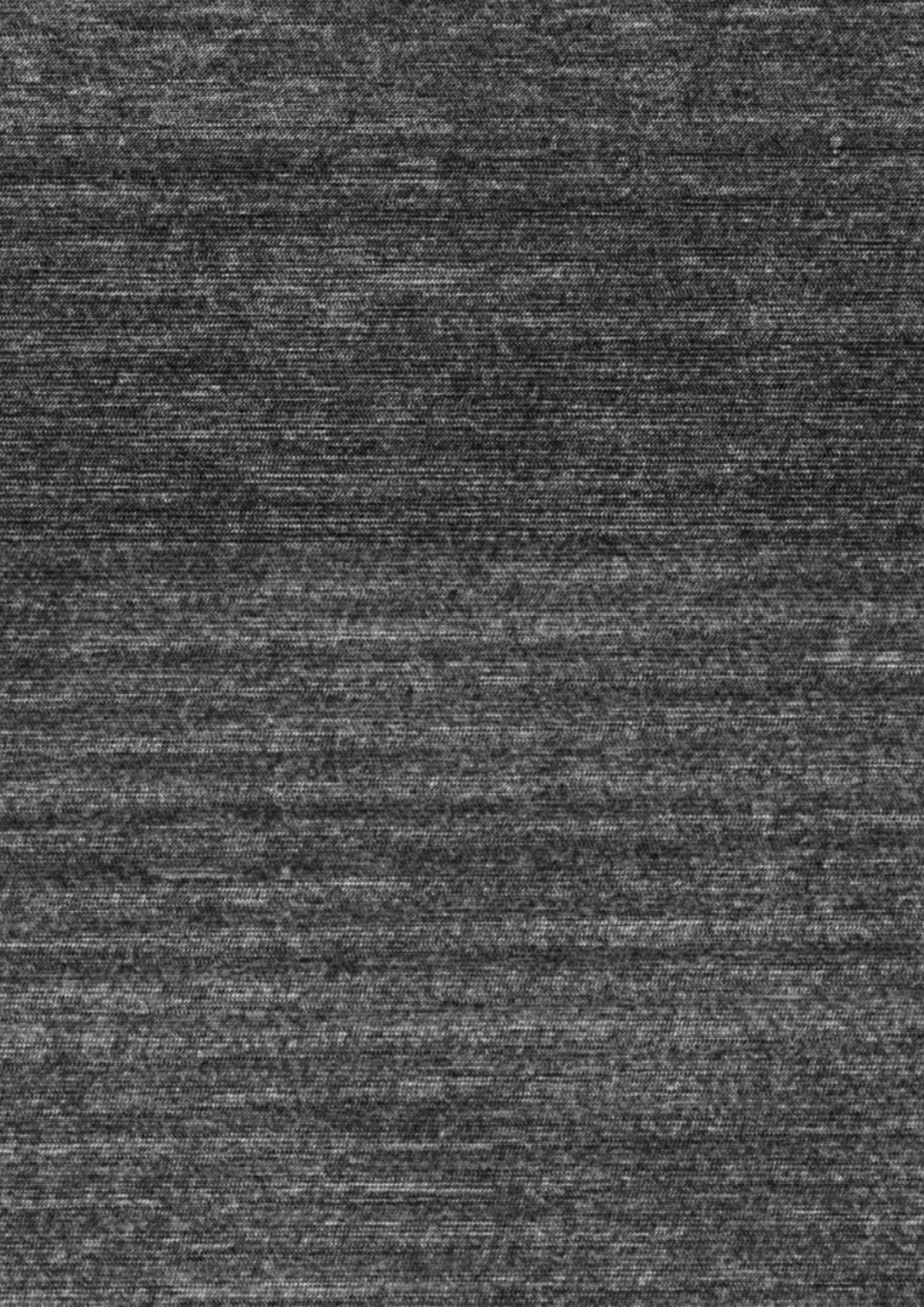
Afinal, você está aqui, lendo isso. Transmutando-se comigo.

Não estamos sós.

Eu não vou morrer.

¹⁶⁶ Ver constelação *Evangelho do Fim*.

¹⁶⁷ Também ver constelação *Evangelho do Fim*.



INT. ??? - ???

Um cômodo mal iluminado. WENDI YU jogada no chão: machucada, ensanguentada. Uma luminária aponta diretamente para seu rosto. FORA DE QUADRO um HOMEM a interroga.

HOMEM

Eu não acredito que você confessou tudo fácil assim. Você me deu nomes. Você sabe o que vai acontecer com você? E com todo mundo que te ajudou?

wendi começa a rir.

HOMEM

O que foi agora?

WENDI

nada. tô lembrando de *Watchmen*. me sentindo uma super-vilã, sei lá.

Pausa.

HOMEM

Como assim...?

WENDI

não faz diferença. [pausa] é que você entendeu tudo errado. eu não *planejava* mandar bomba nenhuma.

Ela levanta com dificuldade.

HOMEM

EI EI SENTA AÍ

[SFX: Barulho de uma arma engatilhando]

wendi levanta os braços.

WENDI

eu só precisava contar essa história. contar melhores histórias, como diria Grossberg e o povo do TRACC. pra lançar o feitiço.

[Música: Linn da Quebrada feat. Alice Guél & Pov3da - *Bomba pra Caralho (Remix)*]

[SFX: Barulho de explosões]

HOMEM

O QUE FOI ISSO

wendi leva as mãos ao peito, abaixa a gola da camiseta, e começa a rasgar a pele com as próprias mãos. Ela abre o próprio tórax, expondo os ossos e vísceras. Ela quebra a caixa torácica. De dentro, começam a sair tentáculos, e esporos são liberados.

WENDI

eu não fiz uma bomba. eu sou a bomba. e elas também.

De repente, a parede explode e um grupo de travekas terroristas entra na sala: 180 travestis de 2m de altura¹⁶⁸. A câmera cai no chão. wendi pega o interrogador com seus tentáculos e ele começa a queimar com o fogo do seu toque. Ela pega a câmera.

A tela é preenchida por estática.

CORTA PARA

MONTAGEM:

Um grupo de bixas anda pela rua, filmando. De peito aberto, elas soltam esporos por onde passam.

Por toda a parte, um caos maravilhoso. Carnaval. Bancos pegam fogo, com suas vidraças quebradas. As pessoas, inevitavelmente retumbantes, vividamente abundantes, gordas de poder, nanotecnologicamente vitoriosas¹⁶⁹, suadas e brilhantes, dançam e giram nas ruas.

wendi joga um molotov num banco. Fogo no Borba Gato, fogo em todos os bandeirantes. Purpurina. Cortes rápidos, imagens remixadas. Um velho careca é esmagado por uma Estátua da Liberdade. No Planalto, Jup do Bairro nua, toma a faixa presidencial e a usa para acender uma bomba. Por toda parte, corpos sem juízo se beijam, se abraçam, se amam. Uma flor nasce do asfalto. Etc. etc. etc..

As ruínas do Mundo pegam fogo.

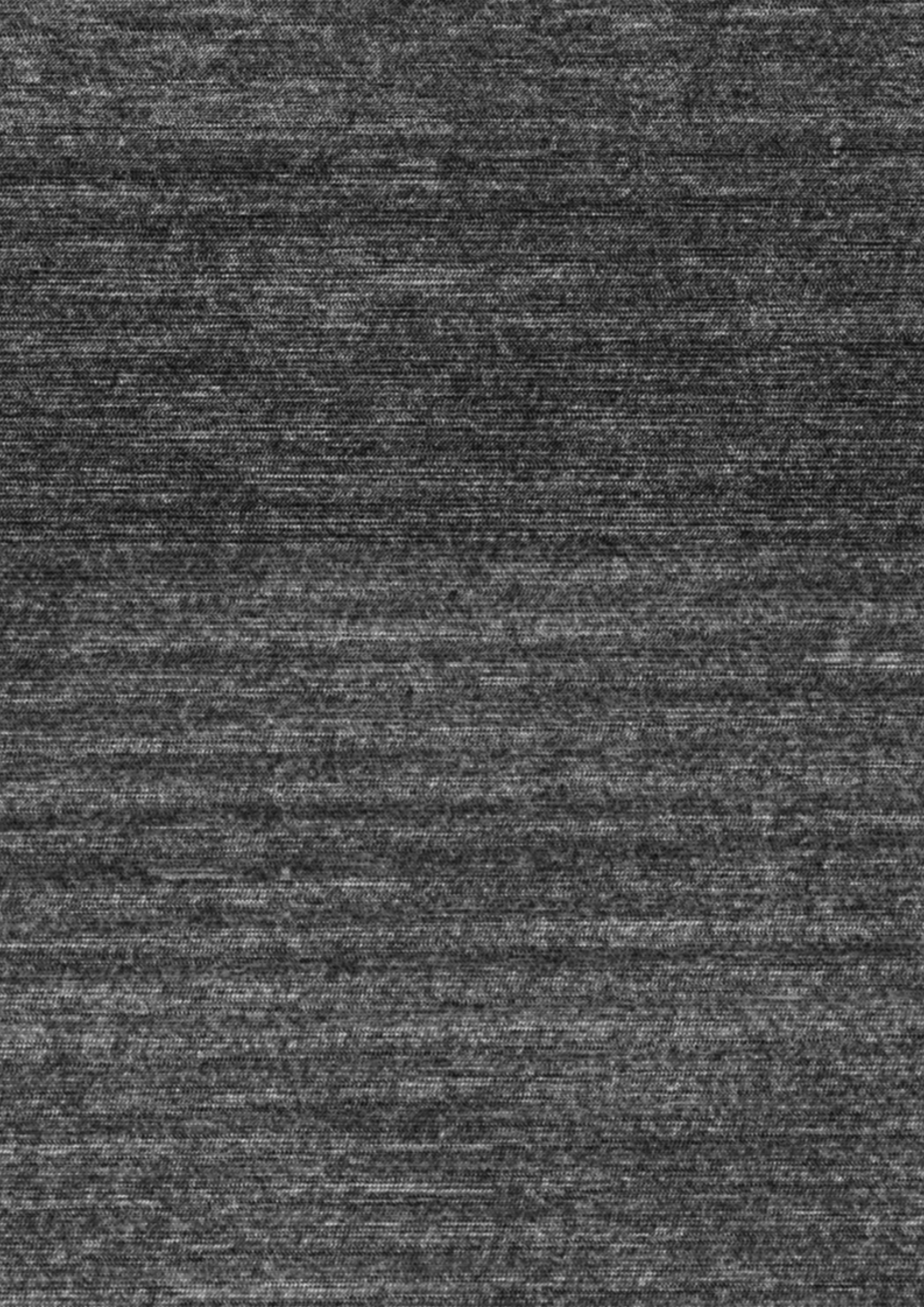
Algum tempo depois. wendi em frente às ruínas, expressão cansada, as feridas começando a sarar. Ela faz, então, a "citação dos nomes na ordem do dia" (Benjamin, apud Löwy, 2007). Todas as transestrais são lembradas: seu sofrimento enfim reparado, seus objetivos enfim realizados, suas mortes enfim redimidas. Revolução. Restituição.

Atrás dela, o sol escurece.

É dia de trevas. É o dia da trava.

¹⁶⁸ Ver: <<https://www.instagram.com/p/CG51x-SlkL9/?igshid=ZWI2YzEzYmMxYg==>>

¹⁶⁹ Linn da Quebrada feat. Ventura Profana & Podenserdesligado – *Bixa Travesty Remix: Poder & Glória*



UM BEIJO

UM BEIJO pra quem é de longe, um beijo pra quem é daqui. um beijão para o meu bonde, um beijo pras travesti (MC Xuxú).

A gente acabou de lançar um feitiço. Vários. De invocação e exorcismo. De criação e destruição.

Essa é a última coisa que escrevo antes de enviar esse trabalho. Então pra mim serve como uma conclusão do processo. Não pra você. Pra você, espero que sirva de prefácio. Ou melhor, de *transfácio* – por mais difícil que possa parecer –, já que espero que nosso feitiço tenha dado certo e o Mundo euromoderno, com seu tempo linear, tenha começado a ruir em nós. Que sirva de atravessamento e diálogo com as travas✕transas em que já estamos, e ponto de partida para construir outras coisas.

Queria ter feito mais, queria ter conseguido mais. Queria ter falado, por exemplo, de amor e de sexo, ou de como as palavras se fazem corpo nas obras dessas artistas, ou da relação destas com o mercado e com a ideia de representatividade, ou ter focado mais na necessidade de ruptura das ideias de identidade como categoria ou da própria noção de “eu” ou de “humanidade”. Queria ter falado de mais performances audiovisuais e de mais artistas (Majur, Liniker, Isis Broken, a Travestis, Danna Lisboa, MC Trans e As Baías são algumas ausências que me incomodam). Mas fiz o que pude. A sensação que fica pra mim é que eu fiz o melhor que podia, mas menos do que queria. E isso é foda. Porque não tem a ver com o trabalho em si, mas com a urgência da demanda que coloco sobre ele. Isso aqui é meu campo de batalha. Se Ventura Profana se arma com poderes espirituais, eu tento me armar com poderes intelectuais. E contra os fuzis dos policiais aqui na rua, nenhuma dessas armas ainda parece o bastante. É foda. A gente na merda e eu escrevendo. Gente morrendo e eu escrevendo. É difícil sentir que tem alguma importância. Acho que é assim que Hall deve ter se sentido enquanto escrevia em meio ao genocídio da aids: “diante da urgência das pessoas que estão morrendo, qual, em nome de Deus, é o propósito dos estudos culturais?” (HALL, 2003, p. 235).

Mas minha esperança – e acredito ter, nessas páginas, construído uma base suficiente para poder nutri-la fugitivamente – é que esse trabalho funcione como “capim que se espalha, um pensamento cupim, ou um vírus que contamina suas ideias” (Linn da Quebrada – *quem soul eu*), como esporos que se espalham para formar redes de micorrizas. Que nossos pensamentos, o meu e o seu, tenham se atrevido em travas✕transas que transformem nossas práticas e afetos, que adiantem o apocalipse de algum modo. Esse é o feitiço que performo aqui. Essa é a esperança. Faço meu corpo palavra para que a palavra te

contamine e se faça carne em você e te transforme, e me transforme, e nos transforme, e transforme, enfim, o horizonte do real, do possível, do imaginável. Que, juntas, façamos mundos.

Ao longo dessas constelações, procurei – desesperada, mas não sem esperança, como diz, num tom Paulo Freire, a música do Green Day – possibilidades de vida travesti a partir de certas paisagens afetivas, articulando e desarticulando um contexto que nos mata e o rearticulando enquanto contextos onde, à revelia, vivemos – e trabalhamos por sua destruição.

Acho que a constelação *Evangelho do Fim* foi a mais extensa porque a fúria é o que mais me engaja no momento. Espero ter conseguido expressar sua potência enquanto possibilidade de engajamento coletivo, porque acredito muito fortemente que ela é algo com que precisamos lidar. A discussão sobre a violência – e sobre o que é considerado violência – também é central na luta política, e tentei demonstrar como a trava de guerra nos permite fabular outras possibilidades nesse sentido, promovendo o que Jota Mombaça entende enquanto *redistribuição da violência*. Espero também ter demonstrado como o fim do Mundo é uma demanda urgente e necessária, e como a trava de guerra, em suas performances utópicas e apocalípticas de fúria, assume um papel fundamental de expressar, performar, e quem sabe até atender a essa demanda.

