

Em defesa de uma educação LGBTQIA+

Angie Barbosa
Roberta Cassiano
Organizadoras

2023

EDITORA
MeusRitmos

Comitê Científico desta obra

Dra. Adriana Pinto Fernandes de Azevedo - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dra. Ariane Moreira de Senna - Centro de Cidadania Capital I

Me. Cello Latini Pfeil - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Fabio Alves Gomes de Oliveira - Universidade Federal Fluminense

Dra. Isabel Milanez Ostrower - Instituto Federal do Rio de Janeiro, Campus Nilópolis

Dra. Maria de Fátima Lima Santos - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Thiago Ranniery Moreira de Oliveira - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Angie Barbosa
Roberta Cassiano
Organizadoras

Em defesa de uma educação LGBTQIA+

2023





Meus Ritmos Editora & Produções Artísticas MEI.
Rua Cabo Mauricio Dos Santos, 42 – Anchieta
Divinópolis – MG – CEP 35502-825

Conselho Editorial

Dr. Adilson Cabral (UFF), Dra. Albertina Batista de Sousa da Silva (IFRJ), Dra. Ana Maria Martensen Roland Kaleff (UFF), Me. Anderson Albérico Ferrera (FLACSO Brasil), Ma. Carla Silva de Medeiros (IFRJ), Dra. Clarissa Alexandra Guajardo Semensato (UECE), Dra. Dayenny Neves Miranda (IFRJ), Dra. Eula Dantas Taveira Cabral (FCRB), Dra. Giselle Carino Lage (IFRJ), Ma. Karen Kristien (FLACSO Brasil), Me. Leonardo Salamanca López (UNIMINUTO), Me. Marcelo Silva Bastos (IFRJ), Dr. Marcelo Viana Estevão de Moraes (PUC-Rio), Dra. Mariluci da Cunha Guberman (UFRJ), Dra. Ximena Antonia Díaz Merino (UFRRJ).

Contato:

editorameusritmos@gmail.com
www.facebook.com/editorameusritmos
Instagram: @MeusRitmosEditora
(21) 9 8441-1642

Em defesa de uma educação LGBTQIA+
Copyright ©2023 by Autores
editorameusritmos@gmail.com

Obra sob licença Creative Commons



Projeto editorial – Meus Ritmos Editora
Supervisão Editorial – Anderson Albérico
Diagramação – Victor Hugo
Assistente de produção – Victor Hugo
Capa – Angie Barbosa
Revisão – Angie Barbosa | Roberta Ribeiro Cassiano | Tátia Áquila Vieira

Catálogo na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

D313

Em defesa de uma educação LGBTQIA+ / Angie Barbosa Roberta Cassiano (Organizadores) –
Divinópolis - MG : Meus Ritmos Editora, 2023.

Livro em PDF

128 p.

ISBN 978-65-00-87341-2

1. Educação. 2. LGBTQIAP+. Cassiano, Roberta (Organizadora).

CDD 370.2854

Índice para catálogo sistemático: I. Educação

Sumário

- 7 Apresentação
Como fazer educação LGBTIA+ em direitos humanos? Um percurso do NUGEDS-Cnil
Angie Barbosa e Roberta Cassiano
- 13 Corpos dissidentes e Educação: bailemos ao som da destruição da normatividade compulsória
T. Angel
- 23 Gênero, Teoria Política e Movimentos Sociais: a imaginação crítica do movimento trans-travesti
Angie Barbosa
- 49 Quando o silêncio não protege: vestígios para uma genealogia do movimento/pensamento sapatão
Roberta Ribeiro Cassiano
- 76 Nota sobre representação LGBTQIA+
Nicole Froio
- 84 A postura anti-(cis)heteronormativa como escolha política
Brune Herculane
- 92 Notas sobre racismo e o movimento LGBTQIA+
Hugo Katsuo e Viníciux da Silva
- 101 Contradições envenenadas: manifesto por uma proposta ético-política
Juh Harielly Lima
- 111 Um encontro do NUGEDS-Nilópolis com a casa Dulce Seixas
Davlyn Lotus, Angie Barbosa e Roberta Cassiano
- 126 Autores

APRESENTAÇÃO

Como pôr em prática uma educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos?
Um percurso do NUGEDS-CNIL

É dia 6 de outubro de 2022 enquanto esse texto está sendo escrito. Ontem mesmo recebemos a notícia de que o atual governo federal publicou um decreto que formaliza, no âmbito do MEC, o contingenciamento de R\$1,059 bilhão. O orçamento para todas as instituições federais de educação (das quais o IFRJ faz parte) foi reduzido, segundo estimativas, em mais de 96%. Nos últimos anos, a falácia da “ideologia de gênero” operou ativamente para silenciar e até criminalizar as discussões sobre gênero e diversidade sexual nas escolas e na esfera pública de maneira geral, buscando produzir uma sensação infundada de pânico moral ancorada na lesbitransfobia estrutural.

Em novo cenário eleitoral, esses argumentos retornam e voltam a ser facilmente ouvidos com uma força aterradora. Duas parlamentares travestis, Erika Hilton (PSOL-SP) e Duda Salabert (PDT-MG), foram eleitas para ocupar lugares no Congresso Nacional, sob um clima crescente de ameaça. Em torno dos mesmos dias de agosto em que Hilton e Salabert eram novamente ameaçadas com mensagens de conteúdos racistas e transfóbicos em seus gabinetes, a vereadora trans Mari Bortolote (Republicanos) era sequestrada no Espírito Santo. É neste clima político que esse livro está sendo produzido e finalizado, como resultado do projeto de extensão do V Dia da Visibilidade LGBTQ+ do IFRJ-Nilópolis.

Nilópolis é uma cidade da Baixada Fluminense, na região metropolitana do Rio de Janeiro, menor município do estado, herdeira de uma história colonial de genocídio e escravidão contra os povos indígenas Jacutinga e Tupinambá. Governada, desde 1925, pelos mesmos clãs de famílias que conquistaram, historicamente, influência política e econômica através de práticas ilegais, criando as condições propícias para a ascensão das milícias e para a renovação de projetos nacionais de morte – fato que hoje é de interesse geral para uma maior compreensão da política brasileira.

Nilópolis tem sua história dissidente: é a cidade de origem da atriz travesti e bicha preta, Vera Verão, e da política e ativista trans Loren Alexander, criadora da Parada LGBTQIA+ de Madureira, que faleceu no início do ano passado. Também é a cidade onde a travesti Eloína dos Leopardos teria se tornado a primeira rainha de bateria nos anos 70, pela Beija-Flor de Nilópolis. Apesar disso, a cidade é extremamente alinhada à

políticas de direita, e não conta com uma estrutura organizacional suficiente para o ativismo LGBTQIA+ local. São as trabalhadoras da cultura e da arte LGBTQIA+ Nilopolitanas que produzem, em meio a dificuldades de orçamento e violência, a maior parte da agitação política dissidente sexual e de gênero do município, através da promoção de festas e atividades culturais. Ainda assim, no IFRJ-Nilópolis, uma pequena esfera de resistência tem sido produzida por estudantes desde o ano de 2016: o Dia da Visibilidade LGBTI+ do IFRJ-Nilópolis surgiu pela organização autônoma de estudantes do ensino médio integrado ao técnico, tornando-se, rapidamente, uma atividade anual de sucesso e um evento de extensão coordenado pelo Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual (NUGEDS) do campus.

Os eventos contaram, desde o primeiro momento, com presenças de convidadas de múltiplos contextos e esferas da arte, cultura, história e ativismo LGBTQIA+ (a edição de 2017 tornou-se icônica pela presença da artista e influencer Mulher Pepita no IFRJ-Nilópolis). Promovendo uma ocupação colorida dos pátios com debates, atividades culturais, saraus e exibições de filmes, o Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis continuou até o ano pandêmico de 2020, quando teve sua primeira edição totalmente virtual (e a IV edição do evento). Com alguns meses de organização para realizar uma transmissão de mais de 10 horas seguidas, o evento obteve um sucesso que nos inspirou a tentar, no ano de 2022 – com o ensino ainda em modelo híbrido – uma nova edição virtual. O ano de 2021, ano do retorno presencial, por seu contexto conturbado, não contou com um evento de Dia da Visibilidade LGBT+. A V edição do evento foi realizada neste presente ano, e teve como principal atividade o percurso formativo “Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos”.

Precisamente por conta da necessidade de insistirmos nesses temas para a garantia de uma educação pública que seja direito de todos, como preza a Constituição Federal de 1988, o NUGEDS-Nilópolis decidiu assumir a tarefa de oferecer, além do evento de extensão que possui um caráter político-cultural, uma formação preliminar através de um curso de extensão. Nosso objetivo era capacitar estudantes, professores e toda a comunidade alcançada pelo núcleo para a atuação em debates e construções de mobilizações e políticas públicas do movimento LGBTQIA+ brasileiro. Queríamos oferecer uma atividade virtual em 10 encontros, abordando, de modo interseccional, as principais questões relativas à saúde, educação, cultura, violência, trabalho, autonomia e política dissidente sexual e de gênero. Ao longo dos meses de abril e maio, realizamos

convites para ativistas e pesquisadoras LGBTQIA+ e organizamos os encontros para garantir a formação, que ocorreu ao longo dos meses de junho e julho.

No primeiro encontro, no dia 13 de junho, a abertura contou com exposição de Angie Barbosa (psicologia-UERJ), jovem pesquisadora, ex-estudante do IFRJ e uma das coordenadoras do evento. No encontro, então intitulado “*Gênero: uma introdução crítica trans!*”, foram apresentados alguns desenvolvimentos-chave dos estudos de gênero e das interpelações transfeministas relevantes para as lutas trans-travestis. Desse encontro, resultou o ensaio “*Gênero, teoria política e movimentos sociais: a imaginação crítica do movimento trans-travesti*”, contido nesse e-book.

No segundo encontro de linha temática “Sexualidade, Cultura e Identidade”, e pesquisadore Andrey Chagas (doutorande do PPGCOM-UFRJ) apresentou sua fala intitulada “Bichas, Travestis e Sapatões: corpos políticos incapturáveis que fazem a terra vibrar.” Lendo as performatividades bichas, sapatonas e trans-travestis através de lentes históricas anticoloniais, Andrey produziu uma valiosa introdução às políticas culturais de identidade e território que envolvem a sexualidade.

Nosso terceiro encontro, de linha temática “Exclusão Laboral, Educação e Vulnerabilidade LGBTQIA+” contou com a presença do professor Thiago Ranniery (UERJ), que apresentou sua pesquisa “Currículo, ética da coabitação e política do viver juntos: explorando histórias LGBTQIA+”. Com uma fala tocante e recheada de afeto, Thiago compartilhou de sua trajetória entrevistando estudantes LGBTQIA+ que resistiam em escolas, sobretudo focando em suas formas de organização política, sociabilidade e autoafirmação através das performances de dança.

No encontro de linha temática “Representação LGBTQIA++, Comunicação e Mídia”, a pesquisadora mestra Gyssele Mendes (UFF) e a doutora Nicole Froio (University of York) dividiram a mesa com apresentações críticas sobre consumo, indústria cultural e mídia LGBTQIA+. Realizando análises conjunturais da mídia brasileira e internacional e de obras nacionais e internacionais popularizadas pela representação de pessoas LGBTQIA+, o encontro produziu um valioso diálogo entre diferentes contextos culturais onde a representação LGBTQIA+ tem se mostrado um assunto crescentemente relevante. Neste e-book, encontra-se o texto “*Nota sobre representação LGBTQIA+*”, que baseou a fala de Nicole Froio.

No nosso quinto encontro, a professora Abraa Afraa [previamente conhecida como Tatiana Lionço, antes de sua conversão ao Islam] (COMORG/FAC/UbB), apresentou a linha temática “ISTs, Políticas Públicas, Direitos Reprodutivos e Educação

Sexual LGBTQIA+” com seus valiosos relatos participantes da construção do processo transexualizador do SUS e da Política Nacional de Saúde Integral LGBTQIA+, além de sua participação em movimentos sociais e análise da conjuntura da saúde LGBTQIA+ no Brasil.

No encontro do dia 29 de junho, apenas um dia depois do dia do Orgulho LGBTQIA+, a professora Jaqueline Gomes de Jesus (IFRJ/FIOCRUZ/ABETH) e a professora doutora Roberta Cassiano (IFRJ), coordenadora do percurso formativo e do V Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis, apresentaram a linha temática “Violência de gênero, (trans)misoginia e mulheres LBT”. Com uma extensa e compreensiva fala sobre o contexto histórico nacional e internacional da violência anti-trans e uma genealogia das movimentações e resistências sapatonas brasileiras, elas produziram um debate instigante sobre os problemas de gênero das políticas LGBTQIA+. O texto de Roberta Cassiano “*Quando o silêncio não protege: vestígios para uma genealogia do movimento/pensamento sapatão*” compõe também este e-book como registro, inspiração e continuidade de alguns dos debates promovidos por ela no encontro.

Já no dia 4 de julho, o primeiro encontro do mês, contou com a participação de Vinícius da Silva, pesquisadora, artista e também ex-estudante do IFRJ-Nilópolis que foi monitora do NUGEDS-CNIL. Apresentando a linha temática “O Racismo e a Comunidade LGBTQIA+: Tensões e Disputas”, Vinícius utilizou-se das críticas *queer of color* de Roderick Ferguson e de estudos sobre a trajetória do movimento LGBTQIA+ brasileiro para produzir uma análise crítica das implicações raciais e das dinâmicas contraditórias de inclusão-exclusão no movimento LGBTQIA+. Parte dessa análise permanece no texto escrito em parceria com a pesquisadora Hugo Katsuo (UFF) “*Notas sobre racismo e o Movimento LGBT*”, que compõe esse e-book.

O próximo encontro, no dia 6 de julho, contou com a presença da professora T. Angel, historiadora (FIEO), mestranda em educação (FE-USP) que apresentou a linha temática “Autonomia Corporal, Patologização e Estratégias de Resistência Trans e Intersexo”. Com uma belíssima abordagem auto-teórica, apresentando sua trajetória como pessoa e ativista *freak* e o contexto político de violência contra a autonomia corporal de pessoas trans e pessoas dissidentes adeptas de práticas criminalizadas e patologizadas de modificação corporal, T. Angel produziu uma exposição que questiona a normatividade de nossa educação, saúde, cultura e política. Seu texto “*Corpos dissidentes e educação: Bailemos ao som da destruição da normatividade compulsória*” compõem este e-book como registro de suas contribuições.

Já se encaminhando para o fechamento do evento, o encontro do dia 11 de julho contou com a presença de Sueli Feliziani (USP) e Ana Paula Vasconcelos. Ambas promoveram uma discussão intensa e honesta através de relatos pessoais e discussões anarcafeministas e *crip* para apresentar a linha temática “Aliança Queer-Crip: Vivência LGBTQIA+, Cuidado e Deficiência”. Discutindo cuidado coletivo, dissidência sexual, violência de Estado, misoginia, monogamia, casamento e luta antimanicomial, o encontro convocou nosso pensamento para a necessidade de mobilização do “cuidado” como categoria política urgente para o movimento LGBTQIA+.

Em nosso último encontro, do dia 13 de julho, transcrito no texto “*Um encontro com a Casa Dulce Seixas*”, recebemos a psicóloga Davlyn Lotus Carvalho (UNIABEU) para apresentar a primeira e atualmente única casa de acolhimento LGBTQIAPNB+ da Baixada Fluminense. Discutindo o contexto Baixadense, políticas públicas, cultura, trajetórias pessoais e desejo ativista, o encontro foi simbólico para o fechamento desse percurso formativo.

Esse livro também conta com textos de convidadas que não estiveram no percurso formativo, mas que foram convocadas pelo NUGEDS-CNIL a compartilhar suas escritas: a estudante, ativista e pesquisadora Brune Herculane (ciências sociais-UERJ) contribuiu com suas afrontosas proposições para uma militância LGBTQIA+ combativa contra as estruturas cis-heterossexuais no texto “*A postura anti-(cis)heteronormativa como escolha política*”; e a ativista, professora e graduanda em filosofia Juh Harielly Lima (UERJ), que contribuiu a partir dos eixos da filosofia e do direito, produzindo uma valiosa crítica teórico-militante à noção mesma de “Direitos Humanos” que inspira o título do nosso percurso formativo em seu texto “*Contradições Envenenadas: Manifesto por uma proposta Ético-Política*”.

É um eufemismo dizer que “Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos” foi um percurso formativo de sucesso. Com uma turma grande, participativa, diversa e engajada ao longo de todo o percurso, as discussões e trocas intelectuais e afetivas excederam nossas expectativas e inspiraram a escrita e a finalização deste livro. As discussões aqui abrangem as políticas públicas, a história do movimento LGBTQIA+, as posturas LGBTQIA+ críticas e olhares críticos para a conjuntura política e estratégias dos movimentos sociais. Num clima de urgência, essa polissemia de vozes, acadêmicas e não acadêmicas, docentes e discentes, pesquisadoras e ativistas, de todas as diferentes experiências de coletividades e singularidades dissidentes sexuais e de gênero, reunidas

por um projeto de extensão do IFRJ-Nilópolis, lembra-nos do que valorizamos e pelo que tanto lutamos.

Este e-book é a essência de um evento pedagógico promovido pelo NUGEDS-CNIL, não uma coletânea restritiva e avaliativa, mas um espaço de contribuição e *conversa* de saberes. Em tempos de ataque à democracia, queremos lembrar a potência de ocupar o pátio de uma instituição de educação, formar uma mesa, e fazer política. Que este livro seja um desses lugares onde a política acontece. Agradecemos especialmente a todas as pessoas que acompanharam de perto o percurso formativo “Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos” e a es nossas convidadas que conversaram conosco; à Casa Dulce Seixas, pela atuação na Baixada Fluminense e pela generosidade de partilhar suas experiências, mesmo em meio a um contexto tão conturbado; e à Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura (ABETH) pelo apoio institucional na realização do percurso. Agradecemos também o apoio de Luis Filipe Mota, atual monitor do NUGEDS-CNIL, sem o qual muito deste trabalho não teria sido possível.

Angie Barbosa

Travesti, transfeminista, anarquista, jovem pesquisadora e militante. Estudante de psicologia na UERJ e ex-estudante do IFRJ-Nilópolis, soma com o NUGEDS-Nilópolis e participou da coordenação do “V Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis”, do qual o percurso formativo “Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos” e este livro são fruto.

Roberta Cassiano

Educadora, mestra em filosofia (UERJ) e militante feminista e pelos direitos da comunidade LGBTQIA+ na perspectiva dos Direitos Humanos. Foi professora voluntária do PreparaNEM, curso de educação popular para pessoas trans e travestis, e atualmente coordena o Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual (NUGEDS) do IFRJ-Nilópolis, onde leciona desde 2017. É uma das idealizadoras e editora da Revista Brejeiras. Também é coordenadora do evento de extensão “Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis” e do “Fórum de Mulheres do NUGEDS-Nilópolis”.

CORPOS DISSIDENTES E EDUCAÇÃO: BAILEMOS AO SOM DA DESTRUIÇÃO DA NORMATIVIDADE COMPULSÓRIA

T. Angel

*“Assumimos e nos levantamos contra a normatividade e a domesticação da vida.
Não somos corpos dóceis. Nós queremos dançar ao som da destruição da
normatividade compulsória.”*
– Manifesto Freak¹

Os ruídos se tornam músicas. As músicas se transformam em gestos e movimentos. Os movimentos viram e reviram danças furiosas. Tempos difíceis clamam por danças furiosas. Nós dançaremos ao som da destruição da normatividade compulsória. Em voltas. Em revoltas.

Você está sentindo o chão tremer? Sinta.

Eco.

Existe uma espécie peculiar de eco nas biografias das pessoas dissidentes. Um tipo de castigo ou maldição ou punição, diferente daquela que fora imposta para ninfa Eco² da mitologia grega, mas ainda assim bruta. Pensando aqui a dissidência no campo dos gêneros e das sexualidades, ecoa um tipo de violência e hálito da morte que atravessa, afeta e marca toda vida LGBTQIAP+. Obviamente que nunca da mesma maneira, considerando aqui uma perspectiva interseccional, mas é impossível passar ilesa por essa experiência de vida marginalizada e satanizada.

E aqui sim como a ninfa, de certa maneira, nossos corpos se transformam em rochedos e seguimos - em eco - repetindo as nossas últimas palavras: vocês não vão. Ou ainda, como disse a escritora e artista visual Jota Mombaça em “Vocês não vão nos matar agora”, eles “*não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras*” (MOMBAÇA, 2021, p. 28).

¹ O “Manifesto Freak” foi escrito por mim em 2015 e publicado em 2016 no FRRRKguys. Disponível em: <<http://www.frrkguys.com.br/manifesto-freak/>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

² Segundo a mitologia grega, Eco era muito falante, algumas vezes falava o que não devia e sobre quem não podia. Por falar demais, foi amaldiçoada pela deusa Hera a repetir sempre a última palavra que ouvisse. Essa é uma das versões do mito, existem outras que sempre se relacionam com a sua voz.

“*Vocês não vão*” foi uma frase repetida por nós, tantas vezes, quando do assassinato de João Antônio Donati, 18 anos, em Goiás no ano de 2014³. Era uma resposta nossa para o bilhete de papel deixado dentro da boca do corpo jovem, sem vida e quebrado, com a mensagem “*vamos acabar com essa praga*”. Vocês não vão!

O movimento negro norte-americano iniciou também em 2014 a ação “*say her name*” (em português: diga o nome dela), quando do assassinato da Sandra Bland, 28 anos, em Texas nos Estados Unidos⁴. Ligado com o movimento *Black Lives Matter*, que enfrenta a sistemática violência racista institucional e estrutural, o *say her name* se tornou *say their names* (*diga o nome delas, deles, delus*), no plural, considerando que o genocídio da população negra não tem fim.

O genocídio da população LGBTQIAP+ no Brasil também não dá sinais de ter um fim, ao contrário, segue em fluxo alinhado de morte com o fundamentalismo religioso e o fascismo tropical movido pelo necropoder do neoliberalismo.

Diga seus nomes! Presente! Vocês não vão!

As palavras ecoadas assim, contando histórias, são maneiras de adiar o nosso fim do mundo, como nos convida a fazer o líder indígena Ailton Krenak (2019, p. 27). Dizemos. Adiamos. Nossas bocas são bazucas.

As palavras que se juntam, aqui e agora, em forma de texto e vômito, buscam rabiscar reflexões sobre o campo da educação institucional e as corpas e corpos dissidentes.

Sobrevivemos. Até aqui. Até agora.

Vocês não vão!

Aberração: rabiscos das monstras, das pragas, das malditas, das pestes

“(...) eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele.”
– Jota Mombaça

³ O caso teve repercussão na imprensa nacional. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/lgbt/2014/9/11/jovem-gay-brutalmente-assassinado-em-goias-10230.html>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

⁴ Sandra Bland, uma jovem militante do movimento negro dos Estados Unidos, foi encontrada morta em prisão no Texas. Ela havia sido detida por uma suposta infração de trânsito, por um agente branco, de modo bastante agressivo. O caso inicialmente foi divulgado como suicídio, ideia contestada pela família e movimento negro. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/jovem-negra-achada-morta-em-prisao-no-texas-era-militante-da-campanha-black-lives-matter/>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

Muito se fala sobre a tal da diversidade, a tal da inclusão... Muito se fala... Mas o que realmente se diz, o que de fato se faz? O que realmente se pretende? E as premissas tortas das boas intenções carregadas de uma culpa cristã? A culpa ao cu.

O professor Leandro Colling do grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade – CUS (UFBA) coloca que a palavra “diversidade”, além de muito descritiva, está em um lugar festivo e neoliberal, que se articula pela ideia da “tolerância ao diferente”, e que pouco se preocupa em explicar o funcionamento de como são produzidas e cristalizadas as suas hierarquias, ou seja, como as diferenças se tornam desigualdades. Com isso, explica e defende o uso de dissidência como uma contraposição⁵. Estou alinhada com essa perspectiva de uso da expressão.

A artista Estela Laponi coloca em seu Manifesto Anti-inclusão que a inclusão é, na realidade, excludente e que ela quer nos normalizar, nos desincorporar⁶. O corpo, domesticado. A diferença, assimilada. O problema: o corpo do excesso, do ruído, do exagero, do barulho, como está posto no *Manifesto Freak*. O corpo como problema.