Oração foi um processo repleto de descobertas. Talvez tenha sido, por isso, a constelação cuja escrita mais me empolgou. Nem eu sabia, por exemplo, que conhecia tanto sobre a bíblia – nem sei a última vez que pus o pé numa igreja, mas parece que a catequese e o grupo de crianças da igreja se enraizaram mais profundamente do que eu achava. Muitas vezes também representou um *resgate de memórias* num sentido mais literal, mesmo. Espero não ter deixado dúvidas sobre o fato de que Jesus é travesti. Acredito que a noção de *transcstralidades* seja uma chave especialmente produtiva pra pensar os atravencamentos de vidas no tempo espaço fora de uma lógica de tempo linear e de categorias identitárias. A profana travesti e sua figuração no corpo coletivamente fabulado de Deise indicam pra gente não só outros modos de construção de coletividades – algo crucial pra constelação *Sinfonia do Corpo* –, mas o quão importante é levar em conta os afetos relacionados às espiritualidades e religiosidades na luta política. O Senhor, o inimigo, a lógica do Mundo colonial que nos oprime, tem o cristianismo como um dos seus pilares – e continua a ganhar força nesse âmbito –, e precisamos enfrentá-lo também nessa arena. Também não podemos ignorar o modo como esse pilar faz parte da conformação das nossas próprias experiências enquanto sujeitos. Mas também, e principalmente, esses afetos, atravencados, desidentificados, centrifugados, mobilizam processos de cura e reparação que constroem possibilidades de outros mundos.

Enfim, *Sinfonia do Corpo* foi uma cacofonia de dores. O que você leu foi escrito em alguns dias, em meio a – literalmente – sangue, suor e lágrimas. Procrastinei até onde deu, porque simplesmente não conseguia escrever o que sabia que precisava escrever. As análises estavam esboçadas, eu tinha um monte de anotação já rascunhada, uma estrutura já estava organizada – “só” faltava fazer. No fim, me segurei em Jup do Bairro porque sua dor ressoava com a minha e eu tentei fazer o que dava segurando na sua mão. Acho que consegui o principal: mostrar como essa transfonia de corpos aponta para a potência de se pensar os corpos na chave das *vidas*, para entender os processos de ocupação ontológica que as fazem não importar, que as interrompem enquanto fluxo, que tornam seus corpos territórios de não-existência. E como a dissolução da identidade enquanto categoria em direção a uma perspectiva “afetiva e efetiva” de coalizão, de vidas em *transfonia*, de corpos sem juízo, livres das categorias do Mundo euromoderno, é um caminho para repensar a luta política em outros termos.

Olho pro céu e as constelações que cartografo se entrelaçam em um horizonte de possibilidades: possibilidades de passado, presente, futuro; possibilidades de vida(s). No fim das contas, elas se interrelacionam e estão cruzadas entre si. Todas elas apontam para a necessidade urgente de abolição desse Mundo colonial, capitalista, cis+heteronormativo, supremacista branco, fundamentado nos binarismos e racionalismos euromodernos. Todas apontam para um Mundo que mata, e para vidas que, ainda assim, insistem em não morrer. E essas vidas, em aliança, apontam caminhos para destruir esse Mundo que mata *todo mundo*, incluindo o próprio planeta. Um mundo em que vidas trans são possíveis tem que ser, precisa ser, um mundo em que a vida em si é possível. Acho que vale a pena começar a ouvi-las. Já deu. A gente tá na merda, e a gente precisa sair urgentemente dela. Espero que esse trabalho tenha te contaminado o suficiente para germinar os esporos dessas vidas em você.

No fim das contas, ainda não estou satisfeita – queria ter feito mais. Mas sei que só estarei realmente satisfeita com o fim do Mundo. A vida é fluxo, e sigo nela.

Enquanto isso, continuemos a travecar.

Se há outro mundo possível, esse outro mundo está na barriga deste e temos de ajudá-lo a nascer. Esse parto não vai ser fácil, e para isso a energia da indignação é fundamental: não aceitar essa realidade como a única realidade possível, porque cada realidade contém muitas outras realidades dentro dela. É como se o mundo estivesse grávido de outros “mundinhos”

bastante melhores que este. Há que ajudá-los a nascer.

(Eduardo Galeano)¹⁷⁰

I realize I don't know very much. None of us knows very much. But we can all learn more. Then we can teach one another. (Octavia E. Butler – *Parable of the Sower*)^{cdxvii}

May you discover the enlivening power of darkness within yourself. May it nourish your rage. May your rage inform your actions, and your actions transform you as you struggle to transform your world. (Stryker, 1994, p. 250)^{cdxviii}

e vou, voo longe, sem fazer parada
faço de flores e amores minhas curtas moradas
ter um corpo que transita e me faz enxergar
eu vou, eu sigo, estou onde eu sempre quis estar
se eu sinto um cheiro no ar, sempre vou me entregar
o verde sempre vem na mente, sempre só pra agregar
lembro do medo da escuridão
e inventei vida
transgressão

(Jup do Bairro – *Transgressão*)

pras que foram perseguidas por ser travas 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 [...]

não adianta ungir os que não obedecem o caos

(Ventura Profana – *Vitória*)

ei macho, cê vai ficar engasgado

com as travestis entrando na universidade

e saindo de doutorado [...]

a gente tá chegando, embaixo da minha língua tem navalha

e uma dessas faces já tão pronta pra batalha

(Bixarte – *Faces*)

eu tô comigo até o final

(Irmãs de Pau, Alice Guél – *Kulto*)

mas não se esqueça

levante a cabeça

aconteça o que aconteça

continue a travessar

(Linn da Quebrada, Liniker – *Serei A*)

¹⁷⁰ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=u6IINz8oZlo>>.

REFERÊNCIAS

referências bibliográficas:

- ahmed, sara. **the cultural politics of emotion**. edinburgh: edinburgh university press, 2014.
- aizura, aren. **unrecognizable: on trans recognition in 2017**. *south atlantic quarterly*, v. 116, n. 3, p. 606–611, 2017.
- anderson, benedict. **comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. são paulo: companhia das letras, 2008.
- arruda, lino. **monstrans: figurações (in)humanas na autorrepresentação travesti/trans* sudaca**. 2020. tese (doutorado em literatura) – programa de pós-graduação em literatura, universidade federal de santa catarina, florianópolis, 2020.
- bagagli, beatriz pagliarini. **máquinas discursivas, ciborgues e transfeminismo**. *gênero*, niterói, v. 14, n. 1, p. 11-27, 2º sem. 2013.
- baldwin, james. **james baldwin on being gay in america**. entrevista por richard goldstein. *village voice*. 26 jun. 1984. disponível em <<https://www.villagevoice.com/james-baldwin-on-being-gay-in-america/>>
- baldwin, james + capouya, emile + hansberry, lorraine + hentoff, nat + hughes, langston + kazin, alfred. **the negro in american culture**. *crosscurrents*, v. 11, n. 3, p. 205-224, 1961.
- baroque, fray + eanelli, tegan (orgs.). **queer ultraviolence: an abridged bash back! anthology**. berkeley: ardent press, 2013.
- barros, mariana leal de. **“os deuses não ficarão escandalizados”**: ascendências e reminiscências de femininos subversivos no sagrado. *estudos feministas*, v. 21, n. 2, p. 509–534, 2013.
- barros, mariana leal de + baírrão, josé francisco miguel henriques. **performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”?** *revista do instituto de estudos brasileiros*, n. 62, p. 126–145, 2015.
- beauvoir, simone de. **o segundo sexo 1: fatos e mitos**. são paulo: difusão europeia do livro, 1970.
- benjamin, walter. **o anjo da história**. belo horizonte: autêntica, 2012.
- benjamin, walter. **passagens**. belo horizonte: editora ufmg, 2009.
- benjamin, walter. **magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas** v. 1. são paulo: brasiliense, 1987.
- bey, marquis. **black trans feminism**. durham: duke university press, 2022.
- blaser, mario. **political ontology: cultural studies without “cultures”?** *cultural studies*, v. 23, n. 5-6, p. 873-896, 2009.
- bogues, anthony. **black heretics, black prophets: radical political intellectuals**. london: routledge, 2016.
- brasileiro, castiel vitorino. **exú tranca-rua das almas**. plataforma *ebcho*, 2020.
- brasileiro, castiel vitorino. **eclipse**. new york: css bard, hessel museum, 2021.
- brostoff, alex + fournier, lauren. introduction: **autotheory asap!** academia, decoloniality, and “i”. *asap/journal*, v. 6, n. 3, p. 489-502, 2021.
- brown, jayna. **“brown girl in the ring”**: poly styrene, annabella lwin, and the politics of anger. *journal of popular music studies*, v. 23, n. 4, p. 455–478, 2011.

- butler, judith. **problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade, rio de janeiro: civilização brasileira, 2003.
- butler, judith. **bodies that matter**: on the discursive limits of “sex”. london, new york: routledge, 2011.
- butler, judith. **afterword - animating autobiography**: barbara johnson and mary shelley’s monster. in: johnson, barbara. *a life with mary shelley*. stanford: stanford university press, 2014.
- butler, judith. **senses of the subject**. new york: fordham university press, 2015a.
- butler, judith. **notes toward a performative theory of assembly**. cambridge: harvard university press, 2015b.
- butler, judith. **the radical equality of lives**: judith butler interviewed by brandon m. terry. in: callard, agnes. *on anger*. cambridge: mit press, 2020.
- canguilhem, georges. **monstrosity and the monstrous**. in: fraser, mariam + greco, monica (orgs.). *the body: a reader*. london/new york: routledge, 2005.
- cadena, marisol de la. **indigenous cosmopolitics in the andes**: conceptual reflections beyond “politics”. *cultural anthropology*, v. 25, n. 2, p. 334–370, 2010.
- cadena, marisol de la + blaser, mario (orgs.). **a world of many worlds**. durham: duke university press, 2018.
- césaire, aimé. **cahier d’un retour au pays natal**. são paulo: edusp, 2012.
- cohen, jeffrey jerome. **monster culture (seven theses) (extract)**. in: picart, caroline joan + browning, john edgar (orgs.). *speaking of monsters: a teratological anthology*. new york: palgrave, 2012.
- cohn, norman. **the pursuit of the millennium**: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. oxford: oup, 1970.
- cone, james h.. **god of the oppressed**. san francisco: harper & row, 1978.
- cooppan, vilashini. **skin, kin, kind, i/you/we**: autotheory’s compositional grammar. *asap/journal*, v. 6, n. 3, p. 583-605, 2021.
- cowan, t. l. **transfeminist kill/joys**: rage, love, and reparative performance. *tsq: transgender studies quarterly*, v. 1, n. 4, p. 501–516, 2014.
- deleuze, gilles. **espinosa**: filosofia prática. são paulo: escuta, 2002.
- deleuze, gilles. **conversações, 1972-1990**. são paulo: editora 34, 2008.
- deleuze, gilles + guattari, félix. **mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. são paulo: editora 34, 2012a.
- deleuze, gilles + guattari, félix. **mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. são paulo: editora 34, 2012b.
- deleuze, gilles + guattari, félix. **mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3. são paulo: editora 34, 2012c.
- deleuze, gilles + guattari, félix. **mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. são paulo: editora 34, 2012d.
- deleuze, gilles + guattari, félix. **mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. são paulo: editora 34, 2012e.
- dinshaw, carolyn + edelman, lee + ferguson, roderick a. + freccero, carla + freeman, elizabeth + halberstam, jack + jagose, annamarie + nealon, christopher + tan hoang, nguyen. **theorizing queer temporalities**: a roundtable discussion. *glq*, v. 13, n. 2-3, p. 177-195, 2007.
- dravet, florence marie + oliveira, leandro bessa. **novas imagens da pombagira na cultura pop**: símbolos, mitos e estereótipos em circulação. *comunicação, mídia e consumo*, v. 12, n. 35, p. 49-70, 2015.
- escobar, arturo. **territórios de diferença**: a ontologia política dos “direitos ao território”. *climacom cultura científica*, v. 3, n. 6, p. 31-46, 2016a.
- escobar, arturo. **thinking-feeling with the earth**: territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the south. *revista de antropología iberoamericana*, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016b.

- escobar, arturo. **pluriversal politics: the real and the possible**. durham: duke university press, 2020.
- evaristo, conceição. **olhos d'água**. rio de janeiro: pallas, 2014.
- ezln, ccri-cg (ejército zapatista de liberación nacional, comité clandestino revolucionario indígena - comandancia general). **segunda declaración de la realidad**. 1996. disponível em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/08/03/segunda-declaracion-de-la-realidad-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>
- ezln, ccri-cg (ejército zapatista de liberación nacional, comité clandestino revolucionario indígena - comandancia general). **cuarta declaración de la selva lacandona**. 1996. disponível em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- ezln, ccri-cg (ejército zapatista de liberación nacional, comité clandestino revolucionario indígena - comandancia general). **sobre la consulta: para todos todo, nada para nosotros**. 1994. disponível em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/sobre-la-consulta-para-todos-todo-nada-para-nosotros/>
- fanon, frantz. **les damnés de la terre**. paris: la découverte, 2002.
- fanon, frantz. **pele negra, máscaras brancas**. salvador: edufba, 2008.
- farias, daniel. **engajamentos afetivos na música em salvador: territorialidades que articulam gêneros musicais e identidades**. f. 224. 2021. dissertação (mestrado). programa de pós-graduação em comunicação e cultura contemporâneas, universidade federal da bahia, salvador, 2021.
- farias, daniel oliveira de + gomes, itania maria mota. **fluxos ativistas indígenas: instabilizando a hipótese da guerra cultural a partir de afetos, territorialidades e tempora-lidades no brasil**. *revista eco-pós*, rio de janeiro, v. 24, n. 2, p. 277-308, 2021.
- fernandes, estevão rafael. **descolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no brasil e nos estados unidos**. brasília: unb, 2020.
- ferreira, thiago emanoel. **transformações de políticas e afetos no brasil: contextualizando radicalmente junho de 2013 em fluxos audiovisuais**. belo horizonte: ppgcom/ufmg, 2021.
- ferreira, thiago emanoel + farias, daniel oliveira de. **encruzilhadas da música: temporalidades e territorialidades no álbum visual bom mesmo é estar debaixo d'água**. *logos*, rio de janeiro, v. 28, n. 3, p. 69-87, 2021.
- firestone, shulamith. **the dialectic of sex: the case for feminist revolution**. new york: bantam, 1972.
- freeman, elizabeth. **introduction: queer temporalities**. *glq*, v. 13, n. 2-3, p. 159-176, 2007.
- freire, paulo. **ação cultural para a liberdade e outros escritos**. rio de janeiro: paz e terra, 1981.
- freire, paulo. **pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. rio de janeiro: paz e terra, 1997.
- galeano, subcomandante insurgente. **entre la luz y la sombra**. 2014. disponível em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- gilroy, paul. **the black atlantic: modernity and double consciousness**. london: verso, 1998.
- gilroy, paul. **o atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. são paulo: editora 34, 2020.
- gomes, itania maria mota. **efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media**. rio de janeiro: editora e-papers, 2004.
- gomes, itania maria mota. **raymond williams e a hipótese cultural da estrutura de sentimento**. in: gomes, itania maria mota; janotti jr., jeder. *comunicação e estudos culturais*, pp. 29-48. salvador: edufba, 2011.