Essa tal diversidade em tons pastéis e asséptica – carregada de muita culpa e pouca responsabilidade genuína – inflama os discursos, com os pulmões cheios sobre tolerar a diferença. Tolerar, tolerar... A noção de tolerância, nesse sentido, me faz pensar muito em quem adora a caridade, mas condena a luta por justiça social. “Comunistas, comunistas”, eles dizem. O fantasma ainda assombra.

Mas, como a premissa da tolerância neoliberal da tal diversidade já nasce equivocada, a diferença precisa passar pelo chuveiro da normalização. E a ação? Fica ali guardada para as datas específicas em que se pode falar – sem medo de perder a vida ou o dinheiro – sobre algumas diferenças, inclusive aquelas que abalam as finas estruturas de uma sociedade adoecida pelo ódio. O cinismo. O *cistema*. O fascismo.

Uso a dissidência enquanto afirmação política de conflito. O conflito como possibilidade de transformação. Transposição. Atravessamento. Dissidência como aquilo que diverge de algo. Ou alguém. Como aquilo que está do outro lado do espectro da hegemonia. Dissidência, de sua etimologia, que significa manter-se afastada. Queremos distância desse mundo em ruínas, construído e reconstruído com sangue, ossos e vísceras de gente que nunca foi vista enquanto tal.

⁵ Dossiê – ativismo das dissidências sexuais e de gênero da Revista Cult. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/artivismo-das-dissidencias-sexuais-e-de-genero/>>. Acesso em: 19 jul. 2022.

⁶ Manifesto Anti-Inclusão Parte 1 e Parte 2. Disponível em: <<https://estelapponi.blogspot.com/2012/05/anti-inclusao-manifesto.html>>. Acesso em: 19 jul. 2022.

Não queremos ser toleradas ou incluídas nesse sistema de moer gente. Nós queremos atormentá-lo. Transtorná-lo. Comê-lo cru. Destruí-lo.

Demonização. Patologização. Criminalização. Perseguição. Extermínio. Não necessariamente nessa ordem, mas com e pelo mesmo fim: o silêncio máximo como manifestação explícita do necropoder. Querem nossas bocas cheias de formigas.

As nossas bocas são metralhadoras. Ainda que estejam fechadas.

Os nossos corpos são tanques de guerra. Corpos fechados.

Somos e estamos marcadas e demarcadas pela hegemonia delirante. Nesse processo, o discurso emburguesado e narrativa branca, cisheteronormativa – sobretudo do homem branco, cisgênero, heterossexual e sem deficiência – se consolida enquanto verdade. E para nós – as monstras malditas – a mordaza invisível ou materializada no hospício, na cadeia ou na vala comum. São tantas as formas de silenciamento pelo necropoder.

Eu queria falar da minha necrografia... Fico pensando.

Mas primeiro de tudo, nós, as malditas, precisamos provar a nossa idoneidade que a priori é negada enquanto possibilidade. E chegar nisso, isto é, conseguir provar idoneidade dentro do sistema tal qual configurado como está – implica em ultrapassar milhões de caixinhas e caixões que construíram sobre e para nós. É uma muralha. É uma cova. E como o nosso tempo é outro⁷, a maioria de nós, não consegue chegar nessa etapa... Ou quiçá passar dela. Sete palmos abaixo. Sete passos acima. De fora.

Nós viemos de fora. Retorno. Sussurrei minha necrografia...

Professora mostra... Eu me tornei uma delas.

Reconhecendo ainda que “as sucessivas políticas estatais contestam diariamente a politização dos professores” (EZPELETA; ROCKWELL, 1986, p. 68), as professoras monstras, iluminadas pela força de Nataraja, devoram e dançam furiosamente produzindo interferência no *status quo*, porque suas construções e (de)formações foram feitas em outros lugares. De fora. Nós que fomos e somos as filhas malditas desamparadas e negligenciadas pelo Estado, aprendemos antes de tudo a sobreviver por outras vias... E se não fosse assim, não estaríamos mais aqui. E é por isso que nos odeiam tanto e temem muito, porque somos imorríveis, como afirma precisamente Jota Mombaça.

⁷ A expectativa de vida das pessoas trans no Brasil é em torno de 35 anos, segundo dados da ANTRA. Disponível em: <<https://antrabrasil.org/2018/09/21/10-piores-estados-para-ser-trans-no-brasil/>> . Acesso em: 22 jul. 2022.

Eco.

Todas as desculpas e as culpas aos cus. Aos seus cus.

Aos nossos cus: o gozo.

Vida...

Vida.

Vida!

Educação: a tal máquina de moer gente

“O fio da faca que esquarteja, ou o tiro certo nos olhos, possui alguns aliados, agentes sem rostos que preparam o solo para esses sinistros atos. Sem cara ou personalidade, podem ser encontrados em discursos, textos, falas, modos de viver, modos de pensar que circulam entre famílias, jornalistas, prefeitos, artistas, padres, psicanalistas, etc.”
– Luis Antonio Baptista

Famílias, jornalistas, prefeitos, presidentes, artistas, padres e etc... O “etc” é também a escola. As pessoas que fazem a educação institucional são amoladoras de faca. A história da educação poderia e deveria ser narrada em pedaços de corpos. Corpos esquartejados narram e desvelam a história violenta do Brasil. Há sangue sendo derramado, tanto e há tanto tempo, que poderíamos reescrever todas as Cartas Magnas desse país usando o nosso suco plasmático. DNA.

Danação. Negação. Assassinato. E escorreu mais um fio de sangue...

A professora doutora Luma Nogueira de Andrade (UNILAB), que se doutorou em 2012, nos chama a atenção para que:

Em pesquisas realizadas, como a do sociólogo Abramovay (2004), em 14 capitais brasileiras com 16.422 estudantes de escolas públicas e privadas, 3.099 professores(as) e 4.532 mães e pais dos(as) estudantes, os resultados indicaram, entre outros tópicos, que cerca de 27% dos(as) estudantes não gostariam, por exemplo, de ter um(a) colega de classe homossexual, 60% dos(as) professores(as) não sabem como abordar a questão em sala de aula, 35% dos pais e mães não apoiam que os(as) filhos(as) estudem no mesmo local que gays e lésbicas e 49% dos estudantes masculinos disseram que homens que têm relações sexuais com outros homens são “doentes”. (ANDRADE, 2012, p. 17-18)

Luma, considerada a primeira doutora travesti do país e a primeira a integrar o quadro de docentes efetivas em uma universidade pública federal, reforça ainda em sua tese que, embora a pesquisa de Ricardo Abramovay não faça menções às travestis e pessoas trans, façamos nós o exercício de reflexão sobre rejeição e violência. Não ter a indicação nos dados já é um indicativo. O sistema foi configurado para nos despedaçar.

Conhecimento perverso, passado de mãos em mãos, pelos chamados “cidadãos de bem”. Bem me quer, mal me quer... E nos despedaçam.

Simbólico também é eu estar escrevendo aqui, quando a tese de Luma completa seus dez anos. A primeira universidade brasileira data o ano de 1909 e o primeiro doutoramento de uma travesti em 2012, quase 100 anos depois. É... Assim que é.

A educação institucional é essa tal máquina de moer gente. Do ensino básico ao ensino superior. Moedora principalmente de corpos que escapam dos entendimentos hegemônicos, demasiadamente binários, forjados pelo cisterrorismo, heteronormatividade, branquitude, bipedia⁸ e normatividade compulsória. Sem meias palavras.

O filósofo espanhol Paul Preciado, no texto “Uma escola para Alan” (2016) vai dizer que a morte de Alan, adolescente de 17 anos, suicidado em 2016 na Espanha pelo sistema escolar (e além dele), não foi uma morte acidental. Podemos ampliar o olhar para todas as mortes das pessoas LGBTQIAP+ em fase escolar, assassinadas por violência psicofísica direta ou pela pulsão de vida drenada pela omissão, negligência e indiferença de uma sociedade que quer nos exterminar. Nesse sentido, a escola como esse lugar que também desumaniza as dissidências sexuais e de gênero, Paul nos lembra que:

A escola é um ringue sobre o qual o sangue se mistura com a tinta e onde se recompensa aquele que os deixa jorrar. A única língua que se fala é da violência silenciosa e secreta da norma. Alguns entre eles, como Alan – certamente, os melhores – não sobreviverão. Eles não poderão mais participar dessa guerra. A escola não é apenas um espaço de aprendizagem de conteúdos. É uma fábrica de subjetivação: uma instituição disciplinar cujo objetivo é a normalização do gênero e da sexualidade. (PRECIADO, 2016)

Dancemos no chão da escola toda vez que soar a música da destruição da normatividade compulsória. Toda vez que florir uma monstra. Toda vez que a vida dissidente for expandida entre as grades pesadas e muralhas cinzas. Espalha. Espelha. Expande. Primavera das anormais.

A educação institucional é essa coisa bonita e cínica. Omissa, negligente e indiferente tantas vezes. Outras, assume com rigor a sua perversidade e sua ideologia da morte (ou a do deixar morrer ou a do deixar que matem). Amolam as facas.

⁸ O artista, pesquisador e professor Edu O., define a bipedia como “a estrutura sócio econômica-cultural-política que determina o que é normal e o que é anormal, capaz e incapaz (...) é sobre o sistema de opressão pautado numa construção também histórica da normalidade, assim como é construída a ideia da deficiência”. Disponível em: <<https://www.frrrkguys.com.br/edu-o-publica-carta-aos-bipedes/>>. Acesso em: 16 Out. 2023.

Adoro ilustrar, então vamos lá: faço um risco aqui, uma bolinha ali e aí me recordo que em 2019, o governador do Estado de São Paulo, João Dória (PSDB) mandou recolher — leia-se: censurou — a apostila de Ciências da Natureza que tratava sobre diversidade sexual e de gênero. Uma única página, de um livro inteiro, resultou na frase dita pelo governador de que “fomos alertados de um erro inaceitável no material escolar dos alunos do 8º ano da rede estadual. Solicitei ao secretário da educação o imediato recolhimento do material e apuração dos responsáveis. Não concordamos e nem aceitamos apologia à ideologia de gênero”⁹. O material foi retirado às pressas das escolas em sacos de lixo preto, o que é violentamente simbólico¹⁰ e ilustra o sistema de necropolítica que vivemos, ou seja, as formas contemporâneas que subjulgam a vida ao poder da morte (MBEMBE, 2018), embaralhando “as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrificio e redenção, mártir e liberdade”.

Sigo na minha ilustração. Faço algumas hachuras aqui e ali. Deixo cair uma gota de vinho tinto, não me importo. Incorporo. Vou desenhando o cinismo. O ex-secretário da educação do Estado de São Paulo, Rossieli Soares (atual candidato a deputado pelo PSDB) em 28 de junho 2021 – pois é, pois é... – divulga em suas redes sociais e nas oficiais da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo que fez questão de ir pessoalmente visitar a escola em que trabalha a diretora Paula Beatriz, considerada a primeira diretora trans de uma escola do Brasil. A ilustração termina aqui.

Cinismo. Conveniência. Oportunismo. O mesmo governo que censurou livros em 2019, em 2021 faz questão de divulgar o quanto “se preocupava” com as pessoas LGBTQIAP+. É claro que o espetáculo precisava acontecer em 28 de junho. Oxalá se fosse de verdade e não um interesse vil em capitalizar com as nossas corpos, oxalá se fosse sincero e não para marcar um distanciamento do bolsodoria¹¹ de 2018. E, é claro que todo espaço que entramos, nos convidando ou não, criamos sismos. Paula Beatriz é uma força da natureza que fincou o pé no chão da escola (e da vida) sem que as portas

⁹ Dória manda recolher apostila de ciência que fala sobre diversidade sexual: ‘não aceitamos apologia à ideologia de gênero’. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/09/03/doria-manda-recolher-livros-de-ciencia-que-fala-sobre-diversidade-sexual-nao-aceitamos-apologia-a-ideologia-de-genero.ghtml>. Acesso em: 13 out. 2021.

¹⁰ Trata-se de uma forma de violência que não é física, mas que se reflete como coação em que a classe dominante estabelece o que deve ser importante para cada cultura (Brandt, 2014).

¹¹ Bolsodoria foi o termo utilizado por João Dória Jr. (PSDB) quando concorreu ao Governo do Estado de São Paulo em 2018, buscando se aproximar do bolsonarismo e de seus eleitores.

estivessem abertas. Ela sim. Eles não. Eles nunca. Vocês não vão. Vocês não vão nos matar agora. Vocês não vão nos enganar.

Eco.

Importante marcar e remarcar, sem o menor receio da repetição, que a educação institucional historicamente lidou e lida muito, mas muito mal mesmo, com as diferenças seja no corpo docente, seja no corpo discente. O corpo é um problema. Repito.

Circulamos e ouvimos – vez ou outra, vez também – de que antes não tinha tanta gente assim nas escolas. Gente assim, querem dizer sem falar, estranha, esquisita, bicha, baitola, sapatão e travesti. Anormal, abjeta, indecente, imoral. Gente que ainda não é gente de verdade, sabe?

A realidade é que sempre estivemos ali. As mais corajosas desafiando e permanecendo ou sendo repelidas. As mais covardes, como eu fui no passado, com a mordança na boca. Fingindo ser o que não era e o que nunca poderia ser para não ser repelida, para sobreviver. E nem assim, isto é, nem me fantasiando do que eu não era, funcionou. Como eu disse, não é possível passar ilesa por essa experiência de ser dissidente.

E tiveram as tantas outras de nós que foram internadas compulsoriamente em manicômios, hospitais psiquiátricos clandestinos e presídios. Eco. Asco. O livro-reportagem *Holocausto Brasileiro: vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do Brasil* (2013) escrito pela jornalista Daniela Arbex nos esfrega na cara como lidamos mal com as diferenças ao mencionar, por exemplo, a internação de homossexuais e pessoas que incomodavam o sistema. E a também jornalista, Eliane Brum, que assina o prefácio do livro nos lembra que “nenhuma violação dos direitos humanos mais básicos se sustenta por tanto tempo sem a nossa omissão”. E esse é um fator que quase sempre está ausente na conta da violência e morte que marca a população LGBTQIAP+.

A omissão e a negligência do Estado e da sociedade civil precisam ser colocadas. Cobradas. Lembradas. Destacadas. A omissão e a negligência são as pedras que amolam as facas que nos esquartejam. Você amola a faca? Você segura a faca?

Quando pensamos na violência histórica e sistemática que atravessa a vida das pessoas dissidentes, assistimos a sociedade se chocando com os crimes brutais, que geram um tipo de fetiche macabro no sistema que adocece tudo e todes, mas é só. O choque não é forte o suficiente para mobilizar as pessoas para que saiam da inércia. O choque não é forte o suficiente para gerar autorreflexão ou autocrítica. E de novo, giramos em torno da culpa cristã. Não há corresponsabilidade e, assim, não coexistimos. Desmanchamos.

E no ar nos refazemos. Nós, as monstras, sempre retornamos.

E a nossa capacidade de remendar nossas partes despedaçadas. Reviver umas nas outras. Cair e levantar. Lamber as feridas. E a de manifestar rebeldia afirmando a nossa vida e, mais do que isso, a expandindo, é o que nos faz retornar com um conhecimento outro. Sismos.

Toda pessoa transvestigênera que segue viva e de pé dentro de uma escola – discente, docente, dissidente — transtorna o *cistema*. Quem é tocada por essa força, nunca mais será a mesma. TILT

Só nós – as pragas, as pestes, as monstras – sabemos o peso que nossos ombros carregam. Só nós sabemos o peso que os nossos corpos carregam.

Vocês não vão. Nós estamos em todos os lugares.

Pane no *cistema*. Infestação. Em festa. Em celebração. Em ação.

Nós estamos dançando agora. Nesse exato momento.

E se o Estado se infiltra em tudo, dispondo de sistemas de controle (EZPELETA; ROCKWELL, 1986, p. 58). As monstras – quando entram – *hackeiam* a lógica da normatividade compulsória presente e conservada ali. Não aceitamos a dominação e o controle.

Tencionamos. Provocamos. Friccionamos. Desorganizamos. Expandimos.

E, por fim, o fim é o que queremos: mais do que dançar, destruir. Implodindo o sistema de dentro para fora. Hackeando. De dentro dele e contra ele próprio.

Você me acompanharia nessa dança?

Apaga-se se a luz. Acende o molotov.

Música.

Referências bibliográficas:

ANDRADE, Luma Nogueira de. **Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa**. Rio de Janeiro: Metanóia, 2015.

ANGEL, T. 2015. **Manifesto Freak**. Disponível em: <<https://www.frrrkguys.com.br/manifesto-freak/>>. Acesso em 22 jul. 2022.

Antra 2019. **Relatório Completo de Assassinatos de Travestis e Transexuais da Antra de 2019**. Disponível em: <<https://antrabrasil.org/assassinatos/>>. Acesso em 22 jul. 2022.

BAPTISTA, Luis Antônio dos Santos. 1999. **A Atriz, o Padre e a Psicanalista - os Amoladores de Facas. A Cidade dos Sábios**. São Paulo: Summus. pág. 45 a 49.

FREIRE, Paulo. 1987. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- FREIRE, Paulo. 1996. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra.
- GOMES, Nilma Lino. 2021. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Vozes.
- KRENAK, Ailton. 2019. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras.
- MOMBAÇA, Jota. 2021. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó.
- PRECIADO, Paul B. 2016. **Un colegio para Alan**. Disponível em: <<https://paroledequeer.blogspot.com/2016/01/un-colegio-para-alan-por-paul-b-preciado.html>>. Acesso em: 27 jul. 2022.
- PRECIADO, Paul B. 2020. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- ROCKWELL, Elsie; EZPELETA, Justa. **Escolas e classes dependentes: uma história do cotidiano**. In: EZPELETA, Justa; ROCKWELL, Elsie (Org.). Pesquisa participante. 2. ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1989.

GÊNERO, TEORIA POLÍTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS: A IMAGINAÇÃO CRÍTICA DO MOVIMENTO TRANS-TRAVESTI¹²

Angie Barbosa

Desde 1955, a ativista, líder e “puta educadora” travesti Indianarae Siqueira realiza uma ação/performance intitulada por ela de “Meu peito, minha bandeira, meu direito”. A performance consiste em nada mais que expor os seus seios em contextos onde essa ação corre risco de repressão policial. Ao fazer isso, e trans-gredir uma lei que impede *mulheres* de exibirem os seios em espaços públicos, Indianarae questiona as contradições de uma legislação que oficialmente a consideraria um *homem* frente aos aparelhos de Estado, mas que é capaz de aplicar contra ela repressão por um crime explicitamente *feminino*. É uma lógica simples: se não a prendem, é porque é fácil reconhecer que a presença de seios expostos em um espaço público não é o problema, e sim ser marcada como mulher pelos aparelhos de Estado. Se a prendem, é porque é fácil para o Estado reconhecer sua feminilidade quando convém, e os muitos momentos onde esta mesma feminilidade é negada caem em uma contradição importante.

Essa é uma abordagem carregada de humor sobre um problema certamente sério, e talvez outra ironia da ação seja que ela implica na possibilidade de ser presa em uma cela *masculina* por um crime *feminino*. Indianarae se aproveita politicamente de uma brecha. Porém, mais que encontrar uma brecha jurídica/legislativa e expor uma contradição de gênero, Indianarae também expõe através da ação uma elegante teorização política sobre liberdade, legislação e cidadania. A esfera jurídica articula as marcações “masculino” e “feminino” como elementos explícitos e condicionantes da cidadania. Se a documentação é reconhecida como aquilo que essencialmente “traduz” um *corpo* em um “*cidadão*”, possibilitando o aparecimento no espaço público, o acesso a direitos, o registro de ocorrências legais e a aplicação de medidas repressivas, há um elemento oculto de gênero que frequentemente não é considerado nesse cálculo. A cidadania (aqui podemos usar a definição simples de “gozo de direitos e exercício de deveres”) é

¹² Agradeço a leitura atenta e os olhares críticos de Caia Maria Coelho, Roberta Cassiano e Sueli Feliziani, sem as quais as reflexões aqui apresentadas não seriam possíveis.

altamente codificada em termos de uma *coerência de gênero*, e por isso – como pessoas trans já sabem há muito tempo, – é necessário ser um *cis*-dadão antes de ser cidadão. A leitura do ato de Indianarae não só como uma performance, mas como *teoria*, e especialmente como *teoria política*, é importante para nós aqui.

Apesar da aura abstrata e distante que por vezes a teoria política pode tomar para a maioria das pessoas, as discussões de teoria política são muito mais fundamentais para nossas movimentações do que imaginamos. Isso porque, mesmo que não nos demos conta, constantemente mobilizamos conceitos e moldamos nossas práticas a partir de uma teoria política que já carregamos conosco previamente, e, quando não mediada por uma práxis filosófica crítica, essa é a filosofia política dominante do Estado moderno. Ideias como as de “liberdade”, “direitos”, “poder”, “cidadania”, “público/privado”, “indivíduo/coletividade” ou mesmo do que “política” significa são centrais para todos os movimentos sociais, e diferenças em como essas ideias são percebidas, desenvolvidas e abordadas pelos movimentos implicam em diferenças vitais em suas práticas, estratégias, ideais e objetivos. Quanto mais radicais os movimentos sociais se tornam, mais eles são pressionados a repensarem a teoria política dominante, rejeitando as concepções do Estado e dos grupos opressores acerca do que é poder/política e, portanto, do que é e como se faz a transformação social.

O caráter “genericado” da política no ocidente apresentou um desafio para o movimento feminista, que se viu obrigado a repensar a teoria política de modo que as mulheres cis pudessem ser consideradas sujeitos propriamente “políticos” e parte de um movimento comum. O lema dos anos 70 “o pessoal é político” representava um rompimento com um modo explicitamente masculino de se fazer política com base na esfera pública, excluindo, portanto, as múltiplas formas de violência, privação e dominação contra mulheres cis e crianças características das esferas sexuais e familiares, do domínio do “político”. Dali em diante, foi necessário para o movimento feminista construir sua própria teoria do Estado, sua própria abordagem da desigualdade social, e sua própria *práxis* política radical.

Alguns esforços podem ser listados: a historiadora feminista Gerda Lerner (1987) demonstrou em sua obra “*A Criação do Patriarcado*” os modos como o Estado foi – desde as suas origens arcaicas – dependente de uma rígida estrutura de gênero: trocas de mulheres, escravidão feminina, gerenciamento das capacidades reprodutivas de mulheres como propriedade do grupo masculino e dos líderes políticos, instituições criadas com base em um pacto explicitamente masculino e uma perspectiva especificamente

masculinista acerca do que significa relacionar-se e sobreviver em grupo. Esse esforço foi também expandido pelas considerações de Riane Eisler (1989), para quem as origens do modelo político do Ocidente deveriam ser encontradas na disputa milenar entre sociedades masculinistas de dominação e sociedades não-masculinistas de colaboração. O Estado nunca teria sido sem essa estrutura inicial de gênero, e, como demonstra a cientista política feminista Carole Pateman, uma codificação patriarcal foi também essencial para a origem do direito moderno. O “Contrato Social”, que originou a filosofia do liberalismo político e com ela uma boa parte de nossas concepções acerca de direitos, é também um “Contrato Sexual” que constrói categorias como “indivíduo”, “público/privado”, “direito”, “propriedade” e “liberdade civil” como essencialmente masculinistas, baseadas na liberdade masculina [branca] de produzir contratos no espaço público que é dependente da exploração de contratos de subordinação feminina na esfera privada (PATEMAN, 1993).

O feminismo negro também produziu algumas das mais preciosas intervenções feministas na teoria política. Ao produzir uma nova teoria da injustiça social, da opressão e da identidade em movimentos sociais a partir das formas de ativismo de mulheres negras, a práxis política e filosófica interseccional do feminismo negro inaugurou uma teoria política abrangente que passou a atuar como uma fonte crítica para os movimentos sociais de minorias. Feministas negras como Sojourner Truth, bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, Lélia Gonzalez, Patricia Hill Collins e muitas outras, tencionaram a categoria “mulher” e a categoria “negro”, partindo de suas próprias experiências. Para se constituírem como *feministas negras*, elas precisaram definir e dar o testemunho de suas experiências enquanto *mulheres negras*, e explorar os modos como as múltiplas identidades atravessavam suas experiências concretas da realidade social e sobretudo da realidade dos movimentos sociais. Desse modo, elas redefiniram as concepções de “desigualdade”, “luta política”, “justiça social”, “ativismo”, “resistência”, “radicalidade”, “sujeito político” e “participação política”; todas essenciais para a teoria política de um movimento social (COLLINS, 2019).

Todos esses esforços feministas, dos mais gerais aos mais específicos, são dependentes das definições e disputas em torno da categoria política “gênero”, desde os anos 60. Porque a categoria “gênero” é a principal chave para nomeação do *Patriarcado [Capitalista de Supremacia Branca]* como sistema político, ou mesmo a condição necessária para a compreensão de qualquer ideia como a *subordinação feminina* e a possibilidade de alteração social das “relações entre os sexos” e das relações da

sexualidade e relações étnico-raciais, qualquer inovação na teoria política feminista depende de um desenvolvimento anterior das definições e tensionamentos do gênero como categoria. Esses desenvolvimentos orientam nossos olhares para campos de disputa que até então desconhecíamos, e inauguram um fazer político que até então era dispensado como apolítico, não realista, ou impossível.

Trans-formações críticas

Quando Simone de Beauvoir afirmava que “não se nasce mulher”, ela não produzia apenas uma ruptura com toda a teoria feminista anterior, mas também colocava uma ambiciosa exigência filosófica: dali pra frente, seria necessário investigar as determinações e as contingências do processo de tornar-se mulher (BEAUVOIR, 2014). Essa exigência levaria à formulação e apropriação do conceito de “gênero” como uma categoria analítica capaz de reunir sob seu campo conceitual inúmeras relações, instituições, experiências históricas e culturais que produzem “homens”, “mulheres”, ou quaisquer outras categorias presentes num determinado *sistema sexo-gênero*. Foi Gayle Rubin (1993), em seu ensaio *O Tráfico de Mulheres: Notas para uma Economia Política do Sexo*, de 1975, que apresentou uma das mais ambiciosas tentativas de constituição de uma teoria geral do gênero. Com uma leitura crítica de Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud, Rubin uniu as três principais tendências feministas sobre o gênero identificadas por Joan Scott (2017) como as do feminismo socialista, que buscava suas respostas para a subordinação feminina no poder explicativo da teoria marxista; das “feministas do patriarcado”, que argumentavam em favor de uma abordagem voltada para as relações de parentesco e uma subordinação que tinha origem na diferença sexual e na violência implícita das relações [hetero]sexuais/reprodutivas; e das escolas psicanalíticas, que buscavam na estrutura psíquica humana e na tensão do complexo de Édipo e das restrições sociais sobre a sexualidade as respostas sobre a interiorização dos papéis e representações do gênero. Em sua economia política do sexo, Rubin (1993) argumentou em favor de uma intervenção feminista em múltiplas áreas econômicas, sociais, sexuais e psíquicas tanto da esfera pública quanto da esfera privada, propondo uma “revolução nas relações de parentesco” como forma de reorganização geral de um regime econômico e reprodutivo. Isso revitalizou a teoria política feminista, que se viu obrigada a ambicionar um paradigma conceitual e político maior que qualquer outro previamente desenvolvido sobre bases masculinas.

Essa questão não é banal, visto que as respostas dadas a ela são decisivas para o modo como vemos o futuro, assim como para se aferir se a esperança de uma sociedade sexualmente igualitária é algo que consideramos realista ou não. Além disso, é importante notar sobretudo que a análise das causas da opressão das mulheres constitui a base de qualquer avaliação do que deveria ser modificado para tornar possível uma sociedade sem hierarquia de gênero. (RUBIN, 1993, p. 1)

Muitos esforços subsequentes nos estudos das chamadas novas “ondas” do feminismo buscaram conciliar as teorias gerais do gênero com os desenvolvimentos interseccionais do feminismo negro, indígena, lésbico, dos feminismos de pessoas com deficiência, dos feminismos anticoloniais e de terceiro mundo, bem como dos estudos *queer*. Mas ainda, um insistente e obstinado atraso conceitual no feminismo permanece em relação às experiências trans. A inclusão de experiências trans como um elemento significativo no movimento feminista exige um questionamento profundo do que de fato produz as relações de gênero e como essas relações são vividas e (de)formadas pela transvestigeneridade. Isso implica em redefinir novamente a teoria política que sustenta o movimento feminista. Quando se trata de experiências que *deslocam* posições na categoria gênero e recorrem a uma práxis interseccional que pode ser lida como contraditoriamente anti-essencialista, as abordagens que temos claramente não parecem satisfatórias — especialmente não para a localização geográfica, histórica, racial e cultural brasileira.

Argumento, aqui, que as reivindicações e a história do movimento trans-travesti brasileiro e os desenvolvimentos dos estudos de gênero se (de)formam mutuamente. As múltiplas esferas de reivindicação e resistência trans-travesti se amarram às condições de emergência desse movimento social: (1) a definição de uma identidade trans-travesti, à qual se opõe posteriormente uma identidade cisgênera; (2) a resistência contra a violência de Estado e uma certa concepção do papel do Estado na regulação das relações de gênero; (3) o desenvolvimento de sujeitos trans-travestis como alvos e protagonistas de políticas públicas generificadas através das quais se realiza a conquista de direitos políticos, sociais, econômicos e civis. Eu gostaria de dar atenção especial à relação do movimento trans-travesti com o conceito de *Estado*, dado que alguns dos desenvolvimentos críticos aqui abordados situam o movimento em suas contradições entre um radicalismo anti-Estado e a reivindicação de políticas públicas e proteção Estatal. Não será possível passar por todo o escopo e a história do desenvolvimento da categoria gênero nesse ensaio, mas, de modo abrangente, é possível dizer que as teorias feministas organizaram o gênero em três principais esferas: *o gênero como responsável pela divisão social do trabalho; o*

gênero como responsável pela organização de relações de parentesco; o gênero como marcador social e cultural de diferença. Vamos explorar, brevemente, desenvolvimentos e contribuições trans em cada uma destas esferas.¹³

1. *Gênero e trabalho:*

Parte da associação necessária entre gênero e trabalho surge inicialmente da preocupação feminista [branca] com o caráter exploratório da subordinação feminina na esfera doméstica. Ao questionar as exigências do trabalho doméstico, da maternidade, a desigualdade salarial e a reiterada exclusão do mercado de trabalho, um segmento do feminismo se viu incumbido da tarefa de relacionar a exploração de mulheres cis *como mulheres* à exploração da classe trabalhadora na dinâmica do modo de produção Capitalista. Fazendo leituras críticas de Marx, Engels, e de outros precursores socialistas, elas mobilizaram o conceito de “trabalho reprodutivo” como um modo de descrever o trabalho necessário não apenas para a reprodução biológica humana, mas todo o trabalho socialmente necessário para a produção e reprodução da vida e das condições da *força de trabalho*: cozinhar, servir, limpar, lavar, arrumar, organizar, gerenciar, cuidar, educar, dar atenção à saúde física e emocional; enfim, todos os trabalhos envolvidos na esfera do *cuidado*. Desse modo, movimentos que demandavam novas condições de vida, salários para o trabalho doméstico, igualdade salarial, autonomia financeira feminina, investidas anticapitalistas que melhorassem as condições da classe trabalhadora e uma divisão mais igualitária de trabalho marcaram uma imensa parte do feminismo, sobretudo nos anos 70 (FEDERICI, 2019).

Enquanto mulheres cis brancas questionavam a “mística feminina” largamente mobilizada contra elas, foi no feminismo negro que uma outra parte essencial da discussão feminista sobre trabalho e exploração pôde se desenvolver de forma significativa. Feministas negras olharam para a dinâmica do trabalho, e sobretudo do trabalho reprodutivo, a partir da herança escravocrata dos Estados-Nação marcados pelo projeto colonial. A realidade de violência desgenerificadora e terror reprodutivo contra o povo preto produziu nas mulheres negras uma intensa disidentificação com a feminilidade. A mística feminina que representava as mulheres cis brancas como passivas, destinadas à maternidade, frágeis e incapazes de tomar decisões por si mesmas

¹³ Para uma análise mais detalhada da trajetória política e analítica da categoria gênero, ver: HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos pagu**, p. 201-246, 2004.

ou sobreviver sem a dependência de influências masculinas parecia o exato oposto das realidades de mulheres negras escravizadas. É no famoso discurso de Sojourner Truth, “*E Eu Não Sou Uma Mulher?*” (1851), que essa ideia se expressa na sua forma mais crua e clara.

As mulheres cis negras precisaram pensar não somente a partir da divisão sexual do trabalho, mas também a partir de sua divisão racial. Desse modo, elas precisaram questionar as intensas e exploratórias rotinas de trabalho que já eram parte da vida feminina negra desde muito antes da inclusão de mulheres cis brancas no mercado de trabalho – incluindo aqueles modos de exploração que beneficiavam e sustentavam explicitamente as mulheres cis brancas, suas condições econômicas e seus modos de vida. Elas também teorizaram sobre a imensa carga de trabalho reprodutivo feminino negro expropriado pelo Colonialismo, apontando os úteros negros traumatizados pela violência de Estado como trabalhadores incansáveis (HARTMAN, 2016, p. 166-173). As mulheres cis negras se reconheceram como um dos grupos com a menor parcela econômica da sociedade, atravessadas por formas violentas de pobreza e desigualdade salarial que as colocavam numa posição inferior até mesmo aos homens negros e mulheres cis brancas, mesmo que elas fossem as pessoas que “abrem as cidades” e de cujo trabalho lido como “supérfluo” ou “invisível” depende o funcionamento da maior parte dos setores capitalistas (VERGÈS, 2020). Isso forçou mulheres cis negras a abordarem conflitos com ambos os setores de seus movimentos. Mais do que isso, essa realidade de exploração radicalizou as demandas de mulheres negras que apresentaram intensas contribuições ao debate feminista anti-capitalista.¹⁴

Pouco após a expansão pós-guerras da inclusão feminina [branca] no mercado de trabalho estadunidense, o movimento feminista precisou pensar as vivências das “mulheres no circuito integrado”, como disse Haraway (2000). Foi necessário descrever como uma nova divisão do trabalho sob os modelos produtivos do Capital em rápida transformação gerou para as mulheres cis como grupo não a emancipação que elas buscavam, mas uma dupla subordinação na esfera pública e privada, uma dupla jornada de trabalho que sobrecarregou as mulheres cis com demandas produtivas e reprodutivas. Isso também chamou atenção para novas manifestações da desigualdade salarial e a exploração em áreas do mercado de trabalho consideradas explicitamente feminizadas, o

¹⁴ Cf., p. ex. COLLINS, **Patricia Hill. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Boitempo editorial, 2019.

que centralizou a experiência das trabalhadoras independentes, mães solteiras e chefes femininas de famílias como novo paradigma. Isso exigiu uma reconceitualização do conceito de patriarcado, que agora não mais se baseava apenas na dominação masculina exercida na esfera privada, mas também na disputa aberta da esfera pública e na regulação Capitalista da presença de mulheres cis no mercado de trabalho. Sob a lente interseccional, isso pode nos levar ao conceito de *Patriarcado Capitalista de Supremacia Branca*, como articulado por Bell Hooks (2018), que reformula a teoria do sistema político patriarcal para a compreensão de novas formas de distribuição da violência, do poder e da desigualdade.

As discussões sobre autonomia feminina, exploração racial, emancipação coletiva, redistribuição do trabalho reprodutivo e os efeitos a longo-prazo da exploração do trabalho feminino, especialmente o trabalho feminino negro, não cessaram. Mas novos desenvolvimentos têm voltado sua atenção para a dinâmica dos movimentos sociais. A feminista negra estadunidense Joy James tem usado a nomenclatura de “*Captive Maternals*” para descrever as pessoas, majoritariamente feminizadas e negras, que realizam uma imensa quantidade de trabalho reprodutivo para suas comunidades através do ativismo, e se veem presas a dinâmicas adoecedoras e desgastantes pelas suas próprias demandas de sobrevivência (JAMES, 2016, p. 253-296). Ela questiona os modos como mulheres negras compõem as posições centrais em organizações radicais de base e as principais posições de cuidado comunitário e se veem frequentemente responsáveis pela estabilização de comunidades e redes atingidas pela violência de Estado. Ao questionar a estrutura dos próprios movimentos de emancipação baseados no amor e no cuidado pelas comunidades como marcadas por uma virada exploratória, Joy James articula uma teoria do Estado que leva em conta que as tentativas de sobrevivência e cuidado que partiram de mulheres negras formaram o “útero” dos Estados-Nação coloniais. O Estado teria, então, se apropriado do cuidado que mulheres negras dedicaram às suas próprias comunidades como forma de garantir a perpétua e auto-atualizante exploração da produtividade negra, pelo terror da “violência íntima de Estado” praticada obstinadamente contra a reprodutividade negra.¹⁵

O gênero é um dos principais divisores do trabalho. A divisão sexual do trabalho nada mais é do que a designação de tarefas e papéis produtivos, reprodutivos e

¹⁵ Joy James desenvolve o conceito de violência íntima de Estado no texto: JAMES, Joy. *Afrarealism and the black matrix: maroon philosophy at democracy's border*. The Black Scholar, v. 43, n. 4, p. 124-131, 2013.

ritualísticos adequados a cada gênero. A variedade de formas possíveis de divisão sexual do trabalho excede o imaginável. Trabalhos como “*Sexo e Temperamento*” (1935), de Margaret Mead, são apenas um exemplo de observações que mostram configurações da divisão sexual do trabalho completamente estranhas ao que conhecemos no ocidente. Ao explorar essa diversidade de configurações, a antropologia desnaturalizou a divisão sexual do trabalho de tal forma que se compreende, como é para Lévi-Strauss, que ela pode não ter nenhum outro papel que não a criação de uma interdependência econômica entre os sexos. Outras teorias, como a hipótese de Gerda Lerner (*ibid.*), trabalham com a suposição de que a divisão sexual do trabalho pode ter surgido de diferenças e necessidades biológicas exacerbadas pelas condições de vida paleolíticas dos grupos humanos, mas que, ao longo do tempo, se tornaram cada vez mais sujeitas à manipulação e intervenção social. Essas diferenças teriam sido largamente simbolizadas e criado conflitos psíquicos que levaram a diferenciações sociais cada vez maiores entre os sexos. De qualquer forma, cabe nos atentarmos para alguns padrões em comum que parecem nos revelar sobre a situação trans em relação ao trabalho.

É curioso notar que em diversos sistemas, as experiências gênero-diversas parecem ser sempre um “caso especial” na divisão sexual do trabalho, especialmente aquelas que se assemelham à transfeminilidade. Mais especificamente, elas costumam estar associadas de modo quase transcultural ou ao entretenimento, ou a tarefas ritualísticas e poderes mágicos, ou à prostituição (às vezes, uma certa combinação das três coisas). Seja com os poderes mágicos associados à prostituição das *Hijras* da Índia e das *Feminielli* de alguns lugares da Itália, as muitas posições de liderança religiosa associadas a “transições” de gênero entre alguns povos indígenas e africanos (lembremos das mitobiografias de figuras como Xica Manicongo), e mesmo a associação quase necessária das travestis brasileiras com a prostituição e o entretenimento, as experiências não-binárias do gênero parecem quebrar com a divisão tradicional do trabalho entre os sexos. Isso não significa sugerir que as associações aqui mencionadas sejam fenômenos a-históricos, mas não deixa de ser curioso observar que onde há divisão sexual do trabalho, existem casos especiais.

Essa realidade pode ser associada à exclusão quase universal de pessoas transvestigêneres do mercado de trabalho formal, e a associação de populações inteiras de mulheres trans e travestis com a prostituição como única forma de renda. Alguns setores do movimento trans, aproximando-se da ideologia neoliberal, promovem a empregabilidade trans como estratégia suficiente de emancipação coletiva. Entende-se,

sob essa ótica, que a transfobia é efeito da exclusão e vulnerabilidade econômica que retira pessoas trans do espaço público (permitindo uma enorme mistificação e criação de estereótipos) e produz pobreza e precariedade (logo, mais exposição à violência). Portanto, ao nos integrarmos ao mercado de trabalho, teríamos tanto uma maior participação social, quanto maiores recursos para resistir à violência. Apesar de estas afirmações não serem inteiramente falsas, elas ignoram largamente a violência e exploração reforçadas pelo trabalho sob o Capital, e que a exclusão de pessoas trans do mercado de trabalho não é exatamente uma falha ou exceção, mas uma característica essencial da divisão sexual do trabalho capitalista.

Lélia Gonzalez, em sua belíssima leitura de João Nun, descreve o racismo como principal componente ideológico de regulação das relações sociais frente ao desenvolvimento “desigual e combinado” do capitalismo brasileiro, composto por diferentes modelos produtivos capitalistas articulados com relações pré-capitalistas de servidão pela lógica de extração Colonial (GONZALEZ, 2020). Para Gonzalez, as contradições violentas desse capitalismo Colonial produziram inúmeras “implicações” marginais no processo produtivo, reguladas pela gramática racial que produz padrões específicos de integração social. Dito de outro modo: a raça, principal marcador social e histórico da diferença no contexto Colonial, produz um processo de inclusão/exclusão nos mercados de trabalho, deixando para os sujeitos racializados as posições marginais, de trabalhos fixados, precarizados, criminalizados e não absorvidos no sistema social – tornando essas massas efetivamente disfuncionais para o corpo social que faz recair sobre elas a brutalidade de suas contradições – um processo terrível de morte social necessário para a manutenção do Capitalismo sob contexto Colonial. Voltando aos termos de Joy James (2013), já acima mencionados, dessa violência contra a produtividade negra emanam o encarceramento de massa, as chacinas, as batidas policiais e “duras”, e em geral, as violências capitalistas de Estado. O conteúdo generificado desse marcador da diferença produziria a experiência de exploração específica da mulher negra sob a violência íntima de Estado e o seu terror reprodutivo. Ao racismo e seu conteúdo generificado, devemos adicionar o cissexismo e o heterossexismo que excluem reiteradamente o corpo trans, e de modo mais abrangente o corpo LGBTQIA+ dos processos produtivos, sendo a intensa transfobia da sociedade brasileira também fruto do projeto Colonial de expropriação, criminalização e controle dos povos negros e indígenas (e de alguns dos “sodomitas” e “invertidos” brancos, frequentemente excluídos para os mesmos espaços de socialização marginal) cuja dissidência de gênero devia ser punida e

regulada pelos colonizadores o máximo possível. Essa herança, de um modo de produção que se vale da racialidade e do gênero para regular suas relações de divisão de trabalho e distribuição da violência produz a precariedade trans como paradigma capitalista-Colonial. A pensadora Abigail Campos Leal tem desenvolvido o conceito de “*aqueerlombamentos*”, a partir da obra de Tatiana Nascimento e de Abdias Nascimento, para descrever as estratégias de separatismo-gregarismo multirraciais, multiétnicas e marcadas pela multiplicidade de dissidências que se voltam para atender as necessidades “eco-sociais e ético-ontológicas” de sujeitas racializadas e/ou/também dissidentes sexuais e de gênero cujas alianças de cuidado político são baseadas na experiência comum da *desposseção* (LEAL, 2021).

É importante notar que grande parte das exclusões trans é mediada pelos aparelhos administrativos do Estado, especialmente a documentação do gênero, que tem motivado não apenas exclusões diretas (através da violência burocrática), mas uma exclusão mais insidiosa através da intensa exposição a hostilidade e constrangimentos. Perspectivas trans anticapitalistas e anticoloniais têm atentado para as múltiplas formas de exploração que se instauram com a “inclusão” no mercado de trabalho, sobretudo aquelas motivadas pela noção de “diversidade”. As novas políticas de “ESG” (*Environmental, Social, Governance*) inauguram um mercado de “boas práticas” em corporações que se veem na busca de metas de terceirização dos impactos ambientais, ações sociais “ONGuizadas” e diversidade performática. O mercado da diversidade é um setor extremamente competitivo, violento e excludente que tem explorado as imagens e a visibilidade trans, sobretudo na esfera cultural, para produzir Capital financeiro e político para empresas e organizações sem restrição. A pensadora travesti preta Jota Mombaça tem chamado de “plantação cognitiva” a continuidade entre a relação violenta de expropriação da produtividade e de todas as esferas da vida negra e um processo Colonial/Capitalista de “valorização” da diferença (MOMBAÇA, 2020). A resistência a essas formas de expropriação, um dos temas centrais do pensamento e da produção artística travesti (e) preta contemporânea, tem influenciado o pensamento trans radical como um todo.

Isso, é claro, não implica em dizer que a realidade de exclusão do mercado formal seja “melhor” ou “mais desejável” em comparação com a violência da exploração capitalista em setores melhor absorvidos em seus modelos produtivos, mas sim que devemos enxergar a inclusão no mercado de trabalho não como uma forma de emancipação, mas como a transferência estratégica de uma atmosfera de violência para a outra.

2. *Gênero e parentescos:*

Além da divisão sexual do trabalho, feministas têm apontado para as relações de parentesco como um importante campo onde se produzem as relações de gênero. O parentesco é uma categoria antropológica, ele descreve os modos como trabalho, recursos, direitos, responsabilidades, poderes, símbolos, identidades e uma série de outros valores são transferidos entre pessoas e grupos a partir de rituais produtores de vínculos, frequentemente (ou quase sempre) mediados por vínculos sexuais. O parentesco, poderíamos dizer, é o modo como se organizam as potências de cada corpo para a reprodução social. Por meio de vínculos como filiação/adoção, casamento e outros rituais associados, as pessoas também organizam configurações familiares e núcleos reprodutivos que se valem da divisão do trabalho por gênero. O que faz uma “esposa” substancialmente diferente de um “marido” é, junto com sua posição no parentesco, o fato de que as trocas econômicas, laborais e de direitos envolvidas em cada uma dessas posições são também muitíssimo diferentes.

A formação de famílias para pessoas trans tem sido um tópico complicado. Falamos de uma das populações mais afetadas por rejeições familiares e expulsão de casa, sobretudo no início da adolescência. Por que a família depende da perpétua reprodução de seus mesmos modelos sexuais/de gênero para atingir o que Lee Edelman chamou de “futurismo reprodutivo” (EDELMAN, 2004), não é simples assumir que a expulsão sistemática de pessoas trans da família seja efeito de uma versão privatizada da transfobia de pais e parentes. Lembrando a discussão realizada por Gonzalez, implicações marginais no processo produtivo significam, necessariamente, implicações marginais num regime reprodutivo. Pensadoras e artistas radicais travestis como Amanda Palha e Vulcanica Pokaropa¹⁶ têm situado na própria estrutura da família nuclear contemporânea a causa das expulsões e violências que nos afetam. Por causa disso, para pessoas trans, a busca pela formação de regimes reprodutivos alternativos à família nuclear tem sido um importante parte de nossa história. Mesmo as pessoas trans que permanecem em suas famílias são obrigadas a disputar os termos desse acolhimento que não deixa de se misturar com formas insidiosas de controle e violência, e frequentemente precisam

¹⁶ Cf. a fala de Amanda Palha disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mlt2tFYbGmc&ab_channel=TVBoitempo> e a obra de Vulcanica Pokaropa “Penosa Família Nuclear”: <<https://ims.com.br/convida/vulcanica-pokaropa/>>

construir redes fora da família para que a sua sobrevivência e a prosperidade de suas vidas seja possível.

As casas de acolhimento, as casas e “famílias” da cultura *ballroom*, e outras formas de cuidado comunitário e coletivista têm marcado o delineamento de um “regime reprodutivo” das comunidades de pessoas trans. Esses regimes alternativos desafiam as normas da heterossexualidade, do gênero e da monogamia que configuram nosso sistema dominante de parentesco. É inegável que esse é um formato explicitamente “traviarcal”, tendo pessoas transfemininas e trabalhadoras do sexo como as principais mães, líderes de famílias e gestoras de iniciativas de acolhimento. Desde a S.T.A.R, casa gerenciada por Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson nos primeiros anos pós-Stonewall, o florescimento da Cultura *Ballroom* e o surgimento de outras casas de acolhimento, como o palácio das princesas de Brenda Lee, as famílias de travestis como Madame Satã, Cris Negão, Luana Muniz, e posteriormente iniciativas como a CasaNem, Casa1 e Casa Dulce Seixas no Brasil, esse perfil nas comunidades trans só tem se tornado cada vez mais acentuado. Descrevendo o funcionamento e a função das “famílias” dissidentes, Abigail Campos Leal (2021, p. 45) recupera:

As famílias lgbtqia’s no Brasil remontam ao fim dos anos 1970. O objetivo principal dessas famílias é acolher e proteger pessoas lgbtqia’s da violência lgbtqiafóbica, quer seja na rua, com ameaças, coações, espancamentos ou mesmo assassinatos, quer dentro de casa, com familiares intolerantes que agredem, expulsam ou mesmo matam seus filhos. [...] Uma família lgbtqia é reconhecida y socialmente prestigiada dentro da comunidade pela capacidade que ela tem de se proteger da violência. [...] Como já se percebe, as famílias lgbtqia’s não se organizam a partir da consanguinidade e do parentesco, mas a partir de laços político-afetivos.