- gomes, itania maria mota. **consciência afetiva, modificações de presença e fluxo**: comunicação e experiência nos estudos culturais. in: leal, bruno; mendonça, carlos (orgs.). *teorias da comunicação e experiência: aproximações*, pp. 41-66. cachoeirinha: fi, 2023.
- gomes, itania maria mota + antunes, elton. **repensar a comunicação com raymond williams**: estrutura de sentimento, tecnocultura e paisagens afetivas. *galáxia*, são paulo, ed. esp., p. 8-21, 2019.
- grossberg, lawrence. **cultural studies in the future tense**. durham: duke university press, 2010.
- grossberg, lawrence. **lutando com anjos**: os estudos culturais em tempos sombrios. *matrizes*, v. 9, n. 2, p. 13-46, 2015.
- grossberg, lawrence. **under the cover of chaos**: trump and the battle for the american right. london: pluto press, 2018.
- guedes, cynthia. **carta à escritora de vidas infinitas**. in: mombaça, jota. *não vão nos matar agora*. rio de janeiro: cobogó, 2021.
- gutmann, juliana freire. **audiovisual em rede**: derivas conceituais. belo horizonte: ufmg, 2021.
- haesbaert, rogerio. **território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na américa latina. buenos aires: clacso; niterói: programa de pós-graduação em geografia/uff, 2021.
- halberstam, jack. **imagined violence/queer violence**: representation, rage, and resistance. *social text*, n. 37, p. 187-201, 1993.
- halberstam, jack. **skin shows**: gothic horror and the technology of monsters. durham: duke university press, 1995.
- halberstam, jack. **go gaga**: anarchy, chaos, and the wild. *social text*, v. 31, n. 3 (116), p. 123-134, 2013.
- halberstam, jack. **wildness, loss, death**. *social text*, v. 32, n. 4, p. 137-148, 2014.
- halberstam, jack. **wild things**: the disorder of desire. durham: duke university press, 2020.
- hall, stuart. **da diáspora**: identidades e mediações culturais. belo horizonte: edufmg, 2003.
- hartman, saidiya + saunders, patricia. **fugitive dreams of diaspora**: conversations with saidiya hartman. *anthurium: a caribbean studies journal*, v. 6, n. 1, 2008.
- hooks, bell. **killing rage**: ending racism. new york: henry holt, 1995.
- hsing yun, venerable master [xingyun, da shi]. **the core teachings**: essays in basic buddhism. hacienda heights: buddha's light publishing, 2012.
- 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.
- keller, catherine. **facing apocalypse**: climate, democracy, and other last chances. maryknoll: orbis, 2021.
- krenak, ailton. **ideias para adiar o fim do mundo**. são paulo: companhia das letras, 2019.
- krenak, ailton. **a vida não é útil**. são paulo: companhia das letras, 2020.
- krenak, ailton. **futuro ancestral**. são paulo: companhia das letras, 2022.
- kristeva, julia. **stabat mater**. *poetics today*, v. 6, n. 1-2, p. 133-152, 1985.
- leal, dodi tavares borges. **performatividade transgênera**: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral. 2018. 534 f. tese (doutorado em psicologia social) – universidade de são paulo, 2018.
- leal, dodi tavares borges. **fabulações travestis sobre o fim**. *conceição/conception, [s. l.]*, v. 10, n. 00, 2021.
- lopes, nei + simas, luiz antonio. **filosofias africanas**: uma introdução. rio de janeiro: civilização brasileira, 2020.
- lorde, audre; **sister outsider**: essays and speeches. berkeley: crossing press, 2007.

- löwy, michael. **walter benjamin: aviso de incêndio**. uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. são paulo: boitempo, 2007.
- lugones, maría. **pilgrimages/peregrinajes**: theorizing coalition against multiple oppressions. lanham: rowman & littlefield, 2003.
- lustosa, tertuliana. **manifesto traveco-terrorista**. *concinntas*, v. 1, n. 28, p. 384-409, 2016.
- maccormack, patricia. **the queer ethics of monstrosity**. in: picart, caroline joan + browning, john edgar (orgs.). *speaking of monsters: a teratological anthology*. new york: palgrave, 2012.
- malatino, hil. **tough breaks**: trans rage and the cultivation of resilience. *hypatia*, v. 34, n. 1, p. 121-140, 2018.
- malatino, hil. **the promise of repair**: trans rage and the limits of feminist coalition. *signs: journal of women in culture and society*, v. 46, n. 4, p. 827-851, 2021.
- marcos, subcomandante insurgente. **tercer viento**: un digno y rabioso color de la tierra. 2009a. disponível em <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/04/tercer-viento-un-digno-y-rabioso-color-de-la-tierra-tercer-mesa-del-3-de-enero/>>
- marcos, subcomandante insurgente. **séptimo viento**: unos muertos dignos y rabiosos. 2009b. disponível em <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/06/septimo-viento-unos-muertos-dignos-y-rabiosos/>>
- marcos, subcomandante insurgente. **primer viento**: una digna juventud rabiosa. 2009c. disponível em <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/03/primer-viento-una-digna-juventud-rabiosa-mesa-del-2-de-enero/>>
- martín-barbero, jesús. **dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. rio de janeiro: ed. ufrj, 2006.
- martín-barbero, jesús. **as formas mestiças da mídia**. entrevista por mariluce moura. *revista pesquisa fapesp*, n. 163, 2009.
- martins, leda maria. **performances do tempo espiralar**. in: ravetti, graciela + arbex, márcia (orgs.). *performance, exílio, fronteiras*: errâncias territoriais e textuais. belo horizonte: faculdade de letras/ufmg, 2002.
- martins, leda maria. **afrografias da memória**: o reinado do rosário no jatobá – 2. ed., revista e atualizada. são paulo: perspectiva, 2021.
- matos, matheus vianna. **conflitos em tela**: uma trama de relações entre territorialidades e violências nos cinemas baianos. 142 f. 2020. dissertação (mestrado). programa de pós-graduação em comunicação e cultura contemporâneas, universidade federal da bahia, salvador, 2020.
- mesquita, daniella chagas + oliveira, esmael alves de. **feminilidades e transgressões em um corpo que gira**: uma análise pós-estruturalista da produção científica acerca da pombagira. *periódicus*, v. 1, n. 14, p. 34–49, 2020.
- mombaça, jota. **não se nasce monstra, tampouco uma se tor na**. in: ayerbe, júlia + luhmann, daniel. *cidade queer, uma leitora*. p. 16-21. são paulo: edições aurora, 2017a.
- mombaça, jota. **gritaram-me aberração**: inexistencialismo e fugitividade. in c. de f. cunha et al. (org.). *juventude e cidade*: a potência do um e do em comum. p. 210-232. belo horizonte: folium, 2017b.
- mombaça, jota. **não vão nos matar agora**. rio de janeiro: cobogó, 2021.
- mombaça, jota. **live com jota mombaça, denise ferreira da silva e josé fernando de azevedo na livraria da travessa**, 18 jun. 2021. disponível em: <<https://acortar.link/wzt5i0>>. acesso em: 9 ago. 2022.
- moten, fred. **the case of blackness**. *criticism*, v. 50, n. 2, p. 177-218, 2008.
- moten, fred. **stolen life**. durham: duke university press, 2018.
- mpf-pfdc (ministério público federal - procuradoria federal dos direitos do cidadão). **o ministério público e a igualdade de direitos para lgbti**: conceitos e legislação. brásilia: mpf, 2017.

- muñoz, josé esteban. **disidentifications**: queers of color and the performance of politics. minneapolis: university of minnesota press, 1999.
- muñoz, josé esteban. “**gimme gimme this... gimme gimme that**”: annihilation and innovation in the punk rock commons. *social text*, v. 31, n. 3, p. 95–110, 2013.
- muñoz, josé esteban. **the wildness of the punk rock commons**. *south atlantic quarterly*, v. 117, n. 3, p. 653–658, 2018.
- muñoz, josé esteban. **cruising utopia: the then and there of queer futurity**. new york: nyu press, 2019.
- nascimento, rafael. **operação tarântula**: perseguição a trans e travestis completa 35 anos. *ig queer*, fev. 2023. disponível em <<https://queer.ig.com.br/2023-02-27/operacao-tarantula--perseguiçao-a-pessoas-trans-e-travestis-completa-35-anos.html>>
- nothing, ehn + johnson, marsha p. + rivera, sylvia. **street transvestite action revolutionaries**: survival, revolt, and queer antagonist struggle. untorelli press, 2013.
- nyong’o, tavia. **punk’d theory**. *social text*, v. 23, n. 3–4, p. 19–34, 2005.
- petronílio, paulo. “**se liga, macho**”: a encruzilhada po (ética) de uma bixa preta. *ephemera*, v. 3, n. 6, p. 94-114, 2020.
- preciado, paul b.. **testo yonqui**. madrid: espasa calpe, 2008.
- preciado, paul b.. **um apartamento em urano**: crônicas da travessia. rio de janeiro: zahar, 2019.
- preciado, paul b.. **yo soy el monstruo que os habla**: informe para una academia de psicoanalistas. barcelona: anagrama, 2020.
- reay, lewis. **towards a transgender theology**: que(e)rying the eunuchs. in isherwood, lisa + althaus-reid, marcella (orgs.). *trans/formations*. london: scm press, 2009.
- rolnik, suely. **cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. porto alegre: sulina; editora da ufrgs, 2016.
- rolnik, suely. **esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. são paulo: n-1 edições, 2018
- rufino, luiz. **pedagogia das encruzilhadas**. rio de janeiro: mórula, 2019.
- santos, jessica. **neon cunha, ativista trans**: 'lembro de gente morta com tiro na testa, com a cabeça debaixo de coturno de policial'. *ponte*, mar. 2021. disponível em <<https://ponte.org/en/neon-cunha-ativista-trans-lembro-de-gente-morta-com-tiro-na-testa-com-a-cabeca-debaixo-de-coturno-de-policial/>>
- sedgwick, eve kosofsky. **touching feeling**: affect, pedagogy, performativity. durham: duke university press, 2003.
- shelley, mary wollstonecraft. **frankenstein**: the 1818 text. new york: penguin books, 2018 [1818].
- silva, denise ferreira da. **to be announced**: radical praxis or knowing (at) the limits of justice. *social text*, v. 31, n. 1, p. 43–62, 2013.
- silva, denise ferreira da. **toward a black feminist poethics**: the quest(ion) of blackness toward the end of the world. *the black scholar*, v. 44, n. 2, p. 81-97, 2014.
- silva, denise ferreira da. **reading art as confrontation**. *e-flux*, n. 65, 2015.
- silva, denise ferreira da. **sobre diferença sem separabilidade**. in: volz, jochen; rebouças, júlia (org.). *32ª bienal de são paulo: incerteza viva*: catálogo. são paulo: fundação bienal de são paulo, 2016.
- silva, denise ferreira da. **1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ – ∞ or ∞ / ∞**: on matter beyond the equation of value. *e-flux*, n. 79, 2017.
- silva, denise ferreira da. **o evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo**. in. *histórias afro-atlânticas*. vol. 2. antologia. são paulo: masp, 2018, p. 407-411. 2018.

- silva, denise ferreira da. **a dívida impagável**. são paulo: oficina de imaginação política, 2019.
- silva, denise ferreira da. **pensamento fractal**. *plural*: revista do programa de pós-graduação em sociologia da usp, são paulo, v. 27, n. 1, p. 206-214, jan./jul., 2020.
- silva, alexandre dos santos. **abundante vida**: a perspectiva transgressora do sagrado na obra de ventura profana em diálogo com georges bataille. *escrita*: revista dos alunos do programa de mestrado e doutorado em letras da puc-rio, n. 27, 2020.
- simas, luiz antonio + rufino, luiz. **encantamento**: sobre política de vida. rio de janeiro: mórula, 2020.
- simas, luiz antonio + rufino, luiz + haddock-lobo, rafael. **arruaças**: uma filosofia popular brasileira. rio de janeiro: bazar do tempo, 2020.
- sodré, muniz. **pensar nagô**. petrópolis: vozes, 2017.
- souza, ítalo cerqueira de. **“faça maratona, não dê spoilers”**: práticas contemporâneas de consumo em fluxos audiovisuais. 174 p. dissertação de mestrado – programa de pós-graduação em comunicação e cultura contemporâneas. universidade federal da bahia, salvador, 2020
- stengers, isabelle. **the challenge of ontological politics**. in: cadena, marisol de la + blaser, mario (orgs.). *a world of many worlds*. durham: duke university press, 2018.
- stryker, susan. **my words to victor frankenstein above the village of chamounix**: performing transgender rage. *glq*, v. 1, n. 3, p. 237–254, 1994.
- stryker, susan + currah, paisley + moore, lisa jean. **introduction**: trans-, trans, or transgender? *women's studies quarterly*, v. 36, n. 3-4, p. 11-22, 2008.
- taylor, diana. **the archive and the repertoire**: performing cultural memory in the americas. durham: duke university press, 2003.
- taylor, diana. **¡presente!**: the politics of presence. durham: duke university press, 2020. taylor, 2020
- thompson, debra. **an exoneration of black rage**. *south atlantic quarterly*, v. 116, n. 3, p. 457–481, 2017.
- vieira, fernanda dantas. **a caça aos homossexuais e travestis na ditadura militar**. *pragmatismo político*, abr. 2015. disponível em <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/04/a-caca-aos-homossexuais-e-travestis-na-ditadura-militar.html>>
- yu, wendi + farias, daniel oliveira de + gomes, itania + barbosa, karina + mendonça, carlos magno. **nelas, através delas, em suas memórias**: estigma, afeto e religiosidade em ativismos transcestrais no brasil. *libero*, v. 25, n. 51, p. 29-51, 2022.
- yu, wendi + farias, daniel oliveira de + gomes, itania + leal, bruno. **amar é suficiente?** afetos e gênero nas disputas por legitimidade e tradição em amarelo – é tudo pra ontem. *anais do xxx encontro anual da compós - associação nacional dos programas de pós-graduação em comunicação*, pontifícia universidade católica de são paulo, são paulo, 2021.
- williams, raymond. **marxism and literature**. oxford: oxford university press, 1977.
- williams, raymond. **utopia and science fiction**. *science fiction studies*, v. 5, n. 3, p. 203-214, 1978.
- williams, raymond. **a short counter-revolution – towards 2000 revisited**. london: sage, 2015a.
- williams, raymond. **recursos da esperança**: cultura, democracia, socialismo. são paulo: editora unesp, 2015b.
- zaleski, clairí + rufino, luiz. **fala a mulher da rua**: narrativas do feminino e saber periférico com as pombagiras. *fronteiras*: revista de história, v. 24, n. 43, p. 38–53, 2022.