Importantes críticas *queer* e trans têm sido mobilizadas sobre as mudanças no regime reprodutivo da “comunidade LGBTQIA+” como um todo. Após o sucesso da demanda homossexual cisgênera e majoritariamente branca e de classe média por casamento, uma divisão racial e de gênero parece ter se desenvolvido e se exacerbado de modo interno à comunidade. Enquanto se multiplicavam nichos de mercado, espaços de sociabilidade e vizinhanças gays voltadas para casais e solteiros envolvidos em culturas sexuais e econômicas liberais e individualistas, cada vez mais as pessoas trans e LGBTQIA+ negras se viam em situações precarizadas, e dependentes de estruturas comunitárias e públicas de cuidado. O casamento como forma de acesso a direitos e construção de uma unidade reprodutiva nuclearizada e economicamente viável exigiu diversas formas de construção de respeitabilidade tanto no âmbito da família heteropatriarcal quanto no âmbito do Estado e do mercado de trabalho. A comunidade

LGBTQIA+ passou a ser vista por olhares [brancos e cisgêneros] dominantes cada vez menos como uma contracultura, e cada vez mais como um nicho hiper-especializado de mercado/consumo/identidades.

Mesmo que formas de “paternidade” e “maternidade” sejam constantemente evocadas na constituição de famílias e coletividades dissidentes, elas não se assemelham em nada, pelo menos inicialmente, aos conceitos de paternidade e maternidade heteropatriarcais. Apesar disso, a insistente dissociação praticada ao longo das décadas de 90 e 2000 entre os conceitos de “orientação sexual” e “identidade de gênero” tem feito pessoas dissidentes, cis ou trans, acreditarem na possibilidade de se conformar ou aos padrões sexuais ou aos padrões de gênero e parentescos heterocentros. A definição de muitas pessoas trans como “heterossexuais”, mesmo que estratégica e pedagógica para um fim descritivo de afirmação de diferenças em relação a homossexuais cisgêneros, possui também o efeito colateral de retirar das transgeneridades seu potencial de interpelar e questionar uma economia heterocentrada – como se a transgeneridade implicasse apenas numa pequena diferença corporal que adiciona “diversidade” ao gênero, porém o mantém intacto em seu funcionamento. Sabemos, honestamente, que isso não é verdade. Nossas experiências ocorrem em economias sexo-gênero incompatíveis com o mundo heterocentros. Vemos na estimativa de que até 90% ou mais das pessoas transfemininas tenham a prostituição como única fonte de renda (ANTRA) essa implicação marginal simultaneamente nos regimes de economia produtiva e reprodutiva, incompatível com as famílias tradicionais monogâmicas e suas ficções reguladoras.

Peter Drucker apontou uma importante contradição onde as imagens utilizadas para promover o casamento e as famílias LGBTQIA+ se tornaram quase idênticas às imagens de famílias tradicionais utilizadas para o fim oposto. Uma rápida busca por imagens dos termos “família LGBTQIA+” e “família tradicional” revela essa assustadora semelhança. É importante entender que essa configuração, chamada por Drucker de “regime homonormativo”, cuja história racial e de gênero foi traçada por Roderick Ferguson (2018), possui largos investimentos do Estado e da iniciativa privada dos quais a gentrificação de vizinhanças LGBTQIA+ e a intensa perseguição de espaços de sociabilidade e vivência coletiva, a concessão de direitos para casais que seriam negados a indivíduos ou coletividades que adotam outras configurações de cuidado e distribuição de propriedade, a representação de famílias LGBTQIA+ sempre segundo a gramática do casamento monogâmico idêntico às instituições heterossexuais, e mesmo as reações

conservadoras que obrigaram o movimento LGBTQIA+ a “prometer” não destruir a família para que um diálogo político fosse possível são apenas alguns exemplos.

A absorção dos imaginários LGBTQIA+ de cuidado na figura da família tradicional privatizam a vida dissidente e reduzem nosso potencial de reivindicar o “Cuidado” com nossas vidas ameaçadas como uma categoria política pela qual nossas comunidades e toda a sociedade são responsáveis. Devemos nos perguntar, então, pelas ausências: quais modos de cuidado, produção de vínculo, de prosperidade e de vida têm sido sistematicamente invisibilizados, apagados e explorados por ambos os imaginários políticos da *Família LGBTQIA+* e da *Família Tradicional*? Que efeitos podem ser produzidos pela reivindicação da “família” como ficção reguladora da inclusão LGBTQIA+? Numa intensa cultura de ataque contra a reprodutividade da vida negra e trans, qual a continuidade possível entre o sonho das formas familiares dominantes e as múltiplas formas de ódio anti-negro e/ou anti-trans? A gramática da família é realmente capaz de dar conta das produções dissidentes e/ou racializadas de vínculos, cuidados e da reprodução de nossos modos de vida? E, principalmente: quando a maioria de nós permanece excluída de ou violentada por esse modelo reprodutivo marcado pela “diversidade”, *quem se beneficia, em termos generificados e racializados, de sua incessante promoção?*

3. *Gênero como um marcador social da diferença:*

Por fim, um aspecto chave do pensamento feminista em torno do gênero tem sido sua articulação dessa categoria como um marcador social da diferença. Ao meu ver, uma das contribuições mais interessantes para uma teoria do Estado é a de Teresa de Lauretis em *A Tecnologia do Gênero* (1994). Esse é o caso porque De Lauretis parte de uma leitura do ensaio “*A Ideologia e os Aparelhos Ideológicos de Estado*”, de Louis Althusser (1980). Ao relacionar a leitura de Althusser da ideologia (as relações imaginárias que constituímos com as relações reais das quais fazemos parte; e aquilo que constitui indivíduos concretos em sujeitos), ao gênero, Teresa de Lauretis, mesmo que não a tenha dito com todas as palavras, também formulava uma teoria do Estado. Ela chamou de “Tecnologias de Gênero” todas as práticas humanas que produziam ideologias de gênero, e sujeitos dentro dessas ideologias. Althusser afirmou que a ideologia é uma prática, que se dá sempre de forma material e concreta nos aparelhos ideológicos do Estado – e é importante lembrar que, para Althusser, o Estado nada mais é do que seus aparelhos. Ao generificar a ideologia, De Lauretis generificava também o Estado e seus aparelhos,

apontando para a relação essencial do funcionamento do Estado com as ideologias de gênero.

O esforço para descrever com precisão a diferença que atravessa as experiências trans e não-trans levou à formulação do conceito de cisgeneridade. A cisgeneridade foi descrita por Viviane Vergueiro (2015) como uma ideologia de gênero ou formação discursiva com 3 importantes pilares: 1, *a pré-discursividade do gênero*, a ideia de que o gênero é definido por forças naturais, divinas, determinadas ou a-históricas e pré-culturais de uma ou outra forma; 2, o *binarismo*, como ideia de que há apenas dois sexos pré-discursivamente determinados; 3, a *regra de não-transferência*, que nega a possibilidade de transições entre um sexo e outro. Gostaria de argumentar que esse esforço teórico é expandido e reconceitualizado pelo pensamento anarquista trans contemporâneo.

O filósofo trans Paul B. Preciado radicalizou as propostas de Teresa de Lauretis, apontando para a materialidade das tecnologias de gênero e para as consequências lógicas dessa materialidade: o fato de que todas as relações de gênero, inclusive aquelas que formam nossa percepção da diferença sexual, são absolutamente artificiais. Preciado faz uma descrição do gênero como elemento “prostético”, utilizando-se também do conceito de prótese administrativa para descrever a documentação adequada do gênero como elemento que garante ou nega cidadania e identidade nacional (PRECIADO, 2020). O anarquista trans Dean Spade tem chamado de “violência administrativa” a importante esfera de violência onde documentos, direitos e legislações supostamente “inclusivas” e voltadas para a “justiça social” produzem exclusões e precariedades veladas, que aparecem como consequências residuais.¹⁷ Como um exemplo, pode-se citar o limbo jurídico-administrativo que impede pessoas trans em processo de retificação de nome e gênero de acessarem o mercado de trabalho e uma série de políticas públicas. A violência *desgenerificadora* que ocorre em casos como o de Luana Barbosa, lésbica negra, também parece relevante, aqui. Christen A. Smith analisa o modo como documentos, registros legais e narrativas da polícia produziram um ocultamento da mulheridade cisgênera de Luana Barbosa, retirando taticamente seu gênero, os marcadores de sua feminilidade e maternidade e da infância de seu filho nos aparelhos de Estado, já que a abordagem

¹⁷ Para as críticas de Dean Spade sobre a violência administrativa e a ONGuização de movimentos sociais, ver: SPADE, Dean. *Normal life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of law*. Duke University Press, 2015; SPADE, Dean. *Mutual aid: Building solidarity during this crisis (and the next)*. Verso Books, 2020.

policial não a teria reconhecido como um corpo coerente com a feminilidade.¹⁸ Isso nos leva a questionar se a experiência sapatão preta atravessada pela violência racial desgenerificadora pode realmente ser lida como experiência “cisgênera”.

É importante notar que a coerência sexo-gênero-próteses administrativas ancora a ideologia cisgênera em sua materialidade nos aparelhos ideológicos do Estado. Nesse sentido, talvez seja necessário redefinir a cisgeneridade não como [apenas] uma formação discursiva dentro da qual se produzem identificações e contraidentificações, mas como uma situação jurídica, social e administrativa de gênero, na qual os sujeitos são lidos como cidadãos inteligíveis ou não frente ao espaço público e aos aparelhos do Estado.

É partindo dessas análises que eu gostaria de discorrer brevemente sobre o Movimento de Travestis e Transexuais brasileiro.

Emergências trans-travestis

Em seu começo, as movimentações de travestis e transexuais eram focadas de modo prático na sobrevivência e na preservação da cultura e dos modos de vida do grupo, bem como a própria construção dessa identidade política: encontros e defesa de bares e “infêrninhos”, casas de acolhimento, ações de solidariedade para com outras travestis, uso e difusão de tecnologias de modificação corporal a partir dos anos 70¹⁹, enfrentamento direto da violência policial e civil. Mas a partir da década de 80, com a crise da AIDS, a integração já contraditória das políticas de sobrevivência da população travesti com as políticas de Estado se tornou maior. Iniciativas como o Palácio das Princesas, casa de acolhimento travesti fundada por Brenda Lee que prestava apoio a pacientes de AIDS, passaram a operar como extensões dos sistemas de saúde. Ao mesmo tempo, o Estado operava mobilizando a polícia e organizando o ódio da população civil

¹⁸ Luana Barbosa dos Reis, mãe lésbica negra e desfeminada, morreu em 2016, em decorrência de uma abordagem policial onde ela foi incorretamente reconhecida como um homem. Após resistir à abordagem abusiva da polícia, reivindicando o tratamento adequado para uma mulher cisgênera, Luana foi brutalmente agredida pela polícia, que a desgenerificou ao negar as proteções cabíveis ao seu gênero e masculinizá-la forçosamente. Luana não morreu no momento do espancamento, mas 5 dias depois, por não resistir aos ferimentos. Os detalhes da violência racial desgenerificadora e das sucessivas violações contra Luana, sua mulheridade e sua maternidade são analisados em: SMITH, Christen A. *Counting Frequency: Un/gendering Anti-Black Police Terror*. Social Text, v. 39, n. 2, p. 25-49, 2021.

¹⁹ O trabalho de Elias Veras produz um olhar interessante (embora orientado como olhar cisgênero) através da leitura de Preciado que relaciona o uso de tecnologias de gênero como as pílulas e o silicone ao longo dos anos 70 com a público-mediatização do corpo trans-travesti. Para essa narrativa, ver: VERAS, Elias Ferreira et al. (Tese de doutorado) *Carne, tinta e papel: a emergência do sujeito travesti público-mediatizado em Fortaleza (CE), no tempo dos hormônios/farmacopornográfico*. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.

através da mídia para ações como a Operação Tarântula, responsável pelo encarceramento e tortura de centenas de travestis pela cidade de São Paulo, com reverberações em todo o país. Esse não é meramente um caso de “repressão contra homossexuais” (*sic*) na ditadura, mas sim de produção de uma atmosfera de risco, despossessão, deformação e morte feminizadas no corpo travesti e privatizadas nas intimidades de parentescos trans e casas de acolhimento. Aqui, o olhar patologizante dos aparelhos médico-psiquiátricos e midiáticos (sobretudo através das tecnologias da biografia e do documentário) desempenha um importante papel na violação, deturpação e recodificação sistemática da intimidade trans. É importante citar que a Operação Tarântula e as tentativas de aniquilamento anti-trans posteriores ocorrem já no Brasil da redemocratização: essas operações produziram uma atmosfera de violência anti-trans que foi codificada em nossa democracia, produzindo a não-cidadania e a morte social trans como “normal” frente a um país que passava, pouco a pouco, a entender certas infrações de direitos humanos como aberrações democráticas.

Nos anos 90, travestis já atuavam como multiplicadoras e agentes internas de programas voltados para a prevenção da AIDS, e muito do espaço e do aporte jurídico e social para a organização política travesti que deu origem ao movimento organizado atual foi proveniente das políticas de saúde e dos recursos, experiências e contatos que essas políticas deram às militantes travestis. De certo modo, a “SIDA-danização” (termo de Larissa Pelúcio) da população trans-travesti — o reconhecimento de direitos básicos de travestis e transexuais apenas enquanto estas pudessem ser lidas pelo Estado como *casos em potencial* ou *casos a serem tratados* de AIDS — definiu o paradigma da cidadania trans-travesti como *problema jurídico-administrativo de gênero*. Isso significa dizer que direitos trans não são lidos como existentes a priori ou como previstos pelo Estado na maioria dos casos, e sim como gambiarras, casos problemáticos específicos a serem gerenciados, e para os quais deve se encontrar uma resposta plausível por dentro dos mesmos [c]istemas que parecem inicialmente incapazes de apreender a sujeita trans-travesti como cidadã. Isso se repete na relação do movimento trans-travesti com o judiciário brasileiro e seu “sistema de justiça”, que, segundo Sara Wagner York (2022), segue a rever suas próprias bases para produzir uma cidadania marginal de gêneros trans, mas que não abandona, efetivamente, sua fundamentação violenta baseada no tutelamento de gênero (GOMES; YORK; COLLING, 2022). Quando as principais conquistas de direitos trans acontecem através do judiciário, elas não implicam numa transformação profunda do aparelho jurídico-administrativo que produziu as violências

que impedem a cidadania trans. A exclusão, então, passa a ser codificada na própria luta por direitos — ela se torna parte da “vida normal”, nos termos de Dean Spade, ou seja: a vida precária normalizada pelo funcionamento dos aparelhos administrativos, a normalização da violência em sua forma mais brutal — *fria, impessoal, burocrática*. Uma das estratégias discursivas e ideológicas que sustenta essa normalização também responsabiliza pessoas trans-travestis por “darem conta” de formular sozinhas as políticas e as movimentações que garantem seus direitos, sob o vocabulário político do “protagonismo” (CARVALHO; CARRARA, 2013). Esse "protagonismo", em alguns casos, nada mais é do que a desresponsabilização do Estado e da sociedade civil na proteção e cuidado do corpo trans-travesti. Em outras palavras, nossa cidadania é um problema, mas esse problema é sempre nosso.

O importante aqui é entender que a cidadania trans como *problema* não é uma questão decorrente da falha do Estado, e sim um produto óbvio e indissociável da própria teoria política do Estado moderno e seu modo de construir e praticar o conceito de “cidadania”. Aquilo que Foucault chamou de “*biopolítica das populações*” depende da tradução de indivíduos e corpos concretos em uma linguagem inteligível para a normalização do Estado. Portanto, sujeitos se tornam números e documentos, sendo as identidades que os constituem enquanto “populações” ficções políticas de raça, gênero, sexualidade, capacidade, nacionalidade e classe que existem apenas conforme podem ser comprovadas ou expressas num aparato burocrático-jurídico-administrativo que opera reciprocamente com a identificação visual. Eric A. Stanley tem apontado para os modos como essa abordagem jurídica privatiza a violência anti-trans como sempre um caso a ser gerido ou um exemplo de justiça fictícia a ser performada; de modo que oculta a natureza cis-têmica da violência e produz um perpétuo encantamento com o Estado Democrático de Direito. Para Stanley, que nos convida a pensar atmosféricamente através de Fanon, “para que a lei reconheça a violência anti-trans/queer como sintoma da sociedade civil, o [c]istema de justiça teria de demandar o seu próprio desmantelamento” (STANLEY, 2021).

Porque estamos falando de uma população que desde o primeiro momento estava *de fora* da cidadania, na linha de um projeto aberto de aniquilamento por parte do Estado, e que encontrou o caminho para assegurar suas necessidades mais básicas através das políticas públicas de saúde, isso significou que aderir de modo estratégico às concepções dominantes de direitos, cidadania e justiça social pode ter sido ou parecido a única opção. A abordagem de mitigação frente à violência de Estado, apesar de instável e precária, é

importante: ela garantiu políticas públicas de saúde, direitos como nome social e retificação de nome e gênero, debates sobre empregabilidade e construiu recursos e transformações culturais que possibilitaram uma vida mais vivível, mesmo que ainda sob ameaça, para todas as pessoas trans – eu mesma, inclusa – e sem as quais a construção de autonomia coletiva seria muito mais difícil, senão impossível. E é precisamente nesse sentido que criticar os rumos históricos e políticos do movimento trans e travesti é uma tarefa que deve ser feita com enorme generosidade, sensibilidade e reconhecimento. Ao mesmo tempo, isso tem forçado acadêmicas, ativistas e demais pessoas trans-travestis a encararem as contradições violentas do processo.

Cada vez mais os desmontes em políticas públicas e a ação contraditória e negligente do Estado ou mesmo as armadilhas produzidas pelos próprios direitos que conquistamos têm nos pressionado a repensar os termos de nossas lutas. Quando o Estado mobiliza cada vez mais violência contra representações trans eleitas, delega cada vez mais trabalho para ONGs e organizações autônomas de pessoas trans que prestam assistência às suas comunidades, e continua a investir em um insistente pânico moral antigênero, devemos nos questionar até que ponto ele tem usado nossos movimentos para sustentar seu abandono organizado e nos tornar mais dependentes como comunidade, cerceando nossa autonomia. Ativistas e lideranças trans têm sido forçadas a encarar cada vez mais violência, desgaste e risco em formatos de ação política que negociam intimamente com o Estado: uma manchete recente “Ameaça de morte e colete à prova de balas: a campanha da bancada Trans”, ironiza o modo como militantes e candidatas travestis têm enfrentado níveis alarmantes de violência política em suas tentativas de alcançar o congresso nacional. Quem protege essas líderes, e o que o alcance de suas figuras individuais representa para a coletividade de pessoas trans cuja presença por elas “representada” é reconhecida apenas como fantasmática? Parece que a sensação de “justiça” produzida por conquistas trans de poder e direitos no sistema dominante reduz nossa coesão enquanto comunidade, ao mesmo tempo que singulariza pessoas trans-travestis que concentram, em seus próprios corpos, uma quantidade perigosa de responsabilidade e exposição ao ódio. Claro: estamos sob a mesma atmosfera de violência, mas não sob os mesmos níveis de exposição ao risco. Trata-se de um processo contraditório de singularização: a líder trans de movimentos sociais age como uma representação genérica da população trans, um corpo trans de fronteira e linha de frente, saturado de significado, contra o qual a

violência anti-trans ganha maior carga simbólica e se torna “icônica”, na substituição do particular pelo geral – *violência de gênero*²⁰, contra os gêneros trans-travestis.

Novas tendências nos movimentos sociais têm prefigurado uma mudança de consciência e teoria política revigorante. Após a assustadora onda de transfeminicídios no estado de Pernambuco no ano de 2021, a *Rede Autônoma de Pessoas Trans e Travestis de Pernambuco (RATTS-PE)* redigiu uma carta-proposta ao Poder Executivo do estado.²¹ Uma característica chave do compromisso de ativistas da RATTS é que, apesar de abordarem diretamente os chamados crimes de ódio, sua conceitualização do ocorrido e da transfobia não recorreu ao pacto do complexo industrial-prisional e do Estado carcerário. Em vez de conceitualizar os transfeminicidas como meramente “criminosos”, o documento descreve o jovem que ateou fogo ao corpo de Roberta Silva (33), por exemplo, como “[...] um adolescente adoecido e esquecido pelo Estado, que instrumentalizou a transfobia contra o corpo da vítima, de acordo com o ódio estrutural e institucional difundido por grupos conservadores e fundamentalistas da sociedade que estigmatizam e demonizam as identidades trans”. Essa abordagem rejeita a criminalização e o fortalecimento do Estado carcerário e do complexo industrial prisional como solução para o transfeminicídio, buscando um imaginário radical abolicionista, como propõe Caia Coelho (MARTINS; COELHO, 2022). Principalmente, ela responsabiliza o abandono organizado do Estado pelo transfeminicídio, demandando o impossível sem conciliação, por entender que o “crime”, como ficção da violência privatizada na figura de um perpetrador, não é uma gramática possível para nomear a violência cis-têmica. Nos termos de Caia Coelho, entender a transfobia como “crime” torna impossível superá-la em seus múltiplos eixos estruturais, culturais, religiosos, interpessoais e sistêmicos.

Em geral, os pensamentos radicais trans-travestis dentro e fora do Brasil parecem ter em comum (1) um vocabulário político que se recusa à retórica de Estado mobilizada pelas ficções de "direitos humanos", "cidadania" e "crime", em prol de um vocabulário que aborda o conceito de "violência" e as múltiplas formas concretas de conflitividade

²⁰ Também neste sentido, a presença do conceito de “transfeminicídio” – termo endêmico da América Latina – em nosso vocabulário político aparece como um importante avanço contra a violência desgenerificadora que masculiniza a morte transfeminina ou dilui suas especificidades e seu impacto em abstrações de violência *homofóbica* ou *anti-LGBTQIA+*. “Transfeminicídio” situa a morte transfeminina num *espectro* com o feminicídio e outras formas de violência misógina, possibilitando, portanto, uma sofisticada conceitualização crítica feminista da violência anti-trans.

²¹ O documento é público e pode ser acessado em:

<https://docs.google.com/document/d/1NbB5mdVKKX3gbbr0IHPpSf8AkHTkNLCS7rL5lfLUEII/edit>.

social como centrais para a teorização crítica; (2) uma filosofia anti-norma e conceitualização da dissidência de gênero como *desobediência, fuga, deserção e ingovernabilidade*; (3) uma orientação pelos pensamentos pretos radicais e anticoloniais que contextualiza a transfobia como estrutura e efeito de poder da colonialidade e as lutas anti-transfobia como lutas anticoloniais;²² (4) um vocabulário ferrenhamente abolicionista voltado para a imaginação, a (im)possibilidade, a experimentação e a disputa de *Mundo*; (5) uma forte crítica anticapitalista aos conceitos de *representação e representatividade*, que rejeita o desejo por representação em sistemas dominantes e a diluição das diferenças em figuras icônicas de liderança; (6) propostas de soluções autônomas, auto-organizadas e autogeridas contra as múltiplas formas de violência social.

Ainda assim, o movimento trans-travesti tem pela frente o grande desafio de produzir a estrutura organizacional que permita o fortalecimento dessas ideias e a produção de efeitos concretos por uma militância trans radicalizada, combativa e anticolonial.