entrevistas:

bairro, 2020a: disponível em <<https://ponte.org/jup-do-bairro-artivista-trans-nao-existe-corpo-errado-e-certo-o-certo-e-o-meu-corpo/>>

bairro, 2020b: disponível em <<https://www.papelpop.com/2020/06/jup-do-bairro-fala-ao-pp-sobre-novo-ep-nao-estou-levantando-exclamacoes-e-sim-interrogacoes/>>

bairro, 2020c: disponível em <<https://web.archive.org/web/20220128081624/https://gamarevista.uol.com.br/semana/orgulho-de-que/chico-felitti-e-alex-fernandes-entrevistam-jup-do-bairro/>>

bairro, 2020d: disponível em <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/jup-do-bairro-celebra-diversidade-e-arte-periferica-em-disco>>

bairro, 2020e: disponível em <<https://hitsperdidos.com/2020/08/19/jup-do-bairro-corpo-sem-juizo-entrevista-exclusiva/>>

bairro, 2020f: disponível em <<https://screamyell.com.br/site/2020/05/28/entrevista-a-multiartista-jup-do-bairro/>>

bairro, 2020g: disponível em <<https://www.madsound.com.br/corpo-sem-juizo-jup-do-bairro/>>

bairro, 2021a: disponível em <<https://revistamarieclaire.globo.com/cultura/noticia/2021/02/jup-do-bairro-negatrotulo-de-musica-lgbt-e-defende-que-artistas-trans-nao-sao-onda.html>>

bairro, 2021b: disponível em <<https://www.casaum.org/jup-do-bairro-e-muito-importante-a-gente-saber-quem-realmente-e-nosso-inimigo/>>

bairro, 2021c: disponível em <<https://revistaogrito.com/jup-do-bairro-resisto-insisto-existo/>>

bairro, 2022a: disponível em <<https://queer.ig.com.br/2022-02-18/entrevista-jup-do-bairro-corpo-sem-juizo-lollapalooza-2022.html>>

bairro, 2022b: disponível em <<https://portalpopline.com.br/jup-do-bairro-ep-primavera-sound/>>

bairro, 2022c: disponível em <<https://www.maxima.pt/actual/detalhe/jup-do-bairro-o-meu-lugar-de-fala-nao-significa-o-teu-local-de-silencio>>

bairro, 2022d: disponível em <<https://www.terra.com.br/nos/jup-do-bairro-quem-comanda-um-corpo-sem-juizo,4c8c113cc8a3947225fa6a3e951e41e2qlc3xmus.html>>

bairro, 2022e: disponível em <<https://www.rimasebatidas.pt/jup-do-bairro-o-que-sei-sobre-o-amor-fui-eu-que-inventei/>>

bairro, 2022f: disponível em <<https://musicboxlisboa.com/mb/a-conversa-com-jup-do-bairro/>>

bixarte, 2021a: disponível em <<https://brasamag.com.br/a-vida-musica-e-historia-entre-bia-e-bixarte/>>

bixarte, 2022a: <http://www.freicanecafm.org/tbt101-bixarte-no-comando/>>

pau, 2021a: disponível em <<https://www.casaum.org/irmas-de-pau-nos-nao-somos-irmas-de-paz/>>

pau, 2021b: disponível em <<https://www.casaum.org/em-dotadas-dupla-reflete-sobre-objetificacao-transfobia-e-episodios-de-suas-trajetorias/>>

pau, 2021b: disponível em

<<https://web.archive.org/web/20230805213547/http://https://www.agenciamural.org.br/irmas-de-pau-dupla-travesti-periferica-lanca-album-de-funk-e-conta-como-e-ocupar-a-arte/>>

pau, 2022a: disponível em <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/02/24/irmas-de-pau-da-orgulho-de-ser-travesti-no-funk-mas-nao-somos-so-isso.htm/>>

pau, 2022b: disponível em <<https://expresso.estadao.com.br/naperifa/dupla-de-travestis-usa-o-funk-como-forma-de-expressao/>>

profana, 2019a: disponível em

<https://www.em.com.br/app/noticia/cultura/2019/09/18/interna_cultura,1085909/artistas-da-mostra-que-foi-suspensa-no-map-contam-como-sao-suas-obras.shtml>

profana, 2020a: disponível em <<https://www.identidadesmarginais.com/ventura-profana/>>

profana, 2020b: disponível em <<https://subtile.co/perform/ventura-profana/>>

profana, 2020c: disponível em <https://piseagrama.org/artigos/profecia-de-vida/>

profana, 2020d: disponível em <<https://harpersbazaar.uol.com.br/cultura/ventura-profana-poe-fogo-em-discussoes-politicas-e-cristas/>>

profana 2021a: disponível em <<https://revistabalaclava.com/ventura-profana-a-musica-e-onipresente-onisciente-e-onipotente/>>

profana, 2021b: disponível em <<https://volumemorto.com.br/entrevista-ventura-profana/>>

profana, 2021c: disponível em <<https://terremoto.mx/en/revista/tener-fe-es-tener-coraje-tener-coraje-es-tener-fe/>>

quebrada, 2017a: disponível em <<https://noize.com.br/exclusivo-demolicao-sagrado-e-nova-construcao-de-feminino-por-linn-da-quebrada-em-blasfemea/#1>>

quebrada, 2018a: disponível em <<https://comunidadeculturaearte.com/linn-da-quebrada-a-mulheridade-no-brasil-hoje-significa-resistencia-significa-forca/>>

quebrada, 2019a: disponível em <<https://www.redbull.com/br-pt/musica-linn-da-quebrada-entrevista/>>

quebrada, 2019b: disponível em <<https://lgbtcolor.wordpress.com/2019/11/13/259/>>

quebrada, 2019c: disponível em <<https://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2019/11/08/linn-da-quebrada-celebra-oracao/>>

quebrada, 2019d: disponível em <<https://oglobo.globo.com/cultura/linn-da-quebrada-nao-se-posicionar-ja-se-posicionar-nao-existe-neutralidade-1-24071057>>

quebrada, 2019e: disponível em <<https://revistamarieclaire.globo.com/cultura/noticia/2019/11/linn-da-quebrada-nos-travestis-nao-podemos-nos-dar-ao-luxo-de-sentir-medo-senao-nao-sairiamos-de-casa.html>>

quebrada, 2021a: disponível em <<https://volumemorto.com.br/entrevista-linn-da-quebrada-trava-linguas/>>

quebrada, 2021b: disponível em <<https://cearacriolo.com.br/linn-da-quebrada-lanca-trava-linguas-segundo-disco-da-carreira/>>

quebrada, 2021c: disponível em <<https://revistabalaclava.com/a-nova-eva-a-velha-lina-linn-da-quebrada-apresenta-segundo-disco/>>

quebrada, 2021d: disponível em
<https://www.em.com.br/app/noticia/cultura/2021/08/02/interna_cultura,1291774/linn-da-quebrada-se-reinventa-e-quer-agradar-as-maes-com-trava-linguas.shtml>

quebrada, 2021e: disponível em <<https://ffw.uol.com.br/lifestyle/com-trava-linguas-linn-da-quebrada-renasce-e-conta-sobre-o-seu-processo-criativo/>>

quebrada, 2021f: disponível em <<https://rollingstone.uol.com.br/musica/entrelinhas-linn-da-quebrada-revela-rotas-de-fuga-e-busca-de-trava-linguas-segundo-disco-da-carreira-entrevista/>>

NOTAS

As traduções das epígrafes utilizadas em línguas estrangeiras estão em azul e em fonte maior. Os textos originais das citações traduzidas ao longo dos textos estão na mesma fonte das notas de rodapé. Também coloquei as referências do grito inicial aqui para que não atrapalhasse o fluxo de leitura.

ⁱ Tem que haver mais que possamos fazer, um destino melhor que possamos moldar. Outro lugar. Outro caminho. Alguma coisa!

CARTA DE ADVERTÊNCIA

ⁱⁱ Às vezes é tanto a maldição quanto a benção da poeta perceber sem ainda ser capaz de colocar em ordem essas percepções, e isso é outro nome para o Caos. / Mas é óbvio que é do Caos que surgem novos mundos.

ⁱⁱⁱ Ah, sim, quando tem que aprender, você aprende; quando tem que encontrar uma saída, você estuda! Você aprende sem dó! Você se controla na marra, se flagela pela menor fraqueza. Que progresso! Que avanço quando os raios do conhecimento adentram o cérebro estúpido de um mero transexual!

^{iv} Desesperada / Mas não desesperançosa / Me sinto tão inútil / Na cidade do assassinato

^v Fonte: <<https://www.unep.org/pt-br/noticias-e-reportagens/reportagem/o-aumento-alarmanete-da-temperatura-global>>

^{vi} Fonte: <<https://brasil.un.org/pt-br/181236-temperatura-media-global-tem-50-de-chance-de-exceder-15degc-ate-2026>>

^{vii} Fonte: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/02/28/interna_gerais,1034405/lama-matou-o-rio-paraopeba-conclui-estudo-da-sos-mata-atlantica.shtml>

^{viii} Fonte: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/01/29/lama-do-garimpo-no-caribe-amazonico-pode-matar-rio-que-sustenta-indigenas-e-ribeirinhos>>

^{ix} Fonte: <<https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/cinco-anos-apos-lama-rio-e-mar-ainda-sofrem-com-contaminacao-diz-estudo-1120>>

^x Fonte: <<https://imazon.org.br/imprensa/desmatamento-na-amazonia-chega-a-10-781-km%C2%B2-nos-ultimos-12-meses-maior-area-em-15-anos/>>

^{xi} Fonte: <<https://mapbiomas.org/desmatamento-em-2021-aumentou-20-com-crescimento-em-todos-os-biomas-1>>

^{xii} Fonte: <<https://oeco.org.br/analises/28642-o-rumo-atual-e-a-perda-da-biodiversidade-no-brasil/>>

^{xiii} Fonte: <<https://apublica.org/2021/10/assassinatos-de-indigenas-aumentaram-mais-de-60-no-primeiro-ano-da-pandemia-apon-ta-cimi/>>

^{xiv} Fonte: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/09/brasil-e-pais-mais-letal-da-decada-para-defensores-da-terra-e-do-ambiente-diz-ong.shtml>>

^{xv} Fonte: <<https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2022/04/19/devastacao-de-terras-indigenas-cresce-41-vezes-entre-2016-e-2021-segundo-o-mapbiomas.ghtml>>

^{xvi} Fonte: <<https://cimi.org.br/2022/08/relatorioviolencia2021/>>

^{xvii} Fonte: <<https://www.cptnacional.org.br/multimedia/12-noticias/conflitos/5904-balanco-da-questao-agraria-no-brasil-em-2021-cpt-nordeste-ii>>

^{xviii} Fonte: <<https://apublica.org/2022/04/assassinatos-no-campo-em-2021-batem-recorde-dos-ultimos-quatro-anos/>>

^{xix} Fonte: <<https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2022/>>

^{xx} Fonte: <<https://antrabrazil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>>

^{xxi} Fonte: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/01/emprego-formal-ainda-e-excecao-entre-pessoas-trans.shtml>>

^{xxii} Fonte: *ibid.*

^{xxiii} Fonte: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/07/negros-sao-a-maioria-das-vitimas-de-crimes-violentos-no-brasil-mostra-levantamento.shtml>>

-
- xxiv Fonte: *ibid.*
- xxv Fonte: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/populacao-carceraria-tem-recorde-historico-durante-a-pandemia/>>
- xxvi Fonte: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/07/negros-sao-a-maioria-das-vitimas-de-crimes-violentos-no-brasil-mostra-levantamento.shtml>>
- xxvii Fonte: <<https://www.gazetadopovo.com.br/economia/breves/desemprego-entre-negros-e-pardos-e-maior-que-a-media-nacional-aponta-ibge/>>
- xxviii Fonte: <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2022/11/13/maioria-entre-trabalhadores-pretos-e-pardos-sao-menos-de-30percent-dos-chefes.ghtml>>
- xxix Fonte: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/seguranca/audio/2022-06/tres-mulheres-morrem-por-dia-no-brasil-por-feminicidio>>
- xxx Fonte: <<https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/07/brasil-teve-um-estupro-a-cada-10-minutos-e-um-feminicidio-a-cada-7-horas-em-2021.ghtml>>
- xxxi Fonte: <<https://news.un.org/pt/story/2022/03/1782252>>
- xxxii Fonte: <<https://www.globalhungerindex.org/trends.html>>
- xxxiii Fonte: <<https://www.fao.org/newsroom/detail/un-report-global-hunger-SOFI-2022-FAO/en>>
- xxxiv Fonte: <<https://www.oxfam.org.br/noticias/fome-avanca-no-brasil-em-2022-e-atinge-331-milhoes-de-pessoas/>>
- xxxv Fonte: <<https://wir2022.wid.world/country-appendix-glossary/>>
- xxxvi Fonte: <<https://wir2022.wid.world/chapter-1/>>
- xxxvii Fonte: <<https://www.oxfam.org/en/press-releases/ten-richest-men-double-their-fortunes-pandemic-while-incomes-99-percent-humanity>>
- xxxviii Fonte: <<https://coronavirus.jhu.edu/map.html>>
- xxxix Fonte: <<https://www.metro1.com.br/noticias/brasil/126950,idoso-viraliza-nas-redes-sociais-ao-gastar-rdollar-200-mil-em-tarde-de-compras>>
- xl Fonte: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2022/10/13/ao-menos-38-mil-novas-pessoas-comecaram-a-viver-nas-ruas-desde-o-inicio-da-pandemia-no-brasil.ghtml>>
- xli Fonte: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/03/04/deficit-habitacional-do-brasil-cresceu-e-chegou-a-5876-milhoes-de-moradias-em-2019-diz-estudo.ghtml>>
- xlii Fonte: <<https://www.un.org/development/desa/dspd/2020/03/resolution-homelessness/>>
- xliiii Fonte: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2022/10/no-melhor-futuro-climatico-mais-de-60-dos-corais-estarao-ameacados-ate-2100.shtml>>
- xliv Fonte: <<https://edition.cnn.com/2022/05/11/australia/australia-great-barrier-reef-bleaching-climate-intl-hnk/index.html>>
- xlv Fonte: <<https://www.theguardian.com/environment/2021/dec/06/all-coral-reefs-in-western-indian-ocean-at-high-risk-of-collapse-next-50-years-global-heating-aoe>>
- xlvi Fonte: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/crise-climatica-ameaca-borboletas-e-abelhas-e-pode-afetar-oferta-de-alimentos-em-um-terco/>>
- xlvii Fonte: <<https://www.nature.com/articles/d41586-020-01936-y>>
- xlviii Fonte: <<https://www.dw.com/en/what-to-expect-from-the-worlds-sixth-mass-extinction/a-60360245>>
- xlix Fonte: <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2019/05/nature-decline-unprecedented-report/>>

^l making the unthinkable thinkable, and the thinkable believable and possible

^{li} the identity, significance, and effects of any practice or event (including cultural practices and events) are defined only by the complex set of relations that surround, interpenetrate, and shape it, and make it what it is. No element can be isolated from its relations, although those relationships can be changed, and are constantly changing. Any event can only be understood relationally, as a condensation of multiple determinations and effects

^{lii} both defined and limited by its political concerns

^{liii} a political engagement with the possibilities of social transformation

-
- ^{liv} commitment to producing knowledge that illuminates the conjuncture and explores the possibilities of changing it
- ^{lv} not only by relations of force and power, but also by voices of political anger, despair, and hope
- ^{lvi} the articulation of new or better political strategies
- ^{lvii} Articulation names both the basic processes of the production of reality, of the production of contexts and power (i.e., determination or effectivity), and the analytic practice of cultural studies
- ^{lviii} to make visible other trajectories into other futures, and to formulate strategies to get us from here to there
- ^{lix} Cultural studies is concerned with the construction of the contexts of life as matrices of power, understanding that discursive practices are inextricably involved in the organization of relations of power. It attempts to use the best intellectual resources available to gain a better understanding of the state of play of power as a balance in the field of forces constitutive of a particular context, believing that such knowledge will better enable people to change the context and hence the relations of power. That is, it seeks to understand not only the organizations of power but also the possibilities of survival, struggle, resistance, and change
- ^{lx} geographical, historical, political, intellectual, and institutional conditions
- ^{lxi} a singularity that is also a multiplicity, an active organized and organizing assemblage of relationalities that condition and modify the distribution, function, and effects – the very being and identity – of the events
- ^{lxii} the relationships that have been made by the operation of power, in the interests of certain positions of power
- ^{lxiii} The context is the beginning and the end of our researches. The trajectory from the beginning to the end provides the measure of our success at mapping and arriving at a better description/understanding of the context
- ^{lxiv} the salient features of the moment (e.g., environmental crisis, skyrocketing inequality, heightened racism and xenophobia), on the one hand, and their relation to the *longue durée* of the epoch (e.g., heteropatriarchy, capitalism, coloniality, modernity, racism, Western civilization, or what have you), on the other
- ^{lxv} a shifting field of multiple and multiply articulated contradictory forces and formations
- ^{lxvi} Conjunctural analysis would investigate the particular forces and sites of tension, antagonism, and contradictions at which this type of crisis manifests itself, and how they are, and might be, variously articulated by diverse political forces, whether of the Right, the Left, or emergent ones. It would also illuminate the spaces within which a counterhegemonic struggle might emerge
- ^{lxvii} since the crisis is a general one, the struggle can only be fought across the full spectrum of social issues and differences
- ^{lxviii} a larger political struggle built upon forms of coalition and alliance across the various contexts rather than a battle between two completely distinguishable and separable camps
- ^{lxix} a confrontation if you will between the researcher's interests and the demands of the conjuncture
- ^{lxx} the way the various crises and contradictions of a conjuncture are articulated and lived as a singular political crisis or struggle
- ^{lxxi} planetary crisis, civilizational crisis, or a crisis of climate, energy, poverty and inequality, and meaning. By adding meaning, I want to direct our attention to aspects of the crisis that have to deal with a host of formerly unaccented aspects, including ways of being, knowing, and doing (ontology); spirituality; identities; and culture, emotions, and desires
- ^{lxxii} that traditional notion of an object of study is only the opening, the point of articulation, through which one enters into the context that is the very object of analysis
- ^{lxxiii} is never a singular event, whether as a text, genre, or media
- ^{lxxiv} a structured assemblage of practices – a cultural formation, a discursive regime – which already includes both discursive and nondiscursive practices
- ^{lxxv} Cultural studies enters into and maps the conjuncture not with a single event, but by configuring one or more such assemblages and using them as a way to open up into the context
- ^{lxxvi} For the Zapatistas, the slow, the ancestral, sustains the adaptive, flexible, and fast
- ^{lxxvii} the various organizations of intensity and feeling that give texture and a sense of lived reality to our lives
- ^{lxxviii} an essential dimension or ingredient of the messiness of human experience
- ^{lxxix} in the space between individuality and sociality, between consciousness and materiality, between the knowable and the not-yet-articulated
- ^{lxxx} Like the plane of meaning, affect is the contingent product of human and non-human events, contradictions and struggles
- ^{lxxxi} If meaning is how we make “sense” of what is going on, affect is the energy that permeates all our experiences and defines what it feels like to live in a moment. [...] Affect encompasses a variety of ways in which we “feel” the world in our experience, including moods, emotions,

maps of what matters and of what one cares about, pleasures and desires, passions, sentiments, etc. [...] Affect – the lived texture of experience – is the medium and agency by which the old is rearranged and made new, even as the new is slotted into long-standing relations

^{lxxxii} the multiplicity of regimes, logics, or organizations of intensities or passions (*affectus*) which define the affective tonalities and modalities of existence, behavior, and experience

^{lxxxiii} those expressive regimes which mobilize and organize affect as the habitual, the lived, and the imagined

^{lxxxiv} It defines the way any relation is lived, the way any value is “attached” to the real. It is the multiplicity of ways in which people are anchored into their lives, the ways they belong at certain places and along certain trajectories. It is the production of the fact of identification. It operates through multiple regimes and formations, producing many different modalities and organizations, including, for example, emotion, mood, desire, belonging, structures of feeling, mattering maps, maps of meaning (signification), and systems of representation

^{lxxxv} where the struggle to make new and emergent experiences livable and knowable is carried out

^{lxxxvi} An affective landscape describes a complex social way of being in the world, a densely textured space within which some experiences, behaviors, choices and emotions are possible, some “feel” inevitable and obvious, and still others are impossible or unimaginable. It defines what is allowed and what is forbidden

^{lxxxvii} translating it into moods, defining the tonalities of our behavior, and mattering maps, defining the forms and sites of investment and caring, of attachment, attraction and distanciation.

^{lxxxviii} a point of articulation between what is already known and experienced, and the emergence of new experiences that cannot yet be expressed and therefore remain unknown

^{lxxxix} meaning-making paradigms that structure social environments, behaviors, and potential outcomes

^{xc} that do not reduce gestures and embodied practices to narrative description

^{xcⁱ} keep reappearing— always in different shapes, with different actors, and modified contexts—to reveal the ways in which communities imagine and rehearse meaning, conflict, and possible resolutions

^{xcⁱⁱ} past situations, at times so profoundly internalized by a society that no one remembers the precedence

^{xcⁱⁱⁱ} The body[...] has space to maneuver because it is not scripted

^{xc^{iv}} Simultaneously setup and action, scenarios frame and activate social dramas. The setup lays out the range of possibilities; all the elements are there: encounter, conflict, resolution, and denouement, for example. These elements, of course, are themselves the product of economic, political, and social structures that they, in turn, tend to reproduce. All scenarios have localized meaning, though many attempt to pass as universally valid. Actions and behaviors arising from the setup might be predictable, a seemingly natural consequence of the assumptions, values, goals, power relations, presumed audience, and epistemic grids established by the setup itself. But they are, ultimately, flexible and open to change. Social actors may be assigned roles deemed static and inflexible by some. Nonetheless, the irreconcilable friction between the social actors and the roles allows for degrees of critical detachment and cultural agency.

^{xc^v} episteme and a praxis, a way of knowing as well as a way of storing and transmitting cultural knowledge and identity

^{xc^{vi}} witness new formations within the present and the future

^{xc^{vii}} outposts of an actually existing queer future existing in the present

^{xc^{viii}} about transformation, about the powerful and charged transformation of the world, about the world that is born through performance

^{xc^{ix}} conjures the possibility of social agency within a world bent on the negation of minoritarian subjectivities

^c engenders, sponsors, and even makes worlds

^{cⁱ} worlds of transformative politics and possibilities

^{cⁱⁱ} Este libro no es una autoficción. (...) Es un ensayo corporal. Una ficción, es cierto. En todo caso y si fuera necesario llevar las cosas al extrema, una ficción autopolítica o una autoteoría. (...) No me interesan aquí mis sentimientos, en tanto que míos, perteneciéndome a mí y a nadie más que a mí. No me interesa lo que de individual hay en ellos. Sino cómo son atravesados por lo que no es mío.

^{cⁱⁱⁱ} Narrative authority does not require being at the scene. It requires only that one is able to reconstruct the scene from a position of nonpresence in a believable way or that one’s unbelievable narration is compelling for its own reasons. [...] What he relates may or may not be true, but it hardly matters, once we understand that the story he reaches for says something about his authorial ambitions and desires

^{c^{iv}} Telling a lie to tell the truth closely aligns with what Carrie Lambert-Beatty calls parafiction. [...] Parafiction “remains a bit outside ... has one foot in the field of the real.” She continues, “Parafiction real and/or imaginary personages and stories intersect with the world as it is being lived.” While pretending to be big bad Monsanto might belong to the fictive, big bad Monsanto continued to do terrible things in the real world

-
- ^{cv} go beyond the recognition that answers are determined by the “location” of the researcher, to embrace the more fundamental challenge that questions are similarly determined. Thus if we want to converse across the particularities of contexts, we have to find new ways of asking questions
- ^{cvi} Insofar as gender is at least one substantive node of legibilizing oneself as a subject, transness as a way of subjectivating oneself “wrongly” articulates a self-effacement inasmuch as one’s “self” operates upon a fundamental cohesiveness of which an intact/integral gender is constitutive. [...] transness refuses to be known ahead of itself.
- ^{cvi} not a personal story that folds onto itself; it’s not about navel gazing, it’s really about trying to look at historical and social process and one’s own formation as a window onto social and historical processes
- ^{cvi} The “I,” however, is not autobiographical. I don’t ask that you get to know “me.” Rather, it calls attention to the necessary situatedness of knowledge that always emanates from the embodied practices of historically, socially, gendered, racially codified bodies. The located “I,” in dialogue with other “I”s, serves as a medium for transmission for the acts, ideas, struggles, and possibilities outlined in the various chapters. Nonetheless, [...] the “I” is not not autobiographical. My situatedness [...] present me, affect how others interact with me, and frame what I can and cannot see, can/cannot register, participate in, or transmit. [...] “I” embody and represent all sorts of social forces that exceed my capacity to grasp or control
- ^{cix} interruption of ourselves, a politics comprised of those moments where we interrupt our coherence as a self and the normative logics upon which we base our political valences
- ^{cx} With decolonial praxis in mind, just as autotheory is placed, so too is it relational — the autotheoretical “I” draws shared breath with communal bodies of knowledge. In contrast to an “auto” that may appear to imply a narcissistic and solipsistic insularity, [...] the “auto” of autotheory not only occasions critique but situates subjectivity as inextricable from sociality. [...] From its politics of citation to its merging of self-figuration and structural critique, autotheory’s formal methods and modes of knowing reach out in encounters with others
- ^{cx} If autotheory is *about* anything, it is about the extent to which I is not only I, and not only the I who speaks and the you who listens, but a multiplicity, the I that thinks itself as what it is not so that something else (let’s call it change) might come to be
- ^{cxii} It’s not in thinking that this I’s *am* lies but in opening, in being traversed and transformed by what is not the self. Spoken as I, oriented to you, built from pieces, always overflowing its container, autotheory is a spillage of a style in which lies an aesthetics, an analytics, an ethics, and a politics. [...] Autotheory catalyzes voice, demands hearing, reconstitutes the self through self-expression, and in that very act calls for the world to change

EVANGELHO DO FIM

- ^{cxiii} Nós somos sombras de uma fúria terna [...]. Se nos negam nossos direitos, então nossa terna fúria entrará nas mansões altivas, não haverá muro que não pule, porta que não abra, janela que não quebre, muro que não derrube, nossa sombra trará dor aos que clamam por guerra e morte à nossa raça, haverá mais pranto e sangue para que a paz se sente à nossa mesa com bondade.
- ^{cxiv} Nós transmutamos nossos gêneros, nós somos o que queremos ser, travestis, sapatonas, garotinhas, caminhoneiras, putas, transgêneras, nós usamos véus e falamos Wolof; nós somos rede: matilha furiosa.
- ^{cxv} the mad ones, the ones who are mad to live, mad to talk, mad to be saved, desirous of everything at the same time, the ones who never yawn or say a commonplace thing, but bum, bum, bum like fabulous yellow roman candles exploding like spiders across the stars and in the middle you see the blue centerlight pop and everybody goes “Awww!”
- ^{cxvi} vamos queimar e saquear hoje à noite / pra sobreviver / queimar e saquear hoje à noite / salvar a vida das crianças / queimar toda poluição hoje à noite / queimar toda ilusão hoje à noite
- ^{cxvii} você se lembra / de quando você era jovem / e queria tacar fogo no mundo?
- ^{cxviii} La guerra de arriba, con la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido, ya la veníamos padeciendo desde siglos antes.
- ^{cxix} Una guerra mundial, la más brutal, la más completa, la más universal, la más efectiva.
- ^{cx} La guerra de los de abajo contra los de arriba, contra su mundo. Esa guerra de resistencia que día a día se bate en las calles de cualquier rincón de los cinco continentes, en sus campos y en sus montañas.
- ^{cxxi} as excess, as noise, [...] and moments of musical riot.

-
- ^{cxxii} Escrevo esse ensaio sentada ao lado de um homem branco anônimo o qual quero matar. [...] Eu queria esfaqueá-lo de leve, atirar nele com a arma que eu queria ter na minha bolsa. E ao observar sua dor, eu lhe diria com ternura, “o racismo dói”. Sem escape, minha fúria se tornou uma dor esmagadora e comecei a chorar.
- ^{cxxiii} Dizem que sujeites minorizadas são tão raivosos. Tão irritados. Por que estamos tão chateados? Tão deprimidos? Tão infelizes?
- ^{cxxiv} an assemblage of affects
- ^{cxxv} not as irreducible affects but as a full politics
- ^{cxxvi} as political methodology, as epistemology, and as aesthetic
- ^{cxxvii} the willfully resistant joy, thrill, love, and hope offered by transfeminist aesthetics, politics, and knowledge production
- ^{cxxviii} spoil feelings of political and social well-being or pleasure that are contingent upon the tacit absence or explicit exclusion of trans women in feminist conceptual and physical spaces
- ^{cxxix} a repaired love as a model of transformative resistance
- ^{cxxx} operate as entrees into collective trans joy
- ^{cxxxi} Rage breaks things. Rage signals a break. Breaking leads us beyond rage. Rage enables a break.
- ^{cxxxii} A break can be a moment of mental “instability” (as in a psychotic break) – [...] a moment of cognitive divergence. It can be a desirable reprieve from our quotidian reality (“I could really use a break”), or an invective that names a statement or situation unrealistic, absurd, ridiculous (“give me a fucking break”).
- ^{cxxxiii} It happens when you sense the situation you inhabit is, in some significant way, inimical to your self-preservation, hostile to your survival.
- ^{cxxxiv} the institutional, political, and interpersonal modes of relationality that shape your present
- ^{cxxxv} To persevere in one’s own being is to persevere in life and to have self-preservation as an aim
- ^{cxxxvi} The self preserved is not a monadic entity, and the life persevered in is not only to be understood as a singular or bounded life
- ^{cxxxvii} the problematic of life binds us to others in ways that turn out to be constitutive of who each of us singly is
- ^{cxxxviii} Self-preservation is fundamentally reliant on others. Survival is always collective. The desire to persist in one’s being is dependent on conditions that are in many ways external to the self.
- ^{cxxxix} What does it mean to require what breaks you? If the dependency on those others was once a matter of survival and now continues to function psychically as a condition of survival (recalling and reinstituting that primary condition), then certain kinds of breaks will raise the question of whether the “I” can survive. Matters become more complex if one makes the break precisely in order to survive (breaking with what breaks you).
- ^{cxl} the “I” may undergo radically conflicting responses: as a consequence of its rupture with those formative relations, it will not survive; only with such a rupture does it now stand a chance to survive.
- ^{cxli} to alterity in ways that it cannot always control, that it absorbs external forms, even contracts them, as one might contract a disease
- ^{cxlii} assuming that externality internally so that a certain incorporation ensues
- ^{cxliii} a border concept, always assembled from the workings of this body here in relation to an ideation that is impressed upon it from elsewhere
- ^{cxliv} If one’s desire to persist involves a form of subjectivity that is unintelligible, persecuted, or condemned [...] one finds oneself simultaneously desiring to live and lacking the necessary supports to persist in doing so
- ^{cxlv} whenever we sense, or are reminded, that the networks we rely on for survival are inimical to such survival
- ^{cxlvi} This sense precipitates loneliness, the feeling of being ontologically adrift, unmoored, homeless
- ^{cxlvii} often, a break is a moment that enables a more livable life to be realized
- ^{cxlviii} We break to keep on living
- ^{cxlix} an extroverted response to forms of trauma that, when internalized, manifest as depression
- ^{cl} the desire to live well, to lead a life under conditions that support resilience and flourishing
- ^{cli} a legitimate response to significant existential impediments, to roadblocks that minimize, circumscribe, and reduce one’s possibilities