De certa forma, precisaremos pensar sobre o mercado de trabalho, as políticas públicas e a legislação/sistema jurídico menos como espaços de emancipação a serem conquistados, e mais como campos de violência administrativa com os quais precisaremos disputar. Dessa forma, uma ideologia que preze pela autonomia trans em contraste com a dependência cada vez mais próxima do Estado é essencial para um momento político onde vemos que essa dependência pode ser instrumentalizada contra nós através da destruição de direitos conquistados ao longo de décadas com uma única canetada (a extinção do CNCD/LGBT, das Conferências Nacionais LGBT e a intensa precarização de ambulatórios trans no governo Bolsonaro são apenas alguns dos exemplos de um retrocesso político que ainda não foi completamente mensurado). Repensar os formatos dos movimentos sociais priorizando a participação igualitária de pessoas trans de múltiplos contextos e com múltiplas bases de recursos, localidade, tempo e formação de forma coordenada é uma possibilidade. Nesse sentido, disputar contra ideologias neoliberais e praticar a coletivização cada vez mais intencional de recursos conquistados através da inserção no mercado de trabalho também é uma estratégia

²² a pesquisadora viníciux da silva, atentando-se para as interseções entre os pensamentos trans-travestis radicais e os pensamentos pretos radicais, tem escolhido trabalhar com a categoria “pensamento Negro-Travesti radical”. Essa categoria não isola o pensamento negro ou o pensamento travesti, nem tampouco se centra especificamente no pensamento de pessoas *travestis negras*, mas descreve as interseções, proximidades, diálogos e temporalidades onde o pensamento negro é/fala com/pode ser também o pensamento travesti e o pensamento travesti é/fala com/pode ser também o pensamento negro.

importante. Precisamos gritar: devolve os lajô delas – mas com a consciência de que nossos recursos mais básicos podem ser re-organizados em prol da transformação social – e que deve ser assim, se quisermos sobreviver às novas ondas de violência. As produções teóricas e experiências concretas de movimentos anarquistas com organizações autônomas de base pode ser um referencial valioso aqui.

Justamente a ausência de uma teoria coerente acerca do Estado e suas implicações de gênero pode gerar confusões e contradições nos discursos políticos do movimento trans-travesti. Lembrar da Operação Tarântula como projeto de Estado e reivindicar que o Estado deve nos proteger através da polícia são afirmações políticas radicalmente opostas se considerarmos o que elas têm a dizer sobre a função do Estado em relação às vidas trans-travestis. Aderir ao conceito de democracia – que democracia? – para fundamentar nossas reivindicações políticas quando a democracia tem demonstrado ocorrer sempre dentro de uma atmosfera de violência parece, no mínimo, paradoxal.

Frente ao projeto de aniquilamento que Caia Maria Coelho tem chamado de *transfemigenocídio* ou – termo que considero mais potente – “Transfeminicídio de Estado”, é preciso, como disse Joy James, fazer uso de um desencantamento radical para pular o arame-farpado da democracia e do Estado democrático de direito rumo às “(im)possibilidades queer” que Coelho tão lindamente mobiliza. A desprivatização da violência anti-trans, sua conceitualização como elemento sistêmico fundacional do Estado e da democracia brasileira, é uma de nossas ferramentas críticas mais aterradoras e poderosas. Essa consciência evoca o projeto de “redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência” desenvolvido por Jota Mombaça (2016), exigindo de nós as estratégias radicais de nomeação das normas; construção de poder coletivo através de fantasias de violência afeminada; treinamentos em autodefesa e estratégias de cuidado político. Em um contexto onde entendemos que não seremos jamais protegidas pela polícia, como nos protegeremos? Como produzir para cada corpo trans-travesti as técnicas de sua sobrevivência e defesa de sua vida e coletividades? Mais importante: num contexto de privação e desmonte de políticas públicas, de exclusão cada vez mais acentuada e insidiosa, como operar a categoria política de “cuidado” de modo que nossas alianças se vejam responsáveis na prática pela vida trans-travesti e que sejam construídas as estruturas organizacionais autônomas que garantam a nossa sobrevivência coletiva?

Num tempo em que travestis são queimadas vivas na rua, precisamos mobilizar a tragédia e a dor pública trans não para pedir justiça, mas para afirmar que não há nenhuma justiça para a brutalidade cisgênera, não há conciliação possível. Nossa fuga, como James

diz, pode ser “assustadoramente linda por ser violentamente transcendente”. As pistas que pegamos a partir do pensamento radical feminista e trans nos permitem formular uma compreensão de nosso contexto em termos radicais.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- CARVALHO, Mario; CARRARA, Sérgio. *Em direito a um futuro trans? contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil*. Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), p. 319-351, 2013.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo editorial, 2019.
- EDELMAN, Lee. *No future*. In: No Future. Dunhan: Duke University Press, 2004.
- EISLER, Riane et al. *O cálice e a espada. Nossa história, nosso futuro*. Trad. Terezinha Santos. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- FERGUSON, Roderick A. *One-dimensional queer*. John Wiley & Sons, 2018.
- HARAWAY, Donna. " *Gênero*" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cadernos pagu, p. 201-246, 2004.
- _____. *Manifesto ciborgue*. Antropologia do ciborgue. Belo Horizonte: Autêntica, p. 33-118, 2000.
- HARTMAN, Saidiya. *The belly of the world: A note on Black women's labors*. Souls, v. 18, n. 1, p. 166-173, 2016.
- HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- JAMES, Joy. *Afrarealism and the black matrix: maroon philosophy at democracy's border*. *The Black Scholar*, v. 43, n. 4, p. 124-131, 2013.
- _____. *The womb of Western theory: Trauma, time theft, and the captive maternal*. *Carceral Notebooks*, v. 12, n. 1, p. 253-296, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.
- GOMES, Mário Soares Caymmi; YORK, Sara Wagner; COLLING, Leandro. *Sistema ou CIS-tema de justiça: Quando a ideia de unicidade dos corpos trans dita as regras para o acesso aos direitos fundamentais*. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, p. 1097-1135, 2022.

- LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero*. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Tendências e Impasses: O Feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- LEAL, Abigail Campos. **Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero**. São Paulo, GLAC edições, 2021.
- LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019.
- MARTINS, Alexandre; COELHO, Caia Maria. *Notes on the (Im) possibilities of an Anti-colonial Queer Abolition of the (Carceral) World*. **GLQ**, v. 28, n. 2, p. 207-226, 2022.
- MEAD, Margaret. **Sex and temperament in three primitive societies**, New York, William Morrow and c. 1935.
- MOMBAÇA, Jota. *A plantação cognitiva. Arte e descolonização: MASP Afterall*, São Paulo, v. 3, p. 1-11, 2020.
- _____. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, p. 1-20.
- PATEMAN, Carole. *O contrato Sexual* (1988). Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993
- PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.
- RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo**. Recife: SOS Corpo, 1993.
- SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 15 out. 2022.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade **(Dissertação de mestrado)**. Universidade Federal da Bahia, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, 2015.
- SMITH, Christen A. Counting Frequency: Un/gendering Anti-Black Police Terror. **Social Text**, v. 39, n. 2, p. 25-49, 2021.
- STANLEY, Eric A. **Atmospheres of Violence: Structuring Antagonism and the Trans/Queer Ungovernable**. Durham: Duke University Press, 2021.
- SPADE, Dean. **Mutual aid: Building solidarity during this crisis (and the next)**. Londres e Nova Iorque: Verso Books, 2020.
- _____. **Normal life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of law**. Durham: Duke University Press, 2015
- TRUTH, Sojourner. (1851), **"E não sou uma mulher?" Discurso proferido na Convenção dos direitos da Mulher, Ohio, EUA, 1851**. GELEDÉS - INSTITUTO DA MULHER NEGRA.

Disponível em: <http://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/#ixzz46GqVH8u> . Acesso em: 03/09/2022.

VERAS, Elias Ferreira et al. (Tese de doutorado) *Carne, tinta e papel: a emergência do sujeito travesti público-midiatizado em Fortaleza (CE), no tempo dos hormônios/farmacopornográfico*. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

QUANDO O SILÊNCIO NÃO PROTEGE: VESTÍGIOS PARA UMA GENEALOGIA DO MOVIMENTO/PENSAMENTO SAPATÃO

Roberta Ribeiro Cassiano

Epígrafe

“Podemos aprender a agir e falar quando temos medo da mesma maneira como aprendemos a agir e falar quando estamos cansadas. Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperarmos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará. O fato de estarmos aqui e de eu falar essas palavras é uma tentativa de quebrar o silêncio e de atenuar algumas das diferenças entre nós, pois não são elas que nos imobilizam, mas sim o silêncio. E há muitos silêncios a serem quebrados.”

– Audre Lorde (LORDE, 2020, p. 55)

1. Contextualização

O presente texto reverbera algumas das questões desenvolvidas no curso de extensão *Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos*, organizado pelo Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual (NUGEDS) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, *campus Nilópolis*, em encontro dedicado à reflexão sobre o lugar das mulheres e dos feminismos na consolidação das lutas por direitos humanos e vida plena para a comunidade LGBTQIA+. Desde o princípio, a reunião destes conceitos e relatos constituiu uma abordagem localizada (RICH, 2002), que admite a sua perspectiva feminista e em defesa dos direitos e da dignidade da população LGBTQIA+ não sendo, portanto, isenta de interesses e compromissos políticos.

Nossa escrita também é localizada porque não parte de uma abstração, mas da materialidade de uma experiência coletiva de pensamento compartilhada por duas docentes mulheres, uma sapatão e uma mulher trans, junto a um grupo de estudantes em sua maioria autoidentificados como pessoas LGBTQIA+²³. Logo, parafraseando Rich (*ibid.*, p. 20-21): nós não somos a questão sobre mulheres LBT+ levantada por outras pessoas, nós somos as pessoas que levantam essas questões. Este viés permitiu a conexão

²³ O referido curso de extensão não apresentou nenhum pré-requisito ou limitação em relação a seu público, sendo totalmente aberto e gratuito. Ainda assim, durante as conversas e os encontros, pudemos trocar muitas experiências e reconhecer vivências em comum enquanto muitas voluntariamente se apresentaram ao grupo como dissidentes do regime heteropatriarcal.

de três acontecimentos dados em espaços e tempos distintos, sobre os quais falaremos mais adiante, e sugerir caminhos para a elaboração de uma genealogia do movimento sapatão, algumas de suas características e tarefas.

Estes acontecimentos são: (1) uma ação ocorrida em maio de 1970 em Nova York com o objetivo de denunciar a lesbofobia e a invisibilização das sapatonas nos movimentos de mulheres²⁴. Nela, um grupo de mulheres lésbicas ligadas à *Gay Liberation Front* (GLF) invadiu o auditório onde ocorria o “Segundo Congresso para a União Feminina” da *National Organization for Women’s* (NOW) com camisetas onde se lia a expressão “ameaça lavanda” e distribuíram ao público presente o manifesto intitulado *The Woman Identified Woman* (RADICALESBIANS, 1970) (2) O Levante do Ferro’s Bar, ação transcorrida no dia 19 de agosto de 1983 em São Paulo e que ficou conhecida como o *Stonewall* brasileiro. Nesta data, um grupo de sapatonas atuantes no grupo Lésbico-Feminista (LF), integrado ao Somos: Grupo de Afirmação Homossexual, se rebelaram após a tentativa de proibição da circulação de seu boletim Chanacomchana, neste bar que era um importante espaço de sociabilidade, encontro e organização. Em 2008, esta data foi reconhecida pela Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo como o Dia do Orgulho Lésbico²⁵. E (3) A invasão de diversos coletivos de sapatonas à reunião para defesa do financiamento da prefeitura para a Parada do Orgulho LGBT de 2017 sob o título “Essa Parada é Nossa”, organizada e convocada pelo então vereador do Rio de Janeiro David Miranda, à época filiado ao Psol-RJ, em 16 de maio 2017. A ação teve por objetivo denunciar o desrespeito dos movimentos LGBTQIA+ ali presentes em relação aos coletivos e pautas de mulheres lésbicas que já haviam organizado e divulgado para a mesma data e horário²⁶, no auditório menor da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro,

²⁴ Cf. *Lavender Menace Action at Second Congress to Unite Women In* <https://www.nyclgbtsites.org/site/lavender-menace-action-at-second-congress-to-unite-women/> Acesso em 08/07/2022.

²⁵ Cf. *Ferro’s bar In Memorial da Resistência de São Paulo* <http://memorialdaresistenciasp.org.br/lugares/ferros-bar/> Acesso em 05/07/2022.

²⁶ A movimentação proposta por David Miranda em defesa da Parada LGBT se inicia com a criação de uma petição pública e a primeira chamada para a reunião “Essa parada é nossa” foi feita no dia 11 de maio.

Cf. <https://www.facebook.com/davidmirandario12/photos/a.1101124246569699/1771658916182892/?type=3> Acessado em 08/07/2022. A reunião proposta pela vereadora Marielle Franco e pelos movimentos sociais de sapatonas do Rio de Janeiro para a discussão das ações do mês da visibilidade lésbica que culminariam na apresentação do PL da visibilidade lésbica já havia sido divulgada nas redes sociais da parlamentar no dia 08 de maio, cf. <https://fb.me/e/2kOSVP4Nd>. Acessado em 09/07/2022. Foram tentadas conversas e negociações com o vereador David Miranda e sua equipe no sentido de solicitar a mudança de data ou horário, para evitar a desmobilização do encontro organizado por Marielle Franco, o que foi negado.

uma reunião de movimentos sociais com a vereadora Marielle Franco para organização da programação do mês de mobilização pela visibilidade lésbica (agosto, 2017), que culminaria na apresentação do PL nº 82/2017²⁷, que visava criar o Dia Municipal da Visibilidade Lésbica, no dia 29 de agosto.

Nas três ocasiões, grupos organizados de sapatonas propuseram reflexões e ações políticas que colocam em evidência as tensões e as intersecções (CRENSHAW, 1989) que marcam as suas existências e o seu trânsito na esfera pública, uma vez que grande parte das organizações e de teorias feministas que poderiam ser plataformas poderosas para a sua libertação se mantêm, com frequência, dóceis ou convenientemente ingênuas aos dispositivos da heteronormatividade, ao mesmo tempo que organizações e políticas LGBTQIA+ historicamente privilegiaram, como seus sujeitos e beneficiários, homens gays cisgêneros, brancos e ricos. Em todas essas situações, mulheres lésbicas em aliança decidiram quebrar o silêncio e expor diferenças.

Neste sentido, as vozes e o trabalho destas mulheres nos parecem exemplares para uma abordagem profícua (embora não definitiva) do tema sugerido para o encontro no referido curso de extensão no qual foi considerada também a perspectiva transfeminista e o fenômeno da transmisoginia, temas da intervenção conduzida pela Prof.^a Dr.^a Jaqueline Gomes de Jesus (IFRJ/NUGEDS Belford Roxo e ABETH).

Para a elaboração deste ensaio, serão sugeridas ainda algumas considerações adicionais a respeito das reverberações do pensamento e das políticas lesbofeministas no contexto da educação e no que diz respeito à sua importância para aprofundarmos nossa compreensão sobre a efetiva viabilidade da defesa e da universalização dos Direitos Humanos aqui compreendidos a partir dos paradoxos que decorrem de sua fundamentação numa noção abstrata de humanidade, sua exigência por um Estado (governo) capaz de garanti-los e a facticidade inerente à condição de pluralidade humana, tal como abordado por Hannah Arendt (2012), como um processo em constante construção e reconstrução.

2. Introdução

A partir destas provocações e questões iniciais, a revisita a três memórias de ações e teorias lesbofeministas que efetuaremos adiante tem por finalidade encontrar vestígios

²⁷ Cf. RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal. *Projeto de Lei nº 82/2017*. Inclui, no § 8º do art. 6º da [Lei nº 5.146, de 7 de janeiro de 2010](#), a seguinte data comemorativa: Dia Municipal da Visibilidade Lésbica, a ser realizado no dia 29 de agosto, 14 de março de 2017. Disponível em: <http://mail.camara.rj.gov.br/Apl/Legislativos/scpro1720.nsf/f6d54a9bf09ac233032579de006bfef6/a29ca84abd38c4ad832580de00664201?OpenDocument>

para a elaboração de uma genealogia do movimento sapatão que fortaleça seus objetivos estratégicos, dentre os quais podem ser destacados: (1) quebrar silêncios, como ensina Audre Lorde (*ibid.*); (2) Impor a redistribuição de recursos, territórios e linguagens por meio da conquista de visibilidade, eixo estruturante das organizações mais recentes dos movimentos sociais de lésbicas²⁸ e (3) invadir de dentro os espaços materiais e simbólicos onde já sempre estivemos, apesar de inúmeros esforços de negação e apagamento.

Uma ressalva, contudo, se faz necessária. Não partimos aqui da pressuposição da existência de uma essência sapatão ou lésbica, apoiada numa metafísica da substância, capaz de unificar todas as formas de lesbianidades deslocadas e atualizadas incessantemente por meio de relações contextuais e instáveis de poder, desejo e discurso e que evocam marcadores de raça, etnia, nacionalidade, classe, idade ou geração, território, sexo, gênero e desejo, dentre outros.

O que assumimos é, ao contrário, a lesbianidade em seu caráter político, o que ultrapassa (mas não exclui) a sua definição enquanto orientação sexual ou como um conjunto de práticas afetivo-sexuais específicas. É necessário considerarmos a lesbianidade, enquanto fenômeno apoiado na existencialidade, como um acontecimento que desestabiliza a heterossexualidade compulsória, um pilar fundamental do patriarcado, como já elaboraram, por exemplo, Wittig (2022), Rich (2010) e Curiel (2013).

Esse movimento representa também a retomada dos gestos epistemológicos, filosóficos e políticos que têm orientado e reconfigurado o trabalho e as pesquisas feministas desde a década de 80 do século XX. Referimo-nos especificamente à discussão aí gestada a respeito dos desafios de elaborar e avançar em políticas baseadas em identidades coletivas sem decair numa essencialização excludente das categorias que funcionam como seus vetores de mobilização e fatores de reconhecimento e que muitas vezes se supõe configurarem o “nós” em favor de quem certas reivindicações são feitas. Isso acontece com as categorias “homem”, “mulher”, mas também com outras como “gay” e “lésbica”.

Assumir que o termo "mulher" denota uma identidade comum estável e coerente e criticar uma estrutura opressora universal chamada "patriarcado" são movimentos que recentemente passaram a ser vistos como um teoricamente desastrosos porque são considerados essencialistas (ou seja, não prestam suficiente atenção à diversidade histórica e cultural) e impõem uma divisão hierárquica e heterossexual de gênero que marginaliza bissexuais e homossexuais. (BIGWOOD, 1991, p. 55. *Tradução nossa*)

²⁸ Cf. CASSIANO, Roberta; ESCHER, Luísa; FURTADO, Cristiane; MARIA, Laila; MARINS, Camila (eds.). *Especial Visibilidade Lésbica*. In Revista Brejeiras Vol. 1, No. 2/ Jun. Jul. Ago. 2018. p. 21-30.

Às considerações de Bigwood, podemos acrescentar que isso que ela chama de uma marginalização consequente do gesto essencialista, não se dirige apenas a bissexuais e homossexuais (gays e lésbicas), mas também a pessoas trans, mulheres racializadas e pobres, povos não-ocidentais e colonizados, apátridas, pessoas com deficiência – e todo um conjunto de existentes aos quais foi historicamente negado o estatuto ontológico de ser humano²⁹ e que estão enquadrados pelo que a filosofia política de Judith Butler nomeou como *vida precária* (BUTLER, 2006).

A abordagem de Butler diz respeito ao fato de que a precariedade ontológica, como condição em comum da vida (BUTLER, 2016) e sua finitude inescapável não é, contudo, igualmente produzida e distribuída. Há alguns grupos para os quais as redes de cuidado, sociabilidade e trabalho são amplamente negadas e cujas vidas não chegam a ser reconhecidas como enlutáveis. Algumas comunidades são amplamente deixadas à mercê da violência e do assassinato, do sofrimento, do subemprego e da privação dos direitos. São “comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’” (BUTLER, *ibid.*, p. 54). Nas palavras da autora: “A condição compartilhada da vida conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim à exploração específica de populações-alvo” (*ibid.*, p. 53). Essa precariedade é, portanto, também um efeito político e não apenas uma condição *a priori* da vida.

Se essas precariedades não são igualmente distribuídas, podemos avaliar, pela elaboração da genealogia aqui pretendida, de que maneira elas são reforçadas pelas violências que se materializam em obstáculos concretos à própria possibilidade de reivindicar e fortalecer tais redes de sociabilidade, cuidado e acolhimento ou de exigirem sua inclusão na categoria “humanidade” e pleitear a atuação do Estado em defesa de seus Direitos Humanos. Isto se dá em função da atuação de diversos mecanismos de apagamento e silenciamento que se dirigem a grupos que são *outsiders within* (COLLINS, 2016), como duplamente é o caso das mulheres lésbicas e a sua ampla atuação a partir de políticas de dissenso. A importância destas políticas se mostra quando visualizamos que elas ampliam o programa feminista e criam proteções às armadilhas do desejo de assimilação de dissidentes de gênero e sexualidade pela docilidade da cidadania

²⁹ Sobre as premissas e consequências filosóficas e políticas desta negação, cf. CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005 e RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia africana*. Trad. Dirce Eleonora Solis, Rafael Medina e Roberta Ribeiro Cassiano *In Ensaio filosóficos*, v. 4, p. 6-23, 2011.

(precária)³⁰ que deveria ser garantida pelo Estado nacional, à proteção e reforço de padrões heteronormativos dentro de nossos coletivos de enunciação, à promessa inautêntica de uma igualdade abstrata e às expectativas de inclusão baseada no consumo e de justiça pelo punitivismo.

O programa feminista não consiste em algo a partir do qual possamos assumir um conjunto comum de premissas para, em seguida, em seguida, derivar delas uma construção lógica. (...) Como um projeto democrático, o feminismo precisou abdicar da presunção de que em princípio podemos todos concordar sobre as mesmas coisas ou, de modo equivalente, aderir à noção de que nossos valores mais estimados estão sob contestação e que permanecerão sendo zonas políticas contestadas. Isso talvez soe como se eu estivesse afirmando que o feminismo não se constrói sobre nada, que o movimento será perdido na reflexão de si mesmo, que nunca avançará num engajamento ativo com o mundo, para além desse movimento autorreflexivo. Mas, pelo contrário, é precisamente no curso de práticas políticas engajadas que emergem essas formas de políticas de dissenso. E eu argumentaria, com ênfase, que resistir ao desejo de resolver esse dissenso em uma unidade é, justamente, o que mantém o movimento vivo. (BUTLER, 2022, p. 295)

3. Sobre nomes, evocações e alteridade: sapatão ≠ lésbica

Para avançar em direção à genealogia pretendida, devemos somar à negação do essencialismo a avaliação da importância das identidades coletivas no contexto que será aqui revisitado e por três razões principais: (1) elas são relevantes porque, de algum modo, desenham as fronteiras de alianças e dissensos que serão expostas (2) assumimos que elas produzem efeitos na distribuição desigual das condições de desamparo e precariedade acima definidas e, portanto, não são meros fatos linguísticos acessórios e (3) porque constituíram um dos principais pontos de interesses do grupo cujas conversas e trocas serviram de impulso para a elaboração deste texto. Neste sentido, é importante que ele preserve o compromisso com esta comunidade de aprendizagem (hooks, 2020).