-
- ^{clii} it is a response that seeks to transform—and destroy—such impediments
- ^{cliii} incite one another to live
- ^{cliv} an integral role in making life in adverse circumstances more possible
- ^{clv} a communal ethic of flourishing
- ^{clvi} When rage is collective, it is that much harder to scapegoat, punish, other, demonize, or dismiss the bodies, persons, and communities so affected
- ^{clvii} *Eu trago em mim um amor que você nem pode imaginar, e uma fúria na qual você nem acreditaria. Se não puder satisfazer um, saciarei a outra.*
- ^{clviii} *Na rua um sedutor poeta da construção me disse: por que não me dá um sorriso de presente? E a minha boca se abriu de lado a lado, mostrando minha salada de dentes tortos, meio que me predispondo a comer o homem, porque meu sorriso é o de um monstro. Minha resistência, minha arma, meu punhal, meu fuzil é monstrificar-me [...]. Sou um monstro, senhores, sobretudo quando me seduzem e me fazem rir, porque tendo a comê-los.*
- ^{clix} *Eu, reivindico meu direito de ser um monstro / nem varão nem mulher/ nem XXY nem H₂O / [...] / Reivindico: meu direito de ser um monstro / Que outros sejam o Normal / O Vaticano Normal / O Creio em deus e a virgíssima Normal / e os pastores e os rebanhos do Normal / o Congresso Honorável das leis do Normal / o velho Larousse do Normal / [...] / apenas meu direito vital de ser um monstro / ou como me chame / ou como me caiba / como me possa o desejo e a fuckin vontade*
- ^{clx} it is not properly something that is so much as something that fails to be something else—the traditional dominant human subject.
- ^{clxi} more like absent or fallible police than effective totalitarian powers.
- ^{clxii} That spectral and stunning figure of the monster accompanies any contingent social definition of the human and its supporting relations.
- ^{clxiii} expose both the impossibility and the cruelty of such a demand.
- ^{clxiv} habit we had made a law.
- ^{clxv} the living being of negative value
- ^{clxvi} the negation of the living by the non-viable
- ^{clxvii} could have struck us or it could, alternatively, come about through our agency.
- ^{clxviii} the irregular brought back within the rules and the prodigious becomes a matter of prediction.
- ^{clxix} a thwarted normal, or a normal that has run off course.
- ^{clxx} the rhetorical style and narrative structure designed to produce fear and desire within the reader.
- ^{clxxi} crime is embodied within a specifically deviant form - the monster - that announces itself (de-monstrates) as the place of corruption.
- ^{clxxii} it condenses various racial and sexual threats to nation, capitalism, and the bourgeoisie in one body
- ^{clxxiii} a peculiarly modern emphasis upon the horror of particular kinds of bodies.
- ^{clxxiv} combine the markings of a plurality of differences even if certain forms of difference are eclipsed momentarily by others.
- ^{clxxv} the deviant subjectivities opposite which the normal, the healthy, and the pure can be known.
- ^{clxxvi} by embodying what is not human, produces the human as a discursive effect.
- ^{clxxvii} the body that produces the natural and the human as power relations
- ^{clxxviii} Gothic discourses given over to the making monstrous of particular kinds of bodies
- ^{clxxix} bears the marks of the constructions of femininity, race, and sexuality
- ^{clxxx} a monstrous arrangement of skin, flesh, social mores, pleasures, dangers, and wounds
- ^{clxxxi} a kind of trash heap for the discarded scraps of abject humanity
- ^{clxxxii} never stands for a simple or unitary prejudice, it always acts as a "fantasy screen" upon which viewers and readers inscribe and sexualize meaning.
- ^{clxxxiii} a dangerous woman with a chain saw

-
- ^{clxxxiv} a fugitive from identity.
- ^{clxxxv} resist the interpretive strategies that attempt to put them in place
- ^{clxxxvi} represents the disruption of categories, the destruction of boundaries, and the presence of impurities
- ^{clxxxvii} a gender that splatters, rips at the seams, and then is sutured together again as something much messier than male or female
- ^{clxxxviii} Like the monster, I am too often perceived as less than fully human due to the means of my embodiment; like the monster's as well, my exclusion from human community fuels a deep and abiding rage in me that I, like the monster, direct against the conditions in which I must struggle to exist.
- ^{clxxxix} the necessity of existing in external circumstances that work against my survival.
- ^{cxc} a set of practices that precipitates one's exclusion from a naturalized order of existence that seeks to maintain itself as the only possible basis for being a subject.
- ^{cxc i} the stigma itself becomes the source of transformative power.
- ^{cxc ii} furnishes a means for disidentification with compulsorily assigned subject positions
- ^{cxc iii} I assert my worth as a monster in spite of the conditions my monstrosity requires me to face, and redefine a life worth living.
- ^{cxc iv} I am groundless and boundless movement. / I am a furious flow. / I am one with the darkness and the wet. / And I am enraged. / [...] Rage / throws me back at last / into this mundane reality / in this transfigured flesh / that aligns me with the power of my Being. / In birthing my rage, / my rage has rebirthed me.
- ^{cxc v} the beauty of the dream vanished, and breathless horror and disgust filled my heart. Unable to endure the aspect of the being I had created, I rushed out of the room
- ^{cxc vi} *Se es oprimides abraçassem a fúria que só elus conhecem, e a usassem como a mais poderosa arma que ela é, nada de feio jamais poderia realmente parar o que é belo. Essa fúria é o que garante a sobrevivência. É por isso que, apesar de milênios de colonização, ê native, ê vagabunde, a pessoa racializada, a traveca, e a bixa ainda existem.*
- ^{cxc vii} the interlocking forms of oppression that so often render trans lives unlivable.
- ^{cxc viii} I've been trying to get up here all day, for your gay brothers and your gay sisters in jail! They're writing me every motherfuckin' week and ask for your help, and you all don't do a god damn thing for them. Have you ever been beaten up and raped in jail? Now think about it. They've been beaten up and raped, after they had to spend much of their money in jail to get their self home and try to get their sex change. [...] And they write STAR, not the women's group. They do not write women. They do not write men. They write STAR, because we're trying to do something for them. [...] But do you do anything for them? No! You all tell me, go and hide my tail between my legs. I will no longer put up with this shit. I have been beaten; I have had my nose broken; I have been thrown in jail; I have lost my job; I have lost my apartment for gay liberation, and you all treat me this way? What the fuck's wrong with you all? Think about that!
- ^{cxc ix} If someone is consistently placed in the position of having to testify to the fact of their bare existence [...] in order to be granted access to even the most minimal sorts of social provisions, then the process of elaborating a homeplace—even if that space is just one's body—becomes intensively difficult. This difficulty is the crux of an important distinction between trans rage and dominant accounts of feminist rage. [...] To face constant interrogation at the ground zero of personhood is a form of radical dehumanization. [...] While the rage of cis women has been deeply minimized, distorted, regulated, and pathologized, and emanates from many of the same sources as the anger of trans people [...], there is a crucial difference. Cis women get to exist, both as “real” women and as the proper subjects of feminism. For trans folk, both the legibility and legitimacy of our being is constantly under interrogation and outright attack. Our rage is different [...] because it stems from constantly having to testify to the validity and realness of our existence, to argue this over and over again.
- ^{cc} en profundidad, en extensión y en historia común.
- ^{cc i} esta pluralidad tan la misma en la rabia, y tan diferente en sentirla
- ^{cc ii} that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support more than others, and become differentially exposed to injury, violence, and death
- ^{cc iii} a heightened sense of expendability or disposability that is differentially distributed throughout society.
- ^{cc iv} produces determined efforts to eradicate expressions of rage or anger from political protest.
- ^{cc v} Hatred is the fury of those who do not share our goals, and its object is death and destruction.
- ^{cc vi} The rage of the oppressed is never the same as the rage of the privileged. One group can change their lot only by changing the system; the other hopes to be rewarded within the system.
- ^{cc vii} a response to racist attitudes and to the actions and presumptions that arise out of those attitudes

-
- ^{ccviii} the anger of exclusion, of unquestioned privilege, of racial distortions, of silence, ill-use, stereotyping, defensiveness, misnaming, betrayal, and co-optation
- ^{ccix} It is an appropriate response to injustice.
- ^{ccx} a necessary aspect of resistance struggle. Rage can act as a catalyst inspiring courageous action.
- ^{ccxi} unrelenting circumstances and structures of racial domination in social, political, and economic realms
- ^{ccxii} The sexual question and the racial question have always been entwined, you know.
- ^{ccxiii} to be a Negro in this country and to be relatively conscious, is to be in a rage almost all the time. [...] It isn't only what is happening to you, but it's what's happening all around you all of the time, in the face of the most extraordinary and criminal indifference, the indifference and ignorance of most white people in this country.
- ^{ccxiv} Every woman has a well-stocked arsenal of anger potentially useful against those oppressions, personal and institutional, which brought that anger into being.
- ^{ccxv} do not ontologise women's pain as the automatic ground of politics.
- ^{ccxvi} undoes the separation of the individual from others.
- ^{ccxvii} that this pain is wrong, that it is an outrage, and that something must be done about it
- ^{ccxviii} it moves from anger into an interpretation of that which one is against, whereby associations or connections are made between the object of anger and broader patterns or structures.
- ^{ccxix} expressed and translated into action in the service of our vision and our future
- ^{ccxx} a powerful source of energy serving [...] a basic and radical alteration in those assumptions underlining our lives.
- ^{ccxxi} Trans power is grounded in trans rage.
- ^{ccxxii} a direct rejection of feminized and racialized doctrines of docility and subservience; it is capable of generating [...] resistant practices of waywardness and ungovernability.
- ^{ccxxiii} to help define and fashion a world [...] [and] eventually transcend the need for destruction.
- ^{ccxxiv} what angers us is not inevitable, even if transformation can sometimes feel impossible
- ^{ccxxv} we furiously demand it.
- ^{ccxxvi} the assertion of subjectivity colonizers do not want to see, that surfaces when the colonized express rage.
- ^{ccxxvii} it converts exclusion into resistance, denial of existence into insistence on presence.
- ^{ccxxviii} takes up the angry affects produced by lived situations of injustice and sharpens, hones, shares, and amplifies them, rendering a forceful challenge, a demand for change that carries a threat, that is threatening to hegemonic structures, logics, and ways of being.
- ^{ccxxix} Trans rage is productive and enabling, as it addresses ciscentric conceptions of trans embodiment as impossible or inauthentic with a call to become monstrous, to reject the logics of embodiment and personhood that make your life unlivable.
- ^{ccxxx} we view rage as an uncontrollable impulse that needs to come out in unmediated forms. But people craft rage, they cultivate rage, and not just as individuals. Communities craft their rage. Artists craft rage
- ^{ccxxxi} Anger is creative; it works to create a language with which to respond to that which one is against
- ^{ccxxxii} that retribution in some form is just around the corner
- ^{ccxxxiii} *Você nunca é uma pessoa completa se fica calada, porque sempre há aquele pedacinho dentro de você que quer ser expressado, e se você continua a ignorá-lo ele fica cada vez mais irritado e cada vez mais quente, e se você não o expressa ele salta e te dá um murro na boca pelo lado de dentro.*
- ^{ccxxxiv} *as pessoas me odeiam / porque eu não vou morrer / elas gostariam muito de mim se eu cometesse suicídio / eles me achariam ótima se eu só fosse embora / mas eu não vou porque eu tenho / uma caralhada de coisa pra dizer*
- ^{ccxxxv} seemingly excessive, outsized, or hysterical to majoritarian witnesses
- ^{ccxxxvi} ways out to those [...] who see their own rage mirrored.
- ^{ccxxxvii} performed trans rage demonstrates that another way of being is possible, and rage is the generative, propulsive force that helps us get there. It [...] is much more than an affective phenomenon that merely possesses us; rather, it undoes us so that we may transform.
- ^{ccxxxviii} overwhelm the epistemic resistance

ccxxxix shatter the epistemic blindness

ccxi There is a racialized, sexualized, and gendered necropolitical calculus that informs whose rage matters

ccxli if they are already marked as nonnormative—that is, as outside the bounds of normative sexuality, as in the cliché of ‘angry, man-hating’ lesbians

ccxlii It is that link that sustains full awareness of the daily impact of racism on black people, particularly its hostile and brutal assaults.

ccxliii My fear of anger taught me nothing.

ccxliv When we turn from anger we turn from insight, saying we will accept only the designs already known, deadly and safely familiar.

ccxlv the point of view from which rage is devalued is the dominator’s point of view

ccxlvi anger has eaten clefts into my living only when it remained unspoken, useless to anyone

ccxlvii it has also meant survival, and before I give it up I’m going to be sure that there is something at least as powerful to replace it

ccxlviii act of recognizing ethical claims to selfhood, rather than as the demand that that moral code fulfill its promise, a promise never made to racialized women

ccxlix loaded with information and energy

cccl echoes or reverberates across worlds

cccli It decries the sense of the world that erases it precisely since that world of sense stands in the way of its possibility. It recognizes this world’s walls. It pushes against them rather than making claims within them.

ccclii in the long run, strength that is bred by anger alone is a blind force which cannot create the future. It can only demolish the past

cccliii being against something does not end with ‘that which one is against’

cccliv being for something, but something that has yet to be articulated.

ccclv an engagement with a full range of emotional responses to black struggle

ccclvi There is no way to achieve nonviolence without the tactical and principled cultivation of aggression into embodied modes of action

ccclvii violence against white men perpetrated by women or people of color disrupts the logic of represented violence so thoroughly that (at least for a while) the emergence of such unsanctioned violence has an unpredictable power

ccclviii it aims to go beyond denouncing, if it moves to dismantle and/or counteract the effects of epistemic violence, [...] corrupt any mode, any form of presentation, by turning it into a confrontation – that is, a presentation that refuses representation

ccclix rage is a political space opened up by the representation [...] of unsanctioned violences committed by subordinate groups upon powerful white men

ccclx not that we all pick up guns, but that we allow ourselves to imagine the possibilities

ccclxi resisting the moral imperative to not fight violence with violence

ccclxii seem to have become dangerously hegemonic rather than disruptive.

ccclxiii imagine a new violence with a different object

ccclxiv creates an ‘imagined violence’ with real consequences and which corresponds only roughly to real violence and its imagined consequences

ccclxv mobilized by the power of fantasy

ccclxvi the fantasy of unsanctioned eruptions of aggression from ‘the wrong people, of the wrong skin, the wrong sexuality, the wrong gender’

ccclxvii force into visibility the constructed nature of the real

ccclxviii shatters the complacency that prevents people from immediate and spontaneous revolution

ccclxix We have to be able to imagine violence and our violence needs to be imaginable because the power of fantasy is not to represent but to destabilize the real

ccclxx access to performances of rage that work in multivalent ways: that demonstrate rage as shared and common, that articulate rage as a justified response to situations of injustice, that amplify rage in such a way that it becomes a mobilizing political affect

ccclxxi in the threat rather than in any specific action

ccclxxii its ability to represent a violence that need not ever be actualized. There is no ‘real’ violence necessary here, only the threat of real violence.

-
- cclxxxiii the gestures of violence as a way of signifying not what we aim to do, but the rage we feel
- cclxxxiv We simply do not know how to read imagined violences
- cclxxxv create a potentiality, a utopic state in which consequences are imminent rather than actual, the threat is in the anticipation, not the act
- cclxxxvi the disruption of identity and the violence of power and the power of representation
- cclxxxvii A scream can register a level of pain, but also a level of anger, rage, or frustration, or a refusal to comply. It can also tell of great tenacity and endurance, as such articulated rage may [...] be understood as intermittent and chronic, often speaking of conditions of long duration
- cclxxxviii a kind of unruly music that moves in disruptive, improvisational excess
- cclxxxix song's disruption of speech, the cry's disruption of song, gesture's disruption of the cry
- cclxxx as noise, as dissonance, as a long, drawn-out scream
- cclxxxii locate spaces of instability rather than to harmonize
- cclxxxiii a wild form of singing that becomes an ecstatic loss of control
- cclxxxiii aesthetic or creative anarchy, the exploitation of generic breakdown, and the performance of sonic forms of chaos
- cclxxxiv theory of chaotic creativity
- cclxxxv the unmoored, hyperkinetic, sonic traces left by a series of unconventional, hard-to-classify punk divas
- cclxxxvi [Você diz que o rock morreu, mas será que é só porque ele não foi ressuscitado à sua imagem?](#)
- cclxxxvii the neatly organized genealogies that lead back to Malcolm McClaren, the Sex Pistols, the Clash, and other punk boys.
- cclxxxviii immigrants, queers, women, and social misfits
- cclxxxix links gender and sexuality to empire and racial politics and emerges as a kind of sonic chaos that links screams, yelps, and hiccups to a history of violation
- ccxc linking blackness to punk, feminism to rage, politics to noise
- ccxcii union of feminism, anticolonial struggle, antiracism, and queerness.
- ccxciii alternative, if not tidy, genealogies of punk
- ccxciiii to see beyond the rigidity of genre itself
- ccxcv break with the canonizing refrains of white male musical history
- ccxcvi locate an affective power shift from punk into another set of cultural practices
- ccxcvii where else unrest, rebellion, and riot lay
- ccxcviii genres that performed anger in its complexity: as defiant, righteous, nihilistic, destructive, and visionary
- ccxcix a kind of punk rock commons, a being-with, in which various disaffected, antisocial actants found networks of affiliation and belonging that allowed them to think and act otherwise, together, in a social field that was most interested in dismantling their desire for different relations
- ccxcix a visceral desire to want something else within a field of ossified social relations
- ccc an annihilating force that clears the way for a kind of innovation — the making of worlds and possibilities
- ccci the demand for “something else” that is not the holding pattern of a devastated present, with its limits and impasses
- cccii [É preciso começar / Começar o quê? / A única coisa no mundo que vale a pena começar: / O Fim do Mundo.](#)
- ccciii [Não estamos esperando o arrebatamento. Nós somos o apocalipse.](#)
- ccciv the world is made up of multiple worlds, multiple ontologies or reals that are far from being exhausted by the Eurocentric experience or reducible to its terms
- cccvi arrogate to itself the right to be “the world” and to relegate all other worlds to its rules, to a state of subordination, or to nonexistence
- cccvi has granted itself the right to assimilate all other worlds and, by presenting itself as exclusive, cancels possibilities for what lies beyond its limits
- cccvi neoliberal globalization is a war on relational worlds, on everything that is collective

-
- ^{cccviii} the crisis is the crisis of a particular world or set of world-making practices, the world that we usually refer to as the dominant form of Euro-modernity
- ^{cccix} the master's tools will never dismantle the master's house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change
- ^{cccix} it is clear that conventional solutions to our social and environmental crisis, having come out of the categories of the One-World World (with its single vision of the real and of the possible, which is to say, its form of deciding things based on the principle known colloquially as "more of the same"), can at best mitigate our unsustainability and inequality, but [...] we cannot emerge from the crisis with the categories of the world that created the crisis (development, growth, markets, competitiveness, the individual, and so on).
- ^{cccxi} Thinking the unthinkable, making the unthinkable believable, and making the believable achievable
- ^{cccxi} If there are no easy answers there are still available and discoverable hard answers
- ^{cccxi} human beings can live in radically different ways, by radically different values, in radically different kinds of social order
- ^{cccxi} the value of the systematic utopia is to lift our eyes beyond the short-term adjustments and changes which are the ordinary material of politics, and thus to insist, as a matter of general principle, that temporarily and locally incredible changes can and do happen
- ^{cccxi} a parochialism in time – a complacent projection of actual and historically instituted social orders as permanently necessary and exclusive – which most deeply discourages those who see very clearly that their own social order is in crisis
- ^{cccxi} an imaginative reminder of the nature of historical change: that major social orders do rise and fall, and that new social orders do succeed them
- ^{cccxi} We live in capitalism, its power seems inescapable — but then, so did the divine right of kings. Any human power can be resisted and changed by human beings.
- ^{cccxi} utopia is an ideal, something that should mobilize us, push us forward. Utopia is not prescriptive; it renders potential blueprints of a world not quite here, a horizon of possibility, not a fixed schema. It is productive to think about utopia as flux, a temporal disorganization, as a moment when the here and the now is transcended by a then and a there that could be and indeed should be.
- ^{cccxi} utopia can never be prescriptive of futurity. Utopia is an idealist mode of critique that reminds us that there is something missing, that the present and presence (and its opposite number, absence) is not enough
- ^{cccxi} insistence on something else, something better, something dawning.
- ^{cccxi} The present must be known in relation to the alternative temporal and spatial maps provided by a perception of past and future affective worlds

ORAÇÃO

- ^{cccxi} Deus é Mudança, e, no fim, Deus prevalece. Mas Deus existe pra ser moldado. Não é o bastante que apenas sobrevivamos, mancando, brincando de tudo normal enquanto as coisas só pioram. Se essa é a forma que damos a Deus, um dia vamos estar muito fracas – muito pobres, famintas, doentes – pra nos defender. E aí vamos ser exterminadas.
- ^{cccxi} Pergunta: você é trans? como Jesus? Resposta: sim exatamente como Jesus.
- ^{cccxi} stems from a living memory that orients itself to the ability to envision a different future—a sort of 'futurity' that imagines, and struggles for, the conditions that will allow people to persevere as a distinct world.
- ^{cccxi} of healing what cannot be healed, of making whole what has been destroyed. It is rather a matter of reactivating it, and first of all, of feeling the smoke in our nostrils.
- ^{cccxi} In the long and vibrant tradition of black, queer, and trans radicalism, loss becomes militancy; the memory of the dead becomes a call to arms. Collective trauma transmutes and becomes collective strength. This happens when we deindividuate trauma, when we no longer believe we are suffering independently
- ^{cccxi} Muchos de mis ancestros murieron y mueren todavía hoy asesinadas, asesinados y asesinadas, violadas, apaleadas, encerradas, medicalizadas... o vivieron o viven su diferencia en secreto. Esa es mi genealogía, y es con la fuerza que obtengo de todas sus voces acalladas, aunque solo en mi nombre, que me dirijo a ustedes hoy.
- ^{cccxi} the possibility of touching across time, collapsing time through affective contact between marginalized people now and then

-
- cccxxix form communities across time
- cccxxx a queer desire for history itself to desire
- cccxxxi the affective force of the past in the present, of a desire issuing from another time and placing a demand on the present in the form of an ethical imperative.
- cccxxxii Notre mission historique, à nous qui avons pris la décision de briser les reins du colonialisme, est d'ordonner toutes les révoltes, tous les actes désespérés, toutes les tentatives avortées ou noyées dans le sang.
- cccxxxiii attach intently to a few cultural objects, whose meaning seemed mysterious, excessive or oblique in relation to the codes most readily available to us, [which] became a prime resource for survival. We needed for there to be sites where meanings didn't line up tidily with each other, and we learn to invest these sites with fascination and love.
- cccxxxiv I am not free while any woman is unfree, even when her shackles are very different from my own. And I am not free as long as one person of Color remains chained.
- cccxxxv transfeminism has much more in common, intellectually and politically, with contemporaneous strains of Black feminist thought and practice insofar as it is grounded in intersectional analysis, dedicated to a politics of coalition across difference [...]. Trans exclusion is always part and parcel of a broader set of racialized and classed exclusions, and it seems to be enacted most egregiously by those who fetishize identitarian purity and embrace a single-axis politics.
- cccxxxvi there is no common identity, no property that defines and unites the members apart from the fact that they are there, together, in that place.
- cccxxxvii we cannot do trans politics without an analysis of political economy, without an analysis of the history of racialization and the violence of liberalism, as well as of hetero- and gender normativity. Trans politics in its most trenchant form wants abolition, an end to wealth, full communism, free water, food, air, and health care, reparations, and decolonization (literally, not figuratively). We cannot achieve any of these things without reimagining the forms of collectivity, feeling, and being-with that animate our revolt.
- cccxxxviii built upon a heterogeneity that negotiates for symmetry
- cccxxxix interests in common which are not the same interests
- cccxl "Para todos todo, nada para nosotros."
- cccxli an ideality that can be distilled from the past and used to imagine a future [...] that allows us to see and feel beyond the quagmire of the present
- cccxlii "doing" that is a becoming: the becoming of and for "future generations"
- cccxliii prophets call people to action; they remind them of their condition
- cccxliv *dreamreads* a collective context. Within the patterns of what has already become, it attends to what might yet be. Possibilities, chances, good and ill
- cccxlv prophecies were devices by which religious groups [...] consoled, fortified and asserted themselves when confronted by the threat or the reality of oppression
- cccxlvi prophecy functions as a form of social criticism, a redemptive discourse that argues for the ending of colonial and racial oppression. This is a politics of the world upside down, which eschews the standard political forms and language of political modernity
- cccxlvii poetic and visionary, and is rooted in conceptions of history[:] For the black radical political tradition, [...] biblical exegesis and the indigenous knowledge systems of the colonized native.
- cccxlviii a weapon, a chant, and an invocation beating against the walls of oppression
- cccxliv black slaves believed that just as God had delivered Moses and the Israelites from Egyptian bondage, God also will deliver black people from American slavery. And they expressed that theological truth in song
- ccccl the essence of the gospel is the liberation of the oppressed from sociopolitical humiliation
- ccccli a weapon in the struggle of the little ones for liberation.
- cccclii The resurrection, therefore, is God breaking into history and liberating the oppressed from their present suffering, thereby opening up humanity to a divine realization beyond history
- ccccliii hope begins and ends with the liberation of the poor
- ccccliv When connected with the person of Jesus, hope is not an intellectual idea; rather, it is the praxis of freedom in the oppressed community. To hope in Jesus is to see the vision of his coming presence, and thus one is required by hope itself to live as if the vision is already realized in the present. Black slaves combined the vision of the new Jerusalem with the struggle of freedom in this world.

-
- ^{ccclv} If we assume that the Risen Lord is truly present with us as defined by his past history and witnessed by Scripture and tradition, what then does his presence mean in the social context of white racism? [...] is it not true that Christ must be black in order to remain faithful to the divine promise to bear the suffering of the poor?
- ^{ccclvi} Indeed, if Christ is not truly black, then the historical Jesus lied. God did not anoint him “to preach good news to the poor” and neither did God send him “to proclaim release to the captives and recovering the sight to the blind, to set at liberty those who are oppressed” (Luke 4:18f. RSV). If Christ is not black, the gospel is not good news
- ^{ccclvii} Christ is black, therefore, not because of some cultural or psychological need of black people, but because and only because Christ really enters into our world where the poor, the despised, and the black are, disclosing that he is with them
- ^{ccclviii} invest it with new life
- ^{ccclix} To disidentify is to read oneself and one’s own life narrative in a moment, object, or subject that is not culturally coded to “connect” with the disidentifying subject. It is not to pick and choose what one takes out of an identification. It is not to willfully evacuate the politically dubious or shameful components within an identificatory locus. Rather, it is the reworking of those energies that do not elide the “harmful” or contradictory components of any identity.
- ^{ccclx} as raw material for representing a disempowered politics or positionality that has been rendered unthinkable by the dominant culture
- ^{ccclxi} exposes the encoded message’s universalizing and exclusionary machinations and recircuits its workings to account for, include, and empower minority identities and identifications
- ^{ccclxii} invested with powerful energy
- ^{ccclxiii} mode of performance whereby a toxic identity is remade and infiltrated by subjects who have been hailed by such identity categories but have not been able to own such a label.
- ^{ccclxiv} uses the majoritarian culture as raw material to make a new world
- ^{ccclxv} not necessarily like any preexisting whole
- ^{ccclxvi} extracting sustenance from the objects of a culture—even of a culture whose avowed desire has often been not to sustain them.

SINFONIA DO CORPO

- ^{ccclxvii} *Precisamos manter um coração que bate mesmo perfurado por chumbo fumegante, um fôlego que respira mesmo quando somos sufocadas. Falo do impossível, sim, eu sei. Falo de um sonho, uma falácia, que, vez após vez, é provado ser falso, nossos corações parando quando atingimos o chão depois que nosso cliente ou parceiro “descobre” que somos trans, nossa respiração cessando quando o Estado se cansa dos retalhos que vendemos. Falo, porém, da única possibilidade que temos. Falo, óbvio, da possibilidade de vivermos. E não vou parar de falar dela. Nós, como diz Zora Howard, “de alguma forma não permanecemos mortas”. [...] Tenho esperança, acho que fugitivamente, de que não permaneçamos mortas mesmo quando eles nos matarem. A esperança fugitiva do feminismo trans negro exige que vivamos aqui, de outro jeito, recusando-nos a permanecer mortas, porque precisamos viver. Precisamos viver bem aqui porque, como conclui Howard, “não vamos a lugar algum”.*
- ^{ccclxviii} Gender Incongruence of Adolescence and Adulthood is characterised by a marked and persistent incongruence between an individual’s experienced gender and the assigned sex, which often leads to a desire to ‘transition’, in order to live and be accepted as a person of the experienced gender, through hormonal treatment, surgery or other health care services to make the individual’s body align, as much as desired and to the extent possible, with the experienced gender. The diagnosis cannot be assigned prior the onset of puberty. Gender variant behaviour and preferences alone are not a basis for assigning the diagnosis.
- ^{ccclxix} *O que acontece com o corpo quando cada verdade que ele conta é negada por alguém com o poder de matá-lo? Mas é esse o trabalho da resiliência: Ser, ainda assim. [...] O que acontece quando vidas Trans podem apenas ser?*
- ^{ccclxx} On the first level, ontology refers to the assumptions that each social group makes about the kinds of beings that exist in the world and the conditions under which they exist—a sort of inventory of beings and their relationships. The second layer refers to the ways that these premises give rise to particular socionatural configurations: the ways in which they are realized, so to speak, in their worlds. In other words, ontologies do not precede our everyday practices; our worlds are enacted through concrete practices. Finally, ontologies often manifest themselves as narratives, which provide us with clues for understanding the assumptions that underlie them
- ^{ccclxxi} Such occupation is effected through the categories and hierarchical classifications historically deployed by governments, corporations, organized religions, and the academy as the main purveyors of a dominant onto-epistemic structure