Como aqui nos referimos ao movimento sapatão, já colocamos em jogo uma identificação específica. Apesar de serem termos intercambiáveis e correlacionados, os nomes “lésbica” e “sapatão”, no contexto brasileiro especificamente, ativam reconhecimentos, tensões e dissensos específicos que podemos aprofundar. Dinâmicas semelhantes podem ser observadas em outros idiomas, como explica Azevedo (2022) em seu prefácio à edição brasileira de *O pensamento hétero e outros ensaios* de Monique Wittig:

Em inglês, *butches, dykes, stonebutches*; no Brasil, *caminhoneiras, sapatões, lésbicas masculinas* – variadas designações para sapatões que não obedecem a uma performatividade de gênero normativa. As lésbicas podem ser muitas

³⁰ Sobre a noção de “cidadania precária”, cf. a discussão proposta em BENTO, Berenice. *Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal* In Contemporânea, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan-jun, 2014.

identidades políticas ou constituições subjetivas que não obedecem à ideia de mulher de um certo heterofeminismo que já é fundado a partir do termo “feminino”, que denota que o sujeito dessa luta se identifica necessariamente com o estereótipo de ser mulher construído pelo heteropatriarcado. (AZEVEDO, *ibid.*, p. 12)

Neste sentido, preferimos usar o termo sapatão para nos referir aos acontecimentos que serão lembrados por eles evidenciarem muito mais a elaboração de políticas de dissenso no âmbito dos feminismos e dos movimentos LGBTQIA+ e por não se centrarem numa suposta essência em comum que poderia residir numa ideia de natureza feminina, no primeiro caso, ou na coincidência do desejo homossexual. Por meio da expressão “sapatão”, ao contrário, se evoca a impossibilidade da inteligibilidade ao olhar do cisheteropatriarcado, suas instituições políticas e policiais, algo que a palavra lésbica não nos parece ser capaz de significar tão expressamente. A imagem da lésbica é a de uma mulher que corresponde às expectativas da “feminilidade” como expressão de gênero, que é capaz de reproduzir padrões e comportamentos cisheteronormativos, que muitas vezes carrega marcadores sociais de privilégio como a branquitude ou a riqueza, que apresenta níveis considerados aceitáveis de letramento e educação formal, por exemplo. Ou seja, a ideia de “lésbica”, no plano simbólico e no contexto do português brasileiro, corresponde ao conceito de uma “mulher de verdade” que *apenas* se relaciona afetiva e sexualmente com outras mulheres. Essas assimetrias, expressa a partir do ponto de vista da possibilidade de uma genealogia do movimento/pensamento sapatão, reforça o seguinte:

Lésbicas deveriam sempre se lembrar do quanto era “antinatural”, compulsório, totalmente opressor e destrutivo ser “mulher” nos tempos antes do movimento de libertação das mulheres. Era uma coação política, e aquelas que resistiam eram acusadas de não serem mulheres “de verdade”. Mas nós tínhamos orgulho disso, porque, na acusação, havia algo como uma sombra da vitória: o reconhecimento pelo opressor de que “mulher” não é algo óbvio, já que, para ser mulher, é preciso ser “de verdade”. Éramos, ao mesmo tempo, acusadas de querer ser homem. (WITTIG, *ibid.*, p. 45)

Esses entroncamentos e desencontros de nomes e invocações é também comentado pela ativista e mestra em História Social Marisa Fernandes ao comentar as organizações de mulheres lésbicas no Brasil na década de 1980 em trecho em que, curiosamente, ela atribui o adjetivo “estereotipada” ao termo sapatão e, o que indica para nós esse caráter dissonante do termo em comparação a outros vistos como socialmente mais aceitáveis:

O fato é que se aparecesse um “sapatão” estereotipada, só não ficava pior porque ela não entendia ou não acreditava na linguagem militante que ouvia. As lésbicas do “gueto” se denominavam “*entendidas*” e reproduziam nos seus relacionamentos amorosos as relações de gênero heterossexuais. Em um casal,

a masculinizada era a “*fanchona*” e a feminina era a “*lady*”. “O que havia de tão incompreensível nas linguagens”?, perguntavam-se frequentemente as “veteranas” [do Grupo Lésbico Feminista]. A resposta para esta inquietude era simples: as veteranas se percebiam mais entendidas no assunto que as entendidas do “gueto”. (FERNANDES, 2018, p. 95)

Aqui pode ser observada a dinâmica que, de algum modo, está em jogo em toda discussão sobre o caráter político das identidades que são as dinâmicas da diferença e da pluralidade. Ser sapatão é não ser gay, não ser lésbica, não ser (simplesmente) mulher, como afirma Butler (1990) assim expõe este problema ao mencionar o exemplo da identidade de gênero: “[...] a experiência de uma disposição psíquica de gênero ou identidade cultural é considerada uma conquista [...] Essa conquista exige o gênero oposto. Portanto, uma indivíduo/a é seu próprio gênero na medida em que ela não é o gênero oposto” (BUTLER *apud*. MIÑOSO, 2022, p. 33). Logo, o que evocamos aqui a partir da marcação da diferença entre “lésbica” e “sapatão” é a ideia já explorada por Foucault de que ainda que “os sistemas de poder produzem os tipos de sujeitos de que precisam para a sua permanência” (*ibid.* p. 33), esse gesto nunca triunfa completa e definitivamente.

Assim sendo, o uso do termo “sapatão” não corresponde apenas à busca por maior acuidade conceitual, mas aponta a evocação, o trazer para a proximidade do texto, as memórias de uma tradição de luta e reflexão cuja extensão e a influência não seremos capazes de indicar aqui de modo satisfatório, mas que nas sessões iniciais do artigo classificamos como “lesbofeminismo” e daqui em diante poderemos chamar também de “pensamento sapatão”. Essa decisão não é apenas terminológica, portanto. Ela leva em consideração que:

O modo exato em que surgem e se transformam as identidades coletivas têm sido objeto de um corpo de estudos sobre os movimentos sociais cada vez maior. Por exemplo, Verta Taylor e Nancy Whittier, que analisam as comunidades lesbofeministas, se referem à criação de comunidades com uma identidade politizada mediante a construção de fronteiras (“estabelecendo as diferenças entre um grupo desafiante e os grupos dominantes”), o desenvolvimento de uma consciência (ou de “marcos interpretativos”) e a negociação (“os símbolos e ações cotidianas que os grupos subordinados utilizam para resistir e reestruturar os sistemas de dominação existentes”) (1992, p. 110-111). (GAMSON, p. 146, *tradução nossa*)

Estes três aspectos da análise de Taylor e Whittier revisitados por Gamson orientam a genealogia aqui sugerida. A partir de sua admissão, podemos afirmar que as identidades politicamente construídas, elaboradas por meio da ação e da fabulação coletivas, são dinâmicas e ao mesmo tempo fundamentais para a consolidação de um espaço de luta, libertação e também de pertencimento. Negar que elas sejam naturais ou

essenciais não implica necessariamente dizer que elas não existem ou que sua importância deva ser simplesmente ignorada ou ativamente rejeitada sem maiores prejuízos. O que se deve sublinhar é que é a existência de um conjunto relevante de elementos comuns que fundam identidades políticas e ela:

(...) tem a ver com uma história comum de opressão, mais do que com uma natureza comum. (...) Conte-me uma característica de um grupo subordinado e eu contarei a você sobre sua subordinação. A identidade nunca é o fim, mas o início da autoconsciência. (MIÑOSO, 2022, p. 34-35).

Isto envolve tanto os mecanismos de auto nomeação quanto as classificações por parte de instituições, tecnologias e mecanismos policialescos e regulatórios do cisheteropatriarcado hegemônico em contextos ocidentais e forçadamente ocidentalizados por meio da colonização. Trata-se, principalmente, de uma questão de estratégia e de ação localizada (RICH, 2002). É fundamental aqui, neste sentido, refletir sobre os processos pelos quais estes movimentos aos quais nos referimos e outros como os que combatem os racismos, inicialmente:

Tiveram que partir de uma recuperação positiva da diferença que, a nível social, lhes foi designada ou atribuída (identidade atribuída) e em razão da qual foram objetos de exclusão. Era a forma de desconstruir as imagens negativas com as quais sua diferença havia sido carregada. Esta foi, também, a forma de conhecer outros/as semelhantes, de construirmos o nós [*nosotros/as*], de nos identificarmos como pertencentes a um grupo com o qual a opressão e a exclusão são partilhadas. (MIÑOSO, *ibid.*, p. 32)

A relevância de compreender desta forma dialética as identidades coletivas revela também a impossibilidade de pensarmos em transformações sociais efetivas sem que sejam colocadas em pauta os limites e as condições para a autodeterminação dos coletivos cujas vidas são precarizadas. Compreender a dimensão institucional das violências e violações passa necessariamente por reconhecer a própria negação e invisibilidade destas identidades, sua omissão por parte de levantamentos de dados oficiais, por exemplo, como tecnologia de controle e submissão e meio para a supressão de direitos e redes de proteção – e reivindicar a sua afirmação não necessariamente significará “separatis mo”, como alguns podem pensar. Não é por acaso que o tema da quebra do silêncio, registrado em nosso título, parece um guia constante da ação e do pensamento sapatão. O que está aqui em jogo é a “questão sobre quem ou quais pessoas definem o que sou ou o que somos” (MIÑOSO, *ibid.*, p. 33). Como diz ainda Audre Lorde, poeta cuja obra aqui nos orienta:

(...) conseguimos aprimorar nossa autodefinição quando expomos nossa identidade no trabalho e na luta conjunta com aqueles que definimos como sendo diferentes de nós, mas com quem compartilhamos objetivos em comum. Para mulheres negras e brancas, idosas e jovens, lésbicas e heterossexuais, isso

pode representar novos caminhos para a nossa sobrevivência. (LORDE, *ibid.* p. 153)

4. Por que uma genealogia do movimento/pensamento sapatão?

Do ponto de vista do método, consideramos que a escolha mais adequada para desenvolver as articulações possíveis entre os acontecimentos aqui listados e suas questões subjacentes é a genealogia, tal como foi elaborada por Foucault a partir das indicações nietzscheanas, uma vez que, como foi dito anteriormente, não assumimos como fundamento e premissa uma entidade substancial capaz de assumir sem complicações o lugar de “sujeito” de tais ações e discursos. Passamos aqui a uma explanação a respeito desta sugestão.

O que nos leva a esta indicação é, em primeiro lugar, o caráter localizado desta reflexão. Em face deste, podemos admitir a seguinte caracterização do método apresentado na *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979, p. 171): “(...) o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas práticas atuais”. Esse compromisso e essa duplicidade orientam a caracterização de nosso objeto como um movimento/pensamento sapatão e explicitam que seu objetivo é, antes de tudo, com a defesa e ampliação deste espaço para a reivindicação de Direitos Humanos por parte destas mulheres que começa necessariamente com a luta por visibilidade como condição de seu reconhecimento, sua representação e até sua organização.

Por isso um princípio sempre relevante na atuação desta tradição fundamental para o feminismo contemporâneo que é o movimento/pensamento sapatão é a elaboração de espaços “por e para” mulheres, amplamente apoiados em valores de solidariedade e afetos positivos (sexuais ou não) entre mulheres, contra o auto ódio e a rivalidade incessantemente mobilizadas pelo cisheteropatriarcado. Há aqui, portanto, um engajamento ativo pela ampliação das condições de possibilidades de autonomia por parte das mulheres que entra em conflito direto com estes dispositivos de poder associados a sexo/gênero/desejo e sua tentativa de definir a mulher como Outro do homem no sentido de sua subordinação como extensamente elabora Simone de Beauvoir (1980) no clássico *O Segundo Sexo*.

A abordagem genealógica se mostra efetiva, portanto, a partir da própria elaboração feminista acerca da questão sobre as identidades que revisitamos acima e sua aplicabilidade em nosso olhar para o movimento/pensamento sapatão, pois ela permite que o foco permaneça em suas condições de possibilidade, suas modalidades e até em sua

constituição, deixando de lado a pretensão de elaborar um “mito de origem”. Como explica Michel Foucault:

É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objetos etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 7).

Com estes objetivos em vista é que consideramos interessante ainda elaborar uma abordagem orientada por fatos, acontecimentos e memórias do movimento/pensamento sapatão ao invés de apenas trazer algumas questões filosóficas que fazem parte do debate mais amplo sobre gênero/sexualidade/desejo (BUTLER, 2016) que se desenvolve na contemporaneidade e buscar aplicá-las a alguns casos exemplares cujas linhas de conexão poderiam permanecer ocultas ou difusas sob a névoa da teleologia ou de uma versão da história monumental (NIETZSCHE, 2005). Para isso, precisamos considerar que:

(...) o sujeito político emerge em um jogo basilar de práticas discursivas, relações de poder e auto apropriação de valores culturais. Essa compreensão é aplicada criticamente às noções tradicionais de subjetividade política, focando especialmente no conceito de indivíduo autônomo privado encontrado na filosofia política tradicional de Hobbes a Rousseau e Robert Nozick. (CLIFFORD, 2001, P. 11)

Neste sentido, o interesse de nossas sugestões não é fomentar a questão: o que é o movimento/pensamento sapatão? Ao contrário disso, buscamos mobilizar alguns esforços na tentativa de pensar como o movimento/pensamento sapatão se forma? Em que condições, contra e a partir de que essa identidade coletiva específica se faz visível e discernível dentro de organizações, instituições e dinâmicas que deveriam, inclusive, acolhê-la? É com isso que nos comprometemos aqui, com uma leitura de proveniências, não de origens. Em outras palavras:

Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção de poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis de dominação. (FOUCAULT, *ibid.*, p. 97)

5. O movimento/pensamento sapatão como invasão de dentro: coletando os vestígios para uma genealogia necessária

5.1. Quem tem medo do movimento/pensamento sapatão? A Ameaça Lavanda contra ataca (Nova Iorque, 1970)

Finalmente chegamos ao ponto em que podemos revisitar três acontecimentos reconhecidos como relevantes para a visibilização do movimento/pensamento sapatão e que puseram em relevo as rupturas por ele pretendidas e algumas de suas estratégias na resistência. Em cada um destes casos, observamos uma dinâmica semelhante em que as ações levadas a termo caracterizam invasões de espaços onde, paradoxalmente, as lésbicas já estavam ou já sempre estiveram. É neste sentido que soa pertinente pensar tais dinâmicas a partir da caracterização do movimento/pensamento sapatão como sendo marcado pelo caráter de *outsider within*, elaborado pelo feminismo negro de Patrícia Hill Collins (*ibid.*) que poderíamos aqui traduzir como estrangeiras de dentro.

Em sua elaboração deste conceito, Collins analisa a experiência fronteiriça de mulheres negras, especialmente aquelas dedicadas às tarefas do cuidado e ao trabalho doméstico em casas de famílias brancas, o que lhes confere grande proximidade a este grupo cujos privilégios descobre não se apoiarem em nenhuma espécie de aptidão, mas apenas no racismo. Por outro lado, ainda que persista na retórica escravocrata brasileira, por exemplo, a ideia de que estas mulheres são “parte da família” branca que as explora, nunca se chega a uma equiparação. Como elabora a autora “essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas “famílias” brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como *outsiders*” (*ibid.* p. 100). Segundo a autora, essa condição permite a elaboração de um olhar crítico e, por isso, trazer tais grupos marcados pela situação de estrangeirismo de dentro “para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas” (*ibid.* p. 101).

No caso do movimento/pensamento sapatão, se considerarmos que há aqui esta condição de *outsiders within* (1) no que diz respeito aos movimentos LGBTQIA+, onde ainda é possível observar a manutenção dos privilégios masculinos cedidos pelo patriarcado aos homens gays que correspondem a certas expectativas do heteropatriarcado; (2) no âmbito das organizações e espaços feministas onde a heterossexualidade compulsória permanece muitas vezes inquestionada e (3) em instituições e espaços (partidos políticos, sindicatos, movimentos estudantis, ONGs etc.) focados numa atuação marxista ou mesmo liberal à esquerda que visa o combate às desigualdades econômicas e nas insuficiências e violências do capitalismo.

O primeiro destes acontecimentos, a ação conhecida como *Ameaça Lavanda*, se deu como resposta a uma declaração proferida por Betty Friedan, então presidenta da *National Organization for Women's* (NOW) segundo a qual as lésbicas seriam uma ameaça aos avanços do feminismo porque a sua presença nessas organizações e atos reforçaria a ideia de que feministas são mulheres “masculinizadas” e que odeiam homens. Essa fala desconsiderava que muitas dessas sapatonas, como Rita Mae Brown e Karla Jay³¹ compunham e trabalhavam ombro a ombro nestas mesmas organizações para as quais representariam uma ameaça, um objeto de medo e temor. Em 1969, esta tensão levou Brown a se desfiliar da NOW, junto com outras sapatonas, ocasião em que declarou:

A liderança oprime constantemente outras mulheres no que se refere à preferência sexual – ou, em termos claros, há um preconceito escancarado contra a lésbica. Lésbica é uma palavra que pode causar um ataque cardíaco coletivo no Comitê Executivo. O assunto é descartado como sendo não importante, muito perigoso para ser admitido, divisionista ou encontra-se qualquer outra desculpa que possa ser desenterrada de sua repressão interna. A atitude dominante é, e isso se reflete ainda mais no nível nacional, “Suponhamos que elas (note a palavra, elas) venham até nós em bandos? Que horror! Afinal, pense na nossa imagem. (BROWN *apud* ECHOLS, 1989, p.213)

Em maio de 1970, estas sapatonas que já haviam feito parte desta importante organização do movimento pela libertação das mulheres (e trabalhado muito por ela) vestem camisetas com a frase “ameaça lavanda” e, de surpresa, apagam as luzes do auditório onde ocorria o “Segundo Congresso para a União Feminina” e então invadem o espaço e distribuem o manifesto *The Woman Identified Woman*, onde se lê, na primeira linha: “O que é uma lésbica? Uma lésbica é a raiva de todas as mulheres condensada a ponto de explodir.” (RADICALESBIANS, *ibid.*). Esse tipo de ação, que reverbera nas outras duas ocorrências aqui mencionadas, recebeu inclusive um nome na língua inglesa na qual passa a ser chamada de *zap*, uma ação direta que visa constranger figuras públicas para tornar visíveis e inegáveis questões e grupos reiteradamente ignorados ou menosprezados. Elas se comprometem, portanto, com a ideia de que há situações em que o silêncio não protege (LORDE, *ibid.*) e precisa ser rompido, há casos nos quais o dissenso, a ruptura e o confronto são meios necessários para a inclusão de certas comunidades em coletivos de enunciação capazes de reivindicar a sua inclusão no rol dos Direitos Humanos e de redes de proteção, trabalho e seguridade.

³¹ Cf. JAY, Carla. *Tales of lavendermenace: a memoir of liberation*. Nova Iorque: Basic Book, 2000.



Fotografia 01 - Da esquerda para a direita: Lita Lepie, Rita Mae Brown, Karla Jay, Arlene Kisner, Lois Hart e Marthe Shelley se preparam para invadir o Segundo Congresso para a União Feminina da NOW³²



Fotografia 02 - Rita Mae Brown, com uma camiseta onde se lê “Ameça Lavanda”, durante a ação transcorrida no Segundo Congresso para a União Feminina da NOW³³

³² Fotografia: Diana Davis. Disponível em <https://www.nyclgbtsites.org/site/lavender-menace-action-at-second-congress-to-unite-women/> Acesso em 20/10/2022

³³ Fotografia: Diana Davis. Disponível em <https://digitalcollections.nypl.org/items/08efd7c0-ef67-0137-a623-039c56a5efc9> Acesso em 20/10/2022

5.2. O movimento/pensamento sapatão entre orgulho e resistência: O levante do Ferro's Bar (São Paulo, 1983)

No Brasil, a trajetória do movimento/pensamento sapatão se confunde com a eclosão do movimento LGBTQIA+ organizado durante o período da ditadura militar (1965-1985), quando este ainda era denominado “movimento gay” ou “homossexual”. Como relata Marisa Fernandes (*ibid.*), esta trajetória é marcada por movimentos incessantes de aproximação, aliança, crítica, ruptura e sempre mediante o risco de sua especificidade ser diluída ou intencionalmente apagada em grupos mistos para os quais essas sujeitas não chegam a ser assimiladas pelos coletivos de enunciação gays ou homossexuais, por um lado, e feministas cisheterocentrados, por outro. Estes caminhos e dinâmicas de resistência se mostra nas tentativas de integração e posterior saída das lésbicas do Grupo SOMOS – Grupo de afirmação homossexual surgido em São Paulo em 1978, onde chegam 8 meses de trabalho apenas entre homens gays (*ibid.* p. 91), onde se depararam desde o início com o seguinte:

A palavra usada para identificar tanto os gays quanto as lésbicas era “*bicha*”, mas as mulheres do SOMOS queriam ser chamadas de lésbicas, uma palavra à qual se tinha impitado uma conotação pejorativa e agressiva, então era preciso usá-la para esvaziar seu conteúdo violento. Ao se referirem às mulheres em geral, os gays usavam os termos “*rachas*” ou “*rachadas*”, o que para as lésbicas era impossível de se admitir. (*ibid.* p. 93)

Em 1980 e 1981, não foram menores os reveses vividos pelas representantes do movimento/pensamento sapatão em sua participação nas coordenações organizadoras do II e III *Congresso da Mulher Paulista*, sobre a qual afirma Fernandes: “A primeira aparição do FL [*Grupo Lésbico Feminista*] em público foi um escândalo, mesmo para as feministas” (*ibid.* p. 95). A tentativa deste grupo de incluir no rol de temas a serem debatidos no congresso questões como a sexualidade e o prazer feminino, o caráter imposto e normativo da heterossexualidade, foi visto como muito radical pela maior parte das integrantes dos movimentos de mulheres. As tentativas de silenciamento e expulsão se materializam nos eventos mencionados por Marisa Fernandes (*ibid.* p. 96) que dão conta de que, durante o *II Congresso da Mulher Paulista*: (1) Os dois painéis que haviam sido elaborados pelo grupo Lésbico Feminista foram destruídos (um deles o texto de Sojourner Truth “*E não sou uma mulher?*” e uma matéria intitulada “*Amor entre Mulheres*”); (2) a recusa da leitura de um documento elaborado por elas na plenária final intitulado “*Mulheres Violentadas*”, onde se tentava pautar no encontro a discussão sobre estupro e violência contra as mulheres, consideradas as especificidades da lesbifobia.

Com a saída definitiva do SOMOS, o LF se transformou em *Grupo de Ação Lésbica Feminista* – GALF e teve importante atuação junto ao Movimento Negro Unificado (MNU) e outros coletivos feministas na luta contra a violência policial da Ditadura Militar, sobretudo as ações lideradas pelo delegado Richetti que foram responsáveis pela prisão de pessoas LGBTQIA+, prostitutas, trabalhadores e pessoas desempregadas. O mesmo grupo policial conduziu em novembro de 1980 uma operação que visava a prisão de lésbicas em bares por elas frequentados. Segundo Fernandes, elas “foram levadas com o argumento: você é sapatão” (*ibid.* p. 98).



Fotografia 03 – GALF no ato público de 13 de junho de 1980 contra as prisões arbitrárias do delegado Richetti e a violência policial da Ditadura Militar

Foi neste contexto e sob a influência destas relações de poder, resistência e quebra de silêncio que aconteceu o Levante do Ferro's Bar e, 19 de agosto de 1983. O bar em questão era um espaço de sociabilização e convivência que já era frequentado e ocupado por essas mulheres sem maiores transtornos há algum tempo, até que em 23 de julho deste mesmo ano elas são impedidas com truculência de distribuir o periódico *Chana Com Chana*, publicação fundamental para a elaboração da luta sapatão no Brasil e que foi produzido e distribuído entre 1983 e 1987. (FERNANDES, *ibid.* p. 99-100). Vale notar que segundo Julia Gumieri (s.d.): “Funcionando de segunda a segunda, o Ferro's era frequentado por comunistas, jornalistas e artistas, mas já no fim da década de 60 passou a ser referência para a comunidade lésbica.”³⁴

³⁴ GUMIERI, Julia. *Ferro's Bar In Memorial da Resistência de São Paulo*. Disponível em <http://memorialdaresistencia.org.br/lugares/ferros-bar/> Acesso em 17/10/2022



Figura 01 – capa do nº 11 da publicação *Chana com Chana*, 1986-7³⁵

Diante de mais essa explicitação do quanto eram consideradas inadequadas a sua presença e seus modos de existência, as sapatonas do GALF, em ação articulada por Rosely Roth que juntou “lésbicas, gays, feministas, defensores de direitos humanos, políticos e a grande imprensa” (*ibid.* p. 100), invadem este local e conseguem que a proibição seja revista mediante o constrangimento público provocado intencionalmente. Aqui novamente se evidencia a dinâmica de habitação sem pertencimento que marca os vestígios do movimento/pensamento sapatão por nós revisitados, a dinâmica de *outsiders within* (COLLINS, *ibid.*). É irônico que um bar descrito como local de convivência de “jornalistas, artistas e comunistas” entre para a história por um episódio de censura à comunicação popular e militante, uma estratégia que nunca foi abandonada pelo movimento/pensamento sapatão.