-
- ^{ccclxxii} On the one hand, it divides the human from the nonhuman (culture from nature); on the other, it divides the “civilized” (Europeans, moderns, rational people) from the “noncivilized” (primitives, barbarians, underdeveloped people, nonmoderns, terrorists). These binaries give rise to many other divisions (mind-body, reason-emotion, secular-sacred, individual-community, material-spiritual, masculine-feminine, white-black, Indian, or “people of color,” and so on) in which the second pole of the binary is subordinated to the first (thus, for example, the emotions and the feminine are subordinated to the rational and the masculine).
- ^{ccclxxiii} gender legibility is assumed to ground ontology and, thus, personhood and subjectivity. To face constant interrogation at the ground zero of personhood is a form of radical dehumanization.
- ^{ccclxxiv} One is called a name or addressed as “you” prior to any sense of individuation, and that calling, especially as it is repeated and rehearsed in different ways, starts to form a subject who calls itself by those same terms, learning how to shift the “you” to an “I” or to a gendered third person, a “he” or a “she.” There is always disturbance in that shift, which is why self-reference, enabled by the scene of address, can and does take on meanings that exceed the aims of those who introduced the terms of discourse through address. So addressing someone as “you” may well solicit a recognition that it is “I” who is meant by that second person, but that “I” may well resist or shift or reject the various semantics that get associated with that “you.” In other words, “Yes, it is me, but I am not the one you think I am.” This misrecognition at the heart of the scene of address becomes more stark when it is a matter of gender. If I do not recognize myself as “she,” does that mean that I fail to recognize that someone seeks to interpellate me within that pronoun? [...] Whatever I do, I understand that that particular misrecognition was intended for me. In other words, even when the interpellation is wrong, it still is directed toward me.
- ^{ccclxxv} The mode of address, far from being a simple rhetorical technique, enacts the social constitution of ontology. Or let me put it more starkly: The mode of address enacts the social possibility of a livable existence. Correspondingly, refusing to reply to or address another who speaks, or requiring an asymmetrical form of address according to which the one in power is the exclusive audience for the second person—these are all ways of deconstituting ontology and orchestrating a nonlivable life
- ^{ccclxxvi} Within normative ascriptions—as it is indeed always an ascription, always prescriptive, always an imposition and a coerced rubric to measure against, punitive consequences betiding those who do not measure up—is a demand to meet the evaluative metrics of normativity. It is a *mundane, quotidian* kind of violence. Normativity is defined as that which pertains to norms that govern a given realm of ontology. It is an ontological requisite for one’s very ontology; it is a coercive mechanism for livability by only certain means, falling outside of those means relegating one to a nonlivable life. Whiteness and cis genders, for instance, are normative endeavors not because they are purely descriptive of most people in a given environment but because they determine who and what counts as valid, ideal, normal, and representable; bestow consequences on those who do not live up to, adhere to, or who deviate from their rubrics; and cast as imperfect, unfinished, nonideal, or deserving of fewer life chances those who are not proximal to, or who do not appear through, or who stray from, whiteness and cis genders.
- ^{ccclxxvii} En el discurso médico y psicológico dominante, el cuerpo trans es una colonia. El cuerpo trans es con respecto a la heterosexualidad normativa lo que los campos de refugiados de la isla de Lesbos son hoy con respecto a Europa: una frontera cuya extensión y forma se perpetúan por medio de la violencia. Un lugar de control y muerte. [...] El cuerpo trans es la colonia. Cada día en cualquier calle de Tijuana o Los Ángeles, de San Petersburgo o Goa, de Atenas o Sevilla, un cuerpo trans es asesinado con la misma impunidad con la que una nueva ocupación se levanta a un lado u otro del río Jordán
- ^{ccclxxviii} lo que el discurso científico y técnico de Occidente considera como los órganos sexuales emblemáticos de la masculinidad y la femineidad, el pene y la vagina, no es más real que Ruanda o Nigeria, que España o Italia. Hay una diferencia entre una colina verde que crece al otro lado de un río y un desierto que se extiende en un lugar azotado por los vientos. Existe el paisaje erótico de un cuerpo. Pero no hay órganos sexuales sino como enclaves coloniales de poder.
- ^{ccclxxix} The destitution of the body is not only an effect of colonialism, where colonialism is understood as something prior, something separate, a “condition” both analytically and historically separate from the body at issue. On the contrary, the body is the animated, or rather deanimated life of that historical condition, that without which colonization itself cannot exist.
- ^{ccclxxx} The most individual question of morality—how do I live this life that is mine?—is bound up with biopolitical questions distilled in forms such these: Whose lives matter? Whose lives do not matter as lives, are not recognizable as living, or count only ambiguously as alive? Such questions presume that we cannot take for granted that all living humans bear the status of a subject who is worthy of rights and protections, with freedom and a sense of political belonging; on the contrary, such a status must be secured through political means, and where it is denied, that deprivation must be made manifest.
- ^{ccclxxxi} if one is alive at the same time that one registers that the life one is living will never be considered losable or lost, precisely because it was never considered a life, or was already considered lost, then how do we understand this shadowy domain of existence, this modality of nonbeing in which populations nevertheless live?
- ^{ccclxxxii} dominant norms regarding whose life is grievable and worth protecting and whose life is ungrievable, or marginally or episodically grievable, and so, in that sense, already lost in part or in whole, and thus less worthy of protection and sustenance
- ^{ccclxxxiii} this question becomes most acute for someone, anyone, who already understands him- or herself to be a dispensable sort of being, one who registers at an affective and corporeal level that his or her life is not worth safeguarding, protecting, and valuing. [...] The conditional claim “I would not be grieved” is actively lived in the present moment. If it turns out that I have no certainty that I will have food or shelter, or that no social network or institution would catch me if I fall, then I come to belong to the ungrievable. This does not mean that

there won't be some who grieve me, or that the ungrievable do not have ways of grieving one another. It doesn't mean that I won't be grieved in one corner and not in another, or that the loss doesn't register at all. But these forms of persistence and resistance still take place within the shadow-life of the public, occasionally breaking out and contesting those schemes by which they are devalued by asserting their collective value.

^{ccclxxxiv} The reason that someone will not be grieved, or has already been established as one who is not to be grieved, is that there is no present structure of support that will sustain that life, which implies that it is devalued, not worth supporting and protecting as a life by dominant schemes of value. The very future of my life depends upon that condition of support, so if I am not supported, then my life is established as tenuous, precarious, and in that sense not worthy to be protected from injury or loss, and so not grievable

^{ccclxxxv} Identidade / É a crise / Você não vê?

^{ccclxxxvi} Relationality—the relational way of being, knowing, and doing, defined as the socionatural configurations that arise from the recognition of the radical interdependence of all living things, where nothing preexists the relationships that constitute it—is the great correlate of autonomy and communality.

^{ccclxxxvii} Relationality signals that life is interrelationship and interdependence, always and at every level. Everything exists because everything else exists, as the Southern African principle of Ubuntu tells us. There are no intrinsically existing objects, subjects, or actions, as modernity has taught us to presume since at least the time of Descartes.

^{ccclxxxviii} all existence is radically interdependent. Everything exists in relation, arising and developing in meshworks of relations. Perhaps to make it manageable, we modern humans have invented the powerful fictions of the individual (the ego), the economy, free markets, nature, and many more, each of them as an irrefutable reality that exists intrinsically on its own. These beliefs work quite effectively, for they end up producing us as such.

^{ccclxxxix} relationality re-situates the human within the ceaseless flow of life in which everything is inevitably immersed; it enables us to see ourselves again as part of the stream of life

^{ccxc} One of the foundations of Buddhism is the principle of interdependence. [...] Nothing exists by itself; we interexist with everything on Earth; [...] nothing exists intrinsically; everything is mutually constituted. The mind is thus completely devoid of subject-object dualism. Arriving at this realization [...] is called perfect wisdom, or “emptiness.” Living with such divisions, on the contrary, is the cause of all suffering.

^{ccxc} In Buddhism, existence itself is said to be dependent on “emptiness”, which means that no phenomenon has an independent existence. Since all things are interconnected, not one of them can be said to have a permanent, substantial existence. All things have this emptiness as their nature, and their very existence depends on this emptiness. An example that is commonly used to explain this point is that of the wooden table. A table comes from a tree, and the tree depends on the conditions of soil, water, and sunshine to grow. Even though a table appears to have some substantial existence, it actually relies on many different conditions coming together so that it may arise temporarily. Aside from the external conditions that gave rise to the tree, someone had to cut the tree, move it, make the table, and put it in your room. As soon as we begin to investigate the causes and conditions on which the table depends for its existence, we find that ultimately there is no “table nature”. Rather, what makes the table is an endlessly complex web of interconnectedness, impermanence, and change. If even one element is removed from that web, there might not be a table at all. None of this says that the table does not exist. It means that the nature of a table is empty. If the nature of phenomena were not empty, then it would have no value. This is what emptiness does: it gives things value and purpose

^{ccxcii} all phenomena change; nothing can forever stay the same. All phenomena are constantly interacting with each other, constantly influencing each other, and constantly causing each other to change.

^{ccxciii} Not only are all phenomena impermanent, but they are also devoid of an “independent self”. Not having an independent self nature means that all phenomena depend upon other things for their existence, and would not be able to exist without them. The word “phenomena” in this case refers to all tangible and intangible things, all events, all thoughts, all laws, and everything else.

^{ccxciv} we see others as ourselves and ourselves as part of a much larger whole

^{ccxcv} My life is this life, lived here, in the spatiotemporal horizon established by my body, but it is also out there, implicated in other living processes of which I am but one. Further, it is implicated in the power differentials that decide whose life matters more, and whose life matters less, whose life becomes a paradigm for all living things, and whose life becomes a nonlife within the contemporary terms that govern the value of living beings.

^{ccxcvi} the life I am living, though clearly this life and not some other, is already connected with broader networks of life, and if it were not connected with such networks, I could not actually live. So my own life depends on a life that is not mine, not just the life of the other, but a broader social and economic organization of life. So my own living, my survival, depends on this broader sense of life, one that includes organic life, living and sustaining environments, and social networks that affirm and support interdependency.

^{ccxcvii} it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body, despite its clear boundaries, or perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its own life and action possible.

-
- ^{ccxcviii} we cannot struggle for a good life, a livable life, without meeting the requirements that allow a body to persist. It is necessary to demand that bodies have what they need to survive, for survival is surely a precondition for all other claims we make. And yet, that demand proves insufficient since we survive precisely in order to live, and life, as much as it requires survival, must be more than survival in order to be livable. One can survive without being able to live one's life. And in some cases, it surely does not seem worth it to survive under such conditions. So, an overarching demand must be precisely for a livable life, that is, a life that can be lived.
- ^{ccxcix} To do more than simply stay alive but to thrive in life, to "go in" on life even amid pervasive extermination, is to declare profoundly that living is the best counter to forces that have as their aim your demise—indeed, that have as their foundational condition of possibility your contentment with their deathly valuative rubrics.
- ^{cd} the demand that they, we, you, not only stave off death but imbue living life with a kind of joy, a kind of pervasive refusive exuberance, a kind of fugitive hope.
- ^{cdi} It is life that ain't got time for the purportedly validating gaze of white cisnormative patriarchy, choosing instead to imagine itself through itself, its own (non) rubrics, and creating something else. [...] The concern has been on what those living black life, trans feminist life, think about the life they are living. In short, the concern is on living life and living lives rather than living deaths. Ain't that why they try to kill us in the first place, because we live so loudly, so feverishly, all the while loving too?
- ^{cdii} an irremediable homelessness common to the colonized, the enslaved, and the enclosed
- ^{cdiii} What is inadequate to blackness is already given ontologies. The lived experienced of blackness is, among other things, a constant demand for an ontology of disorder, an ontology of dehiscence, a para-ontology whose comportment will have been (toward) the ontic or existential field of things and events. That ontology will have had to have operated as a general critique of calculation even as it gathers diaspora as an open set—or as an openness disruptive of the very idea of set—of accumulative and unaccumulable differences, differings, departures without origin.
- ^{cdiv} that mode of being for which escape or apposition and not the objectifying encounter with otherness is the prime modality
- ^{cdv} a movement of escape, the stealth of the stolen that can be said, since it inheres in every closed circle, to break every enclosure. This fugitive movement is stolen life, and its relation to law is reducible neither to simple interdiction nor bare transgression. Part of what can be attained in this zone of unattainability, to which the eminently attainable ones have been relegated, which they occupy but cannot (and refuse to) own, is some sense of the fugitive law of movement that makes black social life ungovernable, that demands a para-ontological disruption of the supposed connection between explanation and resistance.
- ^{cdvi} Fugitivity, then, is a desire for and a spirit of escape and transgression of the proper and the proposed. It's a desire for the outside, for a playing or being outside, an outlaw edge proper to the now always already improper voice or instrument. This is to say that it moves outside the intentions of the one who speaks and writes, moving outside their own adherence to the law and to propriety.
- ^{cdvii} Fugitive hope asserts itself as the necessary condition under which possible futures might have the chance to emerge. Fugitive hope aspires for life in and through blackness; fugitive hope is an escape from fixed rootedness, which is thus a radical opening of possible futurity. Grounded in black feminist grammars, it concerns the tense of futurity colored by deviancy, one that *does* a future that has not happened and perhaps is thought not to be able to happen, but insists on it happening nonetheless. It is to perform a future that must happen, *regardless*. It is the power to imagine beyond current fact, a prefiguration of living the future now as imperative rather than subjunctive.
- ^{cdviii} Black trans feminism, I posit here, is moved toward fugitively hopefully, and that movement takes the shadowy texture of a coalition understood as "requir[ing] a rethinking of the subject as a dynamic set of social relations. Mobilizing alliances do not necessarily form between established and recognizable subjects, and neither do they depend on the brokering of identitarian claims" (Butler, *Frames of War*, 162); this kind of coming together means that "when such networks form the basis of political coalitions, they are bound together less by matters of "identity" or commonly accepted terms of recognition than by forms of political opposition to certain state and other regulatory policies that effect exclusions, abjections, partially or fully suspended citizenship, subordination, debasement, and the like. In this sense, "coalitions" are not necessarily based on subject positions or on reconciling differences among subject positions; indeed, they can be based on provisionally overlapping aims and there can be—perhaps must be—active antagonisms over what these aims should be and how best to reach them." (Butler, *Frames of War*, 147)
- ^{cdix} the movement toward getting free, radically free, is to endanger oneself inasmuch as the notion of one's very self is predicated on captivity. This freedom is an abolition because it un genders the self, unhinges the self from the very things that constitute selfhood, degenerating that self toward something regenerative—selflessness, which is not merely a kindness in giving of one's time but quite literally a state of being (-ness) wherein the self is negated (-less): the state of being less a self. If the self, in the modern world, must be a raced and gendered self, and if these constitutive characteristics are nonconsensual, coercive bestowals, then abolition and gender radicality necessitate a selflessness. And in this selflessness is a regeneration, one we are hopeful about because of its being unable to be anticipated.
- ^{cdx} We are always changing, just as everything is always changing. Not only do things not have a self, but neither do we. [...] Just as a house is made up of many parts, the body is also made of many components that create a substantial existence. Once those parts are separated, no real self will be found anywhere.
- ^{cdxi} Knowing that all phenomena lack an independent self teaches us to get along with others because it clearly shows that we are sustained by many conditions, and others are too. In the same way that we need others, they need us too.

^{cdxii} we all need to actively unlearn the ontologies of separation and a single real that shape our bodies and worlds; for instance, can we unlearn the liberal individual—that antirelational Trojan horse that inhabits each of us in modern worlds—in a similar way that we endeavor to unlearn patriarchy, racism, and heterosexism?

^{cdxiii} has no emancipatory power because it functions as a signifier of violence which, when deployed successfully, justifies the otherwise unacceptable, such as the deaths of black persons due to state violence (in the US and in Europe) and capitalist expropriation (in Africa)

^{cdxiv} referent of another mode of existing in the world

^{cdxv} for the struggle for the rights of gender and sexual minorities to be a social justice struggle, that is, for it to be characterized as a radical democratic project, it is necessary to realize that we are but one population who has been and can be exposed to conditions of precarity and disenfranchisement. Further, the rights for which we struggle are plural rights, and that plurality is not circumscribed in advance by identity, that is, it is not a struggle to which only some identities can belong, and it is surely a struggle that seeks to expand what we mean when we say “we.”

^{cdxvi} what are the conditions according to which a body can do anything at all?

UM BEIJO

^{cdxvii} Eu entendo que não sei muita coisa. Ninguém de nós sabe muita coisa. Mas podemos aprender mais. E então podemos nos ensinar.

^{cdxviii} Que você descubra o poder de vida da escuridão dentro de você. Que ela nutra sua fúria. Que sua fúria informe suas ações, e suas ações te transformem enquanto você luta para transformar seu mundo.