Este ato por vezes é lido numa analogia à revolta de *Stonewall*, ocorrida em 28 de junho de 1969 após uma batida policial no bar *Stonewall In* na região de Manhattan, na cidade de Nova York³⁶. O fato é que não seria possível traçar uma genealogia dos movimentos de resistência da população sem considerar essas dinâmicas de formação de guetos, ocupação de espaços que fogem à lógica disciplinar da docilização dos corpos como as ruas, bares, boates e inferninhos onde, às sombras do poder, busca-se experimentar mais livremente algum grau de autenticidade e desobediência em relação

³⁵ Capa da publicação nº 11 do boletim *Chana com Chana*, Out-Jan – 1986-7. Disponível em <https://pt.org.br/conheca-o-stonewall-brasileiro-o-levante-liderado-por-lesbicas-e-apoiado-por-feministas/> Acesso em 23/10/2022

³⁶ Sobre a Rebelião de Stonewall, cf. CARTER, David. *Stonewall: the riots that sparked the gay revolution*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2010.

ao cisheteropatriarcado. Porém, no caso da rebelião de Stonewall, o poder entra literalmente na figura do aparato policial neste que deveria ser um espaço seguro e no caso do Levante do Ferro's Bar as representantes do movimento/pensamento sapatão estão sendo patrulhadas pela autoridade micropolítica que pretende reestabelecer a ordem em sua propriedade privada – o que mostra aqui as dinâmicas difusas do poder que ninguém possui, mas pode sempre exercer: “o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes” (FOUCAULT, 1995, p.242).



Fotografia 04 – Rosely Roth discursa no Ferro's Bar após a invasão do espaço por mulheres lésbicas para garantir a distribuição do boletim *Chana Com Chana*³⁷

5.3. “Essa parada NÃO é nossa”: A campanha da Visibilidade Lésbica e a apresentação do PL nº 82/2017 pela vereadora Marielle Franco (Rio de Janeiro, 2017)

O último vestígio a que nos reportaremos está relacionado à campanha da Visibilidade Lésbica que culminou na apresentação do PL nº 82/2017 (*ibid.*), de autoria da vereadora Marielle Franco, que visava instituir o dia 29 de agosto como Dia Municipal da Visibilidade Lésbica na cidade do Rio de Janeiro. A data remete à realização do I Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE) em 1996, organizado pelo COLERJ - Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro/RJ e pelo CEDICOM – Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher (FERNANDES, *ibid.* p. 105), sendo Neusa das Dores uma de suas organizadoras. Sobre o Seminário, ela declarou à Revista Brejeiras:

Existia a ILGA (International Lesbian and Gay Association) e haveria um encontro, em 1995, no Brasil. Os gays estavam carregando, como sempre. Daí, uma amiga negra brasileira que mora nos EUA me chamou, depois que ela voltou do Rio Grande do Sul articulando esse encontro, me dizendo que lá não

³⁷ Acervo Folha de São Paulo. Disponível em <http://memorialdaresistencia.org.br/lugares/ferros-bar/>
Acesso em 20/10/2022

consequia nem um papel para escrever, que nos tratavam muito mal e me pediu para chamar as mulheres lésbicas para que conversássemos. Fomos a uma reunião no Grupo Arco-Íris e haviam muitas mulheres interessadas. É aquele negócio: “sou porque somos”, isso com a gente funciona muito. Começamos, então, a nos encontrar nas ruas, no bar, fazíamos a nossa história acontecer em qualquer lugar. Já na ILGA, só poderíamos participar se fôssemos de uma organização, por isso formamos o COLERJ (Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro), com Elisabeth Calvet, Ivete e outras. O nome foi polêmico. Queriam “Meninas do Rio”, pense só! Eu disse “se quisermos discutir nossas questões, temos que ir de peito aberto, nós somos lésbicas”. Nós somos um coletivo de lésbicas feministas mesmo. Me disseram: “você tem coragem?”. Quando decidimos o nome, muitas caíram fora. (*ibid.* p. 29)

Apesar disso, os movimentos levaram a ação adiante e reuniram mais de 100 mulheres em um dia de temporal no Rio de Janeiro com apoio de artistas, organizações da sociedade civil e com aporte do Estado por intermédio do meio do Ministério da Saúde. Agora com o nome de SENALESBI, Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais, o encontro continua ocorrendo periodicamente em diversas cidades brasileiras. Em homenagem a este gesto de organização e resistência é que se mobilizam as ações transcorridas no ano de 2017 a que nos reportamos. A campanha tem início com um chamado aos movimentos sociais por parte da vereadora, eleita com 46.502 votos em 2016. A intenção era elaborar coletivamente o texto a ser apresentado à Câmara Municipal do Rio de Janeiro e mapear as demandas das sapatonas, traçando uma estratégia conjunta de atuação política que pudesse somar a atuação parlamentar às mobilizações do movimento/pensamento sapatão.

Em meio a estas reuniões, que levaram à criação da Frente Lésbica do Rio de Janeiro, reunindo diversas organizações e coletivas que antes atuavam de forma autônoma, foi acordado uma atividade pública no dia 16 de maio de 2017, onde a sociedade civil seria convidada a debater sobre a importância da luta por visibilidade lésbica e a necessidade de acolher suas pautas específicas nas discussões mais amplas sobre os direitos das mulheres nas quais Marielle Franco esteve sempre envolvida.

A primeira divulgação do encontro por parte da vereadora foi feita em suas redes sociais³⁸ no dia 08 de maio de 2017 e indicava que o tema da conversa seria “Violência, Saúde, Trabalho e Educação” e as participantes foram Marielle Franco, Michele Seixas, Ana Almeida, Geisa Garibaldi, Pâmela Souza, Camila Marins e Virgínia Figueiredo. O texto da convocação apresentava o contexto, os objetivos e a metodologia da ação e indicava a intenção de aproveitar o encontro para elaboração de materiais a serem impressos, organização de ações nas redes e nas ruas, e o planejamento de um sarau que

³⁸ Cf. <https://fb.me/e/2kOSVP4Nd> Acesso em 09/07/2022.

aconteceria em julho. A campanha contava, em sua organização, com a Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), a Coletiva Visibilidade Lésbica e a Coletiva Sapa Roxa, além de ter recebido apoio do Resiliência Espaço Cultural.



Fotografia 05 – Reunião para organização da campanha pela Visibilidade Lésbica em meio de 2017. Na mesa (imagem inferior), da esquerda para a direita: Pâmela Souza, Michele Seixas, Camila Marins, Marielle Franco, Virgínia Figueiredo, Geisa Garibaldi e Ana Almeida³⁹

Durante o processo de divulgação e mobilização para a reunião, as organizadoras foram surpreendidas com o lançamento de uma campanha paralela, puxada pelo então vereador David Miranda, que buscava pressionar a prefeitura da cidade sob a gestão de Marcelo Crivella, liderança relacionada às bancadas evangélicas e, portanto, comprometido com uma agenda lesbitransfóbica, buscando apoio do poder municipal para a realização da Parada LGBT. Marcelo Crivella havia anunciado que a prefeitura não daria aporte financeiro ao evento naquele ano e prometido para o ano de 2018 uma licitação para que fossem escolhidos novos organizadores.

Diante disto, o vereador divulga em suas redes sociais uma petição intitulada “Essa parada é nossa” no dia 11 de maio de 2017. A surpresa maior surge quando este mesmo parlamentar começa a divulgar um “Ato em defesa da parada LGBT” do Rio para a mesma data e horário que já havia sido anunciada para realização da reunião da

³⁹ Reprodução. Disponível em: https://www.instagram.com/p/BUK5pxp16EX/?utm_source=ig_web_copy_link (Instagram @marielle_franco)

campanha por Visibilidade Lésbica. O Ato em defesa da Parada ocorreu no plenário maior da Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro enquanto as lésbicas se reuniram num espaço menor e, literalmente, subterrâneo. No ato “Essa parada é nossa” compuseram e a mesa Cláudio Nascimento e Marcelle Esteves, representantes do Grupo Arco-íris, entidade que organiza a Parada LGBT na cidade, Barbara Aires, mulher trans e então assessora do vereador, e João W. Nery, homem trans militante histórico do movimento LGBTQIA+.



Fotografia 06 – Ato “Essa parada é nossa”, organizada pelo vereador David Miranda (RJ) na mesma data e horário que já havia sido divulgada por Marielle Franco para a realização de reunião da campanha pela Visibilidade Lésbica em maio de 2017

Alguns questionamentos foram direcionados ao parlamentar, inclusive publicamente, aos quais seus assessores responderam que a atividade em defesa da Parada LGBT já estava organizada há muito tempo, o que não é possível de ser verificado uma vez que a primeira notícia pública sobre ela só aparece no dia 11 de maio de 2017, como exposto acima, e mesmo diante de inúmeras solicitações para que fosse alterada a data a fim de evitar o esvaziamento da atividade da campanha pela Visibilidade Lésbica, a resposta foi “Só se unirem a nós após o de vos (sic.)⁴⁰”.

A própria resposta ironicamente já aponta para a consideração de um “nós” onde não cabem as coletivas e organizações do movimento/pensamento sapatão. Em primeiro lugar, é preciso considerar que apesar de sua relevância incontestável, as Paradas do Orgulho não necessariamente se apresentam como espaços seguros para mulheres LBT e historicamente elas seguiram invisibilizadas neste tipo de manifestação onde se mantém

⁴⁰ Resposta dada por assessora do vereador David Miranda em postagem pública. Disponível em <https://fb.me/e/2LEIoTyks> Acesso em 19/10/2022

o privilégio e a hegemonia de homens cis gays. A mesma dinâmica de proximidade sem reconhecimento (*Outsider within*) foi comentada por Fernandes (*ibid.*) na relação entre a pauta sapatão e as Paradas do Orgulho LGBT de São Paulo, por exemplo.

A visibilidade política das lésbicas, não foi alcançada dentro do movimento heterofeminista e também nas Paradas do Orgulho LGBT de São Paulo que, até o ano de 2003, denominava-se Parada do Orgulho Gay. Desde 1997 se pedia a alteração do nome que invisibilizava os segmentos de lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais. As lésbicas até tentaram algumas alternativas para vencer a sua invisibilidade nas Paradas. Foi assim que em 2001, quando aconteceu a V Parada do Orgulho “Gay”, as lésbicas tomaram uma atitude bizarra e saíram com um trenzinho de 02 vagões. (FERNANDES, *ibid.* p. 109)

Essas relações de poder e tensões que aparecem a partir dos esforços para a elaboração de uma genealogia do movimento/pensamento sapatão (mas poderiam ser vistos também nos estudos transfeministas e no feminismo negro, por exemplo) desenham as linhas por meio das quais tanto os movimentos LGBTQIA+ quanto os feminismos permanecem tradições críticas, híbridas e capazes de responder a novos desafios contextuais e relacionais. Estas são talvez as únicas forças que diante do cenário de totalitarização do neoliberalismo fazem com que estas organizações possam ser lidas ainda como resistência aos dispositivos⁴¹ cisheteropatriarcais e capitalistas de forma geral. São essas fissuras que oxigenam os processos e vergam incessantemente os desejos de assimilação à sua raiz ficcional.

Diante desta localização, mais uma vez o movimento/pensamento sapatão termina por invadir um espaço onde já estava presente de algum modo. Ao final da reunião mencionada acima, as mulheres ali presentes realizam uma espécie de assembleia improvisada e decidem invadir o ato “Essa parada é nossa” para denunciar o desrespeito com suas ações, a invisibilidade lésbica e a desconsideração de seu pertencimento ao movimento LGBTQIA+. Elas então elegem Camila Marins, jornalista e uma das editoras da Revista Brejeiras e que foi candidata a Deputada Federal pelo PT-RJ em 2022, à época membra do Coletivo Sapa Roxa, como sua representante e, após entrarem no plenário maior onde o vereador David Miranda conduzia sua atividade aos gritos de “A América latina vai ser toda sapatão!”, conseguem a palavra para denunciar todo o seu

⁴¹ “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (FOUCAULT, M. *Sobre a História da sexualidade*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 244).

descontentamento gerando grande constrangimento e recebendo apoio de algumas pessoas ali presentes que sequer sabiam da ocorrência simultânea da roda de conversa pela Visibilidade Lésbica.

As invasões de dentro do movimento/pensamento sapatão em trezinhos de 02 vagões, zaps ou entradas abruptas com a distribuição de manifestos, textos e corpos que quebram silêncios porque entendem que eles já não protegem, se repetem neste relato da campanha da Visibilidade Lésbica que culminou na apresentação do PL da Visibilidade Lésbica no dia 14 de março de 2017 por Marielle Franco. Numa coincidência absolutamente trágica, este projeto foi posto para discussão exatamente um ano antes da execução brutal da parlamentar negra e defensora dos Direitos Humanos e da cidadania e vida plena das mulheres lésbicas que hoje resiste como símbolo das lutas daquelas cujas vidas, como a dela, são submetidas a maiores condições de vulnerabilidade, desassistência e descaso. O relato aqui apresentado procura restaurar um pouco da atuação política concreta da mulher e militante Marielle Franco, independente do imensurável poder simbólico que sua imagem possui hoje por todo o mundo. cremos que a sua vida e o seu trabalho, como aqui revisitados, são muito maiores e mais significativos do que o ato de violência do qual ela foi vítima junto a seu motorista Anderson Gomes.

Mesmo que o PL nº 82/2017 tenha sido negado por apenas dois votos naquele ano⁴², as ações e articulações da campanha são avaliadas como bem sucedidas. A partir da indignação reunida nestes meses de encontros e discussões extensas, foi proposto o ato político-cultural *Ocupa Sapatão*, que segue acontecendo anualmente na cidade do Rio de Janeiro. Este contexto deu origem ainda à Frente Lésbica do Rio de Janeiro e criou as forças que culminam na criação da Revista Brejeiras, publicação sapatão que recebeu da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ), a "Homenagem Carolina Maria de Jesus" da Comissão de Direitos Humanos e o prêmio de "Cidadania, Direito e Respeito à Diversidade", dentre muitas outras ações e ressonâncias.

⁴² O projeto foi reapresentado e aprovado em 2022 com nova redação na forma do PL Nº 1020/2022 de autoria das vereadoras Monica Benicio e Tainá de Paula. Disponível em <http://aplicnt.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/scpro2124.nsf/8446f2be3d9bb8730325863200569352/ed3c647013060b6f032587ea005bfcca?OpenDocument> - Acesso em 19/10/2022

6. Conclusão

As memórias e questões que buscamos revisitar acima não são, de modo algum, conclusivas ou definitivas. Ao contrário, assim como em qualquer experiência de aula e de reflexão coletiva, elas consistem num convite para que possamos encontrar, visibilizar e tomar como guia as linhas constitutivas do que aqui escolhemos chamar de movimento/pensamento sapatão. Sugerimos esta grafia para demarcar a impossibilidade, nesse contexto, de separar o âmbito teórico do prático ou político, uma vez que esta dicotomia não encontra uma justificativa definitiva fora da metafísica da substância.

Sublinhamos, portanto, a existência de modos de ser e pensar associados ao trabalho e às contribuições de mulheres lésbicas no campo dos estudos de gênero tanto quanto na resistência prática e material aos dispositivos do cisheteropatriarcado que fornecem possibilidades de evidenciar as desigualdades de distribuição das precariedades no sentido elaborado por Butler (2006, 2016) e que produzem, dentro dos discursos e instituições da resistência como é o caso dos movimentos LGBTQIA+ e feministas, políticas de dissenso que impedem a sua desmobilização frente a algumas conquistas locais e insuficientes como eventualmente ocorre por meio do recurso à gramática dos Direitos Humanos.

Esses processos de alianças e rupturas fluidos não remetem a uma negação da validade de nenhuma outra pauta e não se resume a uma teimosia identitária, mas, ao contrário, é essa coragem de invadir de dentro e quebrar silêncios que permite a passagem “da política de identidade à política de identidades múltiplas, abertas, das possibilidades infinitas: a política da reconstrução” (MIÑOSO, *ibid.* p. 39). Isto é crucial, pois o poder não apenas viola, mas seduz. Não ceder à tentação de caber e de ser inteligível ao cisheteropatriarcado é uma tarefa árdua que, como buscamos argumentar, tem sido incessantemente cumprida pelo pensamento/movimento sapatão independente dos seus custos – que não são poucos. Isso nos leva a percebê-lo como um movimento/pensamento “junto com e contra” (DE LAURETIS, 1993, p. 121), capaz de renovar e insistir de forma dinâmica nas orientações e compromissos mais importantes aos movimentos LGBTQIA+ e feministas (constantemente ameaçados pelas dinâmicas do heteropatriarcado e suas instituições), que são: “buscar as contradições, heterogeneidades, rupturas na teia da representação tão finamente tecida para conter o excesso, a divisão, a resistência” (*ibid.* p. 114).

Neste sentido, o presente registro não é conclusivo, mas sugestivo, e procura incitar à ação e incentivar o trabalho de coletar, tensionar e produzir memórias e sentidos associados ao movimento/sapatão uma vez que:

Em um movimento revolucionário, a consciência só pode se tornar coerente e autocrítica quando sua versão do mundo se torna clara não somente dentro do movimento, mas quando este se reconhece naquilo que criou separado de si mesmo. Quando podemos lembrar de nós mesmas através de nossas criações culturais, ações ideias, panfletos, organização, história, teoria, começamos a integrar uma nova realidade. À medida que começamos a nos conhecer numa nova relação mútua, podemos começar a compreender nosso movimento em relação ao mundo exterior. Podemos começar a usar estrategicamente a nossa própria consciência. (ROWBOTHAM, 1973, p. 27-28).

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AZEVEDO, Adriana. *Wittig, o feminismo e o pensamento lésbico (ou teoria lésbica)*. Prefácio à edição brasileira. In WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo sexo – fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BENTO, Berenice. *Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal In Contemporânea*, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan-jun, 2014.
- BIGWOOD, Carol. *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty) in Hypatia*, vol. 6, nº3, 1991.
- BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. Trad. Alécia Bretas et. al. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- CARTER, David. *Stonewall: the riots that sparked the gay revolution*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2010.
- CASSIANO, Roberta; ESCHER, Luísa; FURTADO, Cristiane; MARIA, Laila; MARINS, Camila (eds.). *Especial Visibilidade Lésbica*. In Revista Brejeiras Vol. 1, No. 2/ Jun. Jul. Ago. 2018. p. 21-30
- CLIFFORD, Michael. *Political genealogy after Foucault: savage identities*. London, New York: Routledge, 2001.

- CRENSHAW, Kimberlé. *Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. In The University of Chicago Legal Forum, 1989, I. 1, Art. 8. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=ucf> Acessado em 15/08/2022
- COLLINS, Patrícia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. Trad. Juliana de Castro Galvão. In *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016*. p. 99-127.
- CURIEL, Ochy. *El sentido político de la heterosexualidad em La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Em la frontera, 2013.
- ECHOLS, Alice. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1989.
- FERNANDES, Marisa. *Ações lésbicas* In GREEN, James N; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.
- FOUCAULT, M. *Como se exerce o poder?* Trad. Vera Portocarrero In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 171.
- GAMSON, Joshua. *¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema* In JIMENÉZ, Rafael M. Mérida Jiménez. *Sexualidades transgressoras: uma antologia de estúdios queer*. Trad. Maria Antonia Oliver-Roger. Icaria Editorial: Barcelona, 2002.
- GUMIERI, Julia. *Ferro's Bar In Memorial da Resistência de São Paulo*. Disponível em <http://memorialdaresistencia.org.br/lugares/ferros-bar/> Acesso em 17/10/2022
- HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: elefante, 2020.
- JAY, Carla. *Tales of lavender menace: a memoir of liberation*. Nova Iorque: Basic Book, 2000.
- LAURETIS, Teresa de. *Através do espelho: mulher, cinema, linguagem* in *Estudos feministas* nº 1/1993, p. 96-122.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. P. 55.
- MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. *Até que ponto as identidades nos servem: repensando a política de identidade nos movimentos feministas e étnico raciais* In *Escritos de uma lésbica escura – reflexões críticas sobre feminismo e política de identidade na América Latina*. Trad. Caroline Marim e Susana de Castro. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história* (Org: Noéli Correio de Melo Sobrinho). Trad. Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.
- RADICALESBIANS (coletivo). *The Woman Identified Woman*. Pittsburgh: Know, Inc., 1970. Disponível em: <https://repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlmms01011> Acesso em 04/06/2022.

- RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia africana*. Trad. Dirce Eleonora Solis, Rafael Medina e Roberta Ribeiro Cassiano *In* Ensaios filosóficos, v. 4, p. 6-23, 2011.
- RICH, Adrienne. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*. Bagoas, Natal, vol. 04, n. 05, p. 17-44, 2010.
- _____. *Notas para uma política da localização* *In* MACEDO, Ana Gabriela (org.). Gênero, identidade e desejo. Antologia crítica do feminismo contemporâneo. Lisboa: Edições Cotovia, 2002, p. 15-35.
- RIO DE JANEIRO. Câmara Municipal. *Projeto de Lei nº 82/2017*. Inclui, no § 8º do art. 6º da [Lei nº 5.146, de 7 de janeiro de 2010](#), a seguinte data comemorativa: Dia Municipal da Visibilidade Lésbica, a ser realizado no dia 29 de agosto, 14 de março de 2017. Disponível em: <http://mail.camara.rj.gov.br/Apl/Legislativos/scpro1720.nsf/f6d54a9bf09ac233032579de006bfef6/a29ca84abd38c4ad832580de00664201?OpenDocument>
- ROWBOTHAM, Sheila. *Woman's consciousness, Man's World*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- TRUTH, Sojourne. *E não sou uma mulher?* Trad. Osmundo Pinho. Disponível em <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> Acesso em 21/10/2022
- WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2022.

NOTA SOBRE REPRESENTAÇÃO LGBTQIA+

Nicole Froio

Hoje em dia, a palavra “representação” é usada em todos os lugares, por todos os tipos de pessoas, muitas vezes de forma errônea. Como muitos outros conceitos sociológicos e com raízes em movimentos sociais pela inclusão de minorias na sociedade, a palavra “representação” foi roubada, co-optada, por forças capitalistas e corporativas que afinal, não vão salvar o povo LGBTQIA+ da homofobia, transfobia e exclusão social de todos os dias. Promessas de “representação LGBTQIA+” são parecidas com promessas de “diversidade e inclusão”: estas promessas beneficiam alguns poucos, mas não são, nem de longe, o caminho para chegarmos na utopia *cuir* que gosto de imaginar para a comunidade LGBTQIA+.

Porém, quando converso comigo mesma sobre o conceito de “representação”, não consigo realmente abandoná-lo como vazio e completamente deturpado pelo capitalismo. Para mim, acreditar nisso seria de extremo pessimismo e completamente fora da curva histórica humana—afinal, a humanidade já existiu sem capitalismo, seria tão impossível conseguirmos, às vezes, fugir dessa lógica, criar algo que nos toca que vai além da lógica de morte e lucro capitalista? Seria tão impossível assim conseguir enxergar um futuro melhor na representação? Neste texto, tentarei explicar o meu *approach* de “consumo crítico” da cultura pop, principalmente em relação à representação LGBTQIA+ na mídia audiovisual, que sempre foi uma grande paixão minha.

Porém, queria começar explicando como a arte me toca e como bell hooks⁴³ me ensinou a criticar e apreciar a arte, e para isso vou voltar aos meus 14 anos de idade, quando estava assistindo os DVDs de antologia dos *Beatles* do meu pai em uma sala de estar que alugamos em Genebra, na Suíça. Eu estava obcecada: assisti ao documentário de 10 horas em um único gole. A história deles me fascinou e a música me inspirou.

⁴³ Eu não lembro exatamente quando comecei a ler bell hooks, mas entendo que a partir da escrita dela sobre gênero, raça e cultura pop, eu comecei a sentir que poderia algum dia escrever sobre cultura pop também. bell hooks me ajudou a entender a força e as possibilidades da arte – negativamente e positivamente. A partir daí, comecei a tratar a arte como um tipo de mágica que nos ajuda a entender ou a esconder o mundo.

Algumas das letras eram diretas: “*I Want to Hold Your Hand*”⁴⁴, “*Help!*”⁴⁵, “*All You Need Is Love*”⁴⁶ – estas pareciam dizer o que significavam. Mas outras músicas eram histórias e eu adorava descobrir seus significados. Como que letras tão perfeitas se encaixavam tão bem com acordes, piano e harmonias? Foi uma maravilha para o meu cérebro de 14 anos e mergulhei profundamente em aprender sobre o passado deles, ansiosa para entender as músicas que me davam arrepios.

Esta é uma das minhas primeiras lembranças de amar a arte e ficar obcecada por ela, de buscar mais informações sobre ela. Em retrospectiva, esses momentos me levaram a quem sou hoje: uma crítica cultural feminista que é apaixonada pela cultura pop e gosta de pesquisar e pensar sobre seus significados. Mas afinal, foi bell hooks com suas teorias feministas, que eu gosto de chamar de “só escreva sobre e não peça permissão pra ninguém”, que me deram aval para escrever sobre arte.

É difícil colocar minhas memórias em ordem, mas foi na época em que fiquei obcecada pelos Beatles que tive um confronto com uma professora de francês na escola. Eu sempre fui excepcionalmente boa em idiomas, então estava indo bem na minha aula de francês como segunda língua desde que me mudei do Brasil para a Suíça. Pedi a uma amiga que corrigisse minha lição de casa, e um professor me viu pegar o dever de casa da mesa da minha amiga e me acusou de estar colando. Me senti humilhada: eu não estava colando! E o que significa colar uma lição de casa? Eu estava apenas pedindo a uma amiga que corrigisse meu dever de casa – eu não fazia ideia de que isso não era permitido em Genebra.

Não me lembro exatamente o que aquela professora de francês disse ao me acusar, mas ficou mais irritada quando lhe disse que tinha feito a lição de casa sozinha, sem ajuda de um francófono. Parecia inviável para ela que eu estivesse aprendendo francês tão rapidamente e que tivesse dado todas as respostas corretas às perguntas que ela fizera. A única maneira que eu poderia ter feito isso, supostamente, era se a minha amiga francesa

⁴⁴ “*I Want to Hold Your Hand*” (“Quero Segurar Sua Mão”) foi lançada em 29 Novembro 1963, co-escrita por Paul McCartney e John Lennon especificamente para conquistar o público americano. É uma música romântica e dançante sobre o desejo afetivo de se aproximar da pessoa desejada.

⁴⁵ “*Help!*” (“Socorro!”) foi lançada em julho de 1965, co-escrita por Paul McCartney e John Lennon como parte da trilha sonora do filme dos Beatles do mesmo nome. A letra da música conta a história de alguém pedindo socorro para conseguir um par romântico.

⁴⁶ “*All You Need Is Love*” (“Você Só Precisa de Amor”) foi lançada em julho de 1967, co-escrita por Paul McCartney e John Lennon. É uma música que argumenta pela importância do amor, considerada uma das músicas mais políticas da banda.

e branca tivesse me dado todas as respostas. O resto da história é bem entediante: fui transferida para outra classe e segui minha vida.

Após a morte de hooks, me pego imaginando como esses dois eventos se relacionam. Eu me pergunto, porque isso é o que eu aprendi com ela, que a arte é importante e que reafirma as hierarquias na sociedade. A arte era uma âncora pra mim quando aconteciam pequenas tragédias na minha vida de adolescente, era um conforto. E eu precisava de um conforto porque ouvir que eu não era inteligente era doloroso. Então eu idolatrava uma banda que já estava morta por toda a minha vida, eu me entregava aos detalhes do que as letras significavam. E não me arrependo: ainda choro ouvindo “*You Never Give Me Your Money*”⁴⁷ e recentemente entendi novos níveis de “*She’s Leaving Home*”⁴⁸.

No meio dessa bagunça de sentimentos e eventos, estou tentando entender onde aprendi que escrever sobre arte não era pra mim, e como que hooks me convenceu que eu estava errada. Eu quero usar uma metodologia hooksiana para entender este fenômeno: poderia, por exemplo, teorizar que assistir comentaristas culturais que são 90% homens brancos resultou no meu próprio apagamento? Ou, talvez, eu pudesse supor que extrapolei que minha opinião não importava muito porque eu era uma menina e não um homem branco? E aquele episódio na escola, solidificou essa ideia em minha mente?

Para resumir, o que eu aprendi lendo bell hooks foi o seguinte: arte é tudo o que as pessoas dizem que é arte. No entanto, a arte constrói o mundo e o mundo constrói a arte, portanto, explorar nossa relação com a arte que amamos pode esclarecer como o mundo funciona, como o mundo não funciona e como poderíamos imaginar um mundo diferente. Minha leitura de hooks me convenceu de que a crítica cultural é uma companheira essencial da arte, e que é possível admirar e amar a arte enquanto a desconstruímos, amorosamente e enfatizamos suas lições. Minha leitura de hooks mudou minha vida porque eu não sabia que podia conversar com a arte que consumia, não sabia que podia aprender discordando de um artista; eu tinha medo de questionar os grandes artistas da humanidade.

⁴⁷ “You Never Give Me Your Money” é a primeira parte de um medley do lado B do álbum Abbey Road, co-escrita por McCartney e Lennon. É uma música triste, sobre não confiar mais em uma pessoa que antigamente era confiável. McCartney diz que escreveu parte dessa música pensando no eventual final da banda, que já estava se desfazendo no estúdio.

⁴⁸ “She’s Leaving Home” é uma música escrita por McCartney e Lennon. McCartney se inspirou em uma notícia publicada no jornal Daily Mirror sobre uma jovem de 17 anos que fugiu da casa dos pais com o namorado.

Quando falamos sobre representação LGBTQIA+ na mídia audiovisual, é importante lembrar tudo isso que a hooks ensina. O consumo crítico da mídia audiovisual nada mais é que um diálogo que construímos com o material que estamos assistindo. Aqui, quero lembrar que o propósito da arte não é salvar o mundo, ou consertá-lo — existe este tipo de expectativa da arte de forma positivista e negativista desde que a crítica cultural começou a se popularizar *online* e em meios corporativos. De forma positivista, vemos discursos do tipo “essa série tem pessoas LGBTQIA+, ela vai consertar décadas de falta de representação”, o que é uma promessa enorme e impossível de se cumprir. De forma negativista, vemos discursos do tipo “essa série NUNCA vai salvar a nossa comunidade”, quando o propósito da arte não é esse. As duas “leituras” de representação estão erradas; não é sobre uma série de TV consertar décadas de opressão, mas sobre uma série de TV conseguir montar um diálogo com você e suas experiências, te fazer pensar de formas novas, e incitar a sua imaginação para novos horizontes.

A partir dessa longa introdução sobre consumo crítico e o poder afetivo da arte, vou discutir a série *Heartstopper* e o especial de comédia de Dave Chappelle, os dois lançados pela Netflix. Os dois lançamentos têm propostas bastante diferentes, e causaram alvoroços em termos de representação. Começo discutindo *Heartstopper*⁴⁹, uma história de auto-descobrimto bissexual durante o colegial na Inglaterra. Aqui leio partes de uma resenha que escrevi no meu *Medium*, originalmente escrita em inglês.

Depois de beijar seu melhor amigo, Nick Nelson fez o que todo garoto bissexual faria ao questionar sua sexualidade: ele pesquisou no *Google* “eu sou gay?” Sua autodescoberta não era igual a trajetória das pessoas gays que ele conhecia, então ele estava confuso — como poderia ele ser bissexual quando seus amigos gays pareciam saber que eram gays desde muito cedo?

A bissexualidade pode ser uma sexualidade um tanto confusa. Pessoas bissexuais não descartam a atração pelo sexo oposto desde cedo, por isso, é provável que tenhamos um florescimento tardio e as narrativas convencionais de “sair do armário” raramente refletem nossas experiências. Eu nunca pesquisei a pergunta “eu sou gay?” no *Google*, mas eu li sobre bissexualidade no *Tumblr*, falei com amigos *online* sobre a possibilidade de me sentir atraída por mulheres e outros gêneros, e experimentei o rótulo *online* muito

⁴⁹ *Heartstopper* é uma série de televisão britânica de drama e comédia romântica lançada pela Netflix, escrita e criada por Alice Oseman e baseada em seu webcomic com o mesmo nome. A série conta principalmente a história de Charlie Spring (Joe Locke), um estudante gay que se apaixona pelo colega de classe Nick Nelson (Kit Connor), que se descobre bissexual.

antes de sair do armário na vida real. Nick e eu temos sorte: a internet nos ajudou a entender a enormidade de nossa sexualidade quando a maioria dos discursos convencionais não nos representa de verdade. E agora, eu e outras pessoas bissexuais – especialmente os mais jovens que estão apenas percebendo o presente que receberam em se descobrir bissexuais – temos *Heartstopper* para nos ajudar a navegar a melhor sexualidade do mundo.

Descobrir que sou bissexual foi um dos maiores presentes que já recebi na minha vida. Antes de me assumir, senti que estava constantemente tentando viver a vida de outra pessoa, escondendo repetidamente o fato de que a heterossexualidade me deixava profundamente infeliz. Quando percebi que poderia ser *cuir*, tudo fez muito mais sentido. É incrível ter a capacidade de amar qualquer pessoa, não importa o sexo, não importa como se apresentem. Não é indecisão, nem é uma fase: é um profundo compromisso de amar as pessoas como elas são, que se dane a sociedade.

Assistir *Heartstopper* me lembrou da confusão inicial que senti quando estava procurando um rótulo para minha sexualidade: namorei homens a maior parte da minha vida e observei mulheres de longe. Minha atração genuína por homens era mais confusa do que minha atração por mulheres — em um certo ponto, quase desejei poder descartar minha atração por homens completamente e me chamar de lésbica. Mas não me parecia correto me descrever desta forma: eu tenho a capacidade de amar homens e tenho a capacidade de amar mulheres.

Também gosto de pensar que minha bissexualidade vai além de quem me atrai e com quem namoro. Eu sempre fui o tipo de pessoa que está aberta à descoberta e me recuso a pensar em preto e branco. Acredito veementemente que devo isso à minha bissexualidade; ela me permite ver os tons de cinza no mundo, as coisas que não são claramente isso ou aquilo, mas uma mistura dos dois – tudo porque me disseram a vida toda que eu deveria escolher ser isso ou aquilo, mas eu fui capaz de recusar essa escolha. Sou capaz de viver nas encruzilhadas, nas fronteiras da vida e ninguém pode me deter.

Eu não esperava amar *Heartstopper* tanto quanto ameí, mas a série renovou o meu amor pela minha sexualidade, me fez pensar o quanto a autodescoberta *cuir* pode ser assustadora, mas também muito satisfatória e cheia de alegria. A jornada de Nick Nelson não é apenas uma história de amor entre duas pessoas — é uma história de amor-próprio.

Nesta pequena resenha da série *Heartstopper*, eu explorei minha relação afetiva com o texto e relatei como a série me representou como mulher bissexual. Assistir a história de Nick Nelson me inspirou a vasculhar minhas próprias memórias, onde achei

os meus momentos de alegria e autodescobrimento bissexual, assim aprendendo a reler o medo que senti ao sair do armário — o medo de ser abandonada, o medo de não ser amada — como um momento de liberação e emancipação. A história de Nick Nelson e seus amigos também me ajuda a conectar minha luta com a luta de outras pessoas na comunidade LGBTQIA+, a criar solidariedade com minhes companheiros. Um texto audiovisual é sempre sujeito a críticas, mas *Heartstopper*, para mim, é um exemplo do que a representação na mídia audiovisual consegue fazer quando é bem-feito.

Mas sempre existe um “porém” quando a arte é feita por meios capitalistas, por uma corporação como a Netflix. É essencial observar outras questões quando falamos sobre consumo crítico. A Netflix tem sido uma grande defensora da representação no meio audiovisual, e tem entregado séries e filmes que são importantes quando precisamos nos ver refletidos na tela. Porém, a Netflix também vem defendendo posições que materialmente e simbolicamente ferem os direitos de pessoas LGBTQIA+.

Em outubro de 2021, o comediante Dave Chappelle lançou um especial de comédia⁵⁰ na Netflix no qual fazia piadas transfóbicas e homofóbicas. Dentro da Netflix, trabalhadores LGBTQIA+ criticaram o *stand-up*, mas a Netflix defendeu o lançamento da mídia. “Promover a ideologia [feminista radical trans-excludente] (que foi o que fizemos ao dar a ele uma plataforma ontem) prejudica diretamente as pessoas trans”, twittou Terra Field, engenheira de software sênior da Netflix, na época. “Não é um ato neutro.” Ou seja, depois de anos ganhando dinheiro com produções audiovisuais com diversidade e representação de comunidades marginalizadas, a Netflix finalmente tirou a máscara. De acordo com Zak Shaikh, pesquisador da empresa Magid, “O objetivo da Netflix é ser TV, e para isso eles têm que cobrir tudo, e essa é a força deles. Eles têm muito conteúdo. É um jogo de volume para cobrir todas essas bases.”

Eu poderia continuar falando sobre os absurdos feitos pela Netflix por muito tempo. Por exemplo, ano passado a corporação montou uma operação editorial super diversa, com pessoas LGTBTQIA+ e pessoas racializadas, e seis meses depois, demitiu todas elas. Algumas dessas pessoas tinham se mudado para fazer esse trabalho, e perderam dinheiro e recursos ao perder o emprego. Assim, a Netflix feriu materialmente a vida de dezenas de pessoas marginalizadas, ao mesmo tempo que lançou *Heartstopper*.

⁵⁰ *Dave Chappelle: The Closer* foi lançado em 2021, e recebido com muitas críticas sobre seu conteúdo transfóbico.

O resumo disso tudo é que Netflix está criando conteúdo para comunidades marginalizadas, mas também cria conteúdo para pessoas que odeiam e abominam as mesmas comunidades que dão dinheiro para a corporação. É por isso que o consumo crítico da mídia é tão importante, pois ele revela que o nosso mundo está quebrado, deturpado pela ganância do capitalismo e a crueldade do cis-patriarcado. Ele revela que mesmo nos momentos que a representação “funciona”, entre aspas, ela está sendo usada para gerar lucro para muito poucas pessoas, enquanto populações marginalizadas sofrem com a pobreza, discriminação, violência e tantos mais problemas estruturais.

Mas então, por que defender o consumo crítico se o capitalismo é tão totalizante e devastador? Não seria melhor não se engajar com o capitalismo e suas fantasias de aceitação?

Primeiramente, é impossível não se engajar com o capitalismo. Ele está em todos os lugares, e toca todas as nossas vidas. É exatamente por isso, pelo fato dele ser inevitável - que eu encaro o consumo crítico como um diálogo interminável com a mídia audiovisual e seus impactos, e não como algo que acaba na hora do meu consumo. Ao “conversar” com a mídia, consigo entender as estratégias que o capitalismo usa para me cortejar, e ao mesmo tempo, procuro por fragmentos na estrutura do capital que me permitam ver opções para um mundo diferente.

Voltemos, então, para a minha obsessão pelos *Beatles* aos 14 anos. Como disse antes, naquela época eu não questionava ou conversava com a arte que eu apreciava. Hoje, por meio da arte e principalmente minha leitura de autoras feministas racializadas, eu não penso que *The Beatles* são intocáveis. Eu sei que eles eram cheios de defeitos, e pelo menos um deles era violento com mulheres e pessoas LGBTQIA+. Eles eram homens, homens que criaram mundos com seus instrumentos e palavras, mas mesmo assim, eles eram humanos—vulneráveis a críticas e consequências. E eu entendo que, apesar disso, a música deles diz muito sobre o mundo e essa desconstrução está sempre disponível para mim como crítica. bell hooks me ensinou a admirar e a criticar, e que minhas experiências pessoais são relevantes para a forma como leio uma obra de arte, e como eu percebo as forças e poderes por trás dela.

Referências bibliográficas

HOOKS, Bell. *Olhares Negros: raça e representação*. São Paulo : Editora Elefante. 2021

_____. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

_____. *Wounds of Passion: a writing life*. New York: New York and London: Routledge, 1997.

Outras referências

DAVE CHAPELLE: UM NOME. Direção: Stan Lathan. Netflix, 2021. 72 minutos.

HEARTSTOPPER. Direção: Euros Lyn. Netflix, 2022. 8 episódios: 26–33 minutos.

THE BEATLES. *All You Need Is Love*. Londres, Olympic Studios e Abbey Road Studios: 1967. Vinil (3 minutos e 50 segundos).

_____. *Help! Londres*, Abbey Road Studios: 1965. Vinil (2 minutos e 18 segundos).

_____. *I Want to Hold Your Hand*. Londres, Parlophone: 1963. Compacto (2 minutos e 25 segundos).

A POSTURA ANTI-CISHETERONORMATIVA COMO ESCOLHA POLÍTICA

Brune Herculane

Introdução

Neste texto será valorizado o tema da escolha e como ela pode ser capaz de transformar realidades individuais em realidades anti-cisheteronormativas. Assim, faço um apelo para que *todes ês leitories* divulguem, panfletem, picchem, grafitem, sobre o que será tratado aqui e nas referências e diálogos mobilizados. Vamos fazer desse pequeno artigo, uma manifestação coletiva de desejos possíveis e práticas desheterossexualizantes. Nesse sentido, para nos ajudar a formular esse pensamento, utilizaremos, sobretudo, o livro *Manifesto Contrassexual* (2017), do intelectual dissidente do sistema sexo-gênero Paul. B. Preciado, e o livro *Não vão nos matar agora* (2021), da incrível artista e intelectual desobediente de gênero, Jota Mombaça.

Para isso, primeiramente, precisamos entender a cisheterossexualidade não apenas como uma variação dentre as identidades sexuais e de gênero (homo, bi, pan, lésbica, hétero, homem, mulher, etc), mas como um regime político que formula conhecimentos próprios ancorados em uma perspectiva binária de gênero. Ou seja, assim como o capitalismo, o racismo e o patriarcado, a heterossexualidade também é um regime de diferença que se intersecciona com esses outros produzindo uma série de precariedades e limitações culturais mascaradas por um discurso de natureza. Além disso, em nosso mundo, ela é dignificada por seus defensores, isto é, recebendo um caráter cristão deusificador. Logo, essa cisgeneridade-binária-heterossexual é um problema que se protege em discursos biologizantes da reprodução, e também através da ideia do Deus-homem heteropatriarcal cristão.

A partir desse sentido do uso da categoria cisheterossexual, vale lembrar que essa reflexão não vai compreender as identidades dissidentes sexuais e de gênero (trans, gay, bi, lésbica) dentro da categoria heterossexualizadora. Para mim, ser LGBTQIA+ é não ser heterossexual se compreendo isso como um regime de opressão. No entanto, por questões de autodefinição e autodeterminação, cada pessoa escolhe categorias para definir-se como quiser, se isso é estratégico ou não, fica a critério delas. Não cabe a mim

policar identidades como a heterossexualidade faz, mas, o que faço aqui, é mostrar as armadilhas das identidades/regimes dominantes. Inclusive, como disse anteriormente, volto a reiterar: a cisheteronormatividade é uma totalidade que compreende e domina todo o sistema do gênero-sexo-sexualidade. Com isso, não faz sentido trabalhar as categorias sexuais e de gênero de maneira separada. Essa é uma fronteira artificialmente criada que não nos interessa aqui.

Atitude revolucionária

Não é sobre divulgar as múltiplas formas de ser: gaydades, bissexualidades, transexualidades e lesbianidades. Por mais que uma ruptura no desejo subjetivo heterossexual e, conseqüentemente, uma alteração dessa identidade, abrindo caminhos para a dissidência, seja ótimo, o que quero reivindicar aqui é uma negação dos costumes e da normatização cisheterossexual. Nesse caso, é banalizar e questionar estrategicamente as categorias heterossexuais de encaixotamento; omitindo o "sexo" em questionários oficiais do governo (ou de qualquer outra organização ou empresa que se pretenda cisheteronormativa), pois a ideia de um sexo masculino e um sexo feminino é resultado de um isolamento arbitrário de genitálias e de discursos medicalizantes e heterossexuais que, além de negar os conhecimentos das ciências sociais, produzem sujeitos presos a uma realidade não-natural, mas naturalizada. Essa realidade se coloca enquanto científica de caráter imutável, mas ela é essencialista porque estabelece, por meios desses questionários e documentos de identificação, que os sexos masculino e feminino são categorias fixas (com base principalmente em nossas genitálias), correspondendo à anatomia, e o homem e mulher (os gêneros), por sua vez, são sociais. Essa justificativa não faz sentido uma vez que nenhuma categoria deixa de ser social, e também porque empiricamente sexo e gênero não possuem diferenças, pois sexo é a inscrição de gênero ao corpo físico.

Em outras palavras, na aplicação desses questionários e identidades oficiais, indivíduos a quem foram atribuídos o "sexo masculino" serão tratados como homens, e indivíduos a quem foram atribuídos o "sexo feminino" serão tratados como mulher, e tanto um quanto o outro podem não ser nada disso. Além disso, essa realidade é discriminatória porque não abre possibilidades (ou ela assim gostaria) para que os sujeitos possam definir-se de acordo com aquilo que desejam ser. Contudo, a dissidência do sistema sexo-gênero, as pessoas transgêneras, decidiram negar esta natureza

heterossexual através de suas próprias existências possíveis. Transfemininas reivindicando uma feminilidade independente de haver uma ideia de sexo feminino alicerçada num construto material (uma vagina); transmasculinos reivindicando uma masculinidade independente de haver uma ideia de sexo masculino baseada num pênis; e pessoas não-binárias, questionando a própria linguagem normativa de atribuição de identidade e toda estrutura binária, e ainda sendo várias coisas ou nada disso do que está vigente. Ainda sobre o sexo, Preciado vai dizer:

O sexo como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas (p. 25)

Para ter uma atitude revolucionária frente a isso é necessário que se construa um saber dissidente e se incluir dentro dele. O sistema sexo-gênero heterossexual não é opressor apenas para a população LGBTQIA+, mas para todo mundo. Querer o fim deste mundo, não é produzir mais identidades LGBTs, na verdade, é justamente desejar (e fazer com) que os corpos tenham possibilidades plurais para se viver e que possam escolher viver sem a existência de um normal versus patológico, porque nem um nem outro irão existir mais. Assim como Preciado sugere ao criar a ‘contrassexualidade’⁵¹, como uma proposta de fim desse mundo, quero também propor uma panfletagem de recusa prática a toda forma de culturalização cisheteronormativa.

A banalização dos instrumentos do sexo, como disse acima, é apenas o começo desse processo. Isso, aliás, forçaria os órgãos competentes a serem mais plurais e menos arbitrários. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra)⁵², inclusive, também já produz trabalhos nessa perspectiva. Contudo, pensando numa esfera mais autônoma, assim como a norma para se fazer norma precisa que os corpos regulem uns aos outros de maneira repetida, como já diz a filósofa Judith Butler, penso que a atitude revolucionária anti-norma precisa fazer algo parecido com isso. Por exemplo, se os órgãos públicos brasileiros ainda reforçam que apenas mulheres cisgêneras engravidam – ainda, implicitamente, atribuindo isso como uma ‘tarefá’ obrigatória a elas -, precisamos lembrar que vários homens trans desejam engravidar e virar pais. Espalhar imagens

⁵¹ PRECIADO, [2000] 2017, p. 21.

⁵² Disponível em: <https://antrabrasil.org/>

desses corpos não-normativos grávidos, causar o choque que precisa causar diariamente, incansavelmente. Em paralelo a isso, também panfletar sobre a universalização do direito ao aborto seguro como uma autonomia individual daquele corpo que engravida, ao mesmo tempo que todas as pessoas que de fato escolham uma postura anti-cisheteronormativa, devem tomar essa pauta como suas.

Outrossim, tal postura precisa partir do incômodo particular com as próprias práticas heterossexualizantes. Enquanto pessoas ativistas alinhadas a perspectivas queer de luta, algumas questões ainda precisam ser debatidas e abolidas, uma delas é o tabu do prazer anal. A partir do momento em que entendemos as identidades como categorias criadas, mutáveis, e nada fixas a nossa anatomia, devemos entender, sobretudo, que o prazer anal não é uma experiência gay fixa, a despeito de sua recorrência entre homens cis gays. Digo isso não na tentativa de defender a prática do prazer anal entre homens heterossexuais, mas sim no intuito de desprender as correntes que a masculinidade cisheterossexual projetou sobre o sexo anal, o toque anal, etc. E, de qualquer forma, acabo promovendo essa forma de prazer a todas pessoas que assim quiserem. Só não falo aqui especificamente de homens cisheterossexuais, porque não é nada interessante expandir a zona de aceitação da heterossexualidade, uma vez que o nosso objetivo é fazer com que ela não exista mais.

Ademais, as próprias noções de ativo e passivo reencarnam em universos bissexuais e gays, sobretudo, a repetição de uma ideia heterossexual do masculino dominador e penetrador e do feminino submisso e penetrado. São, para Butler, cópias de uma própria cópia heterossexual que devem ser abolidas. Obviamente esse não é um processo simples, nem seu objetivo é condenar posições sexuais. A questão é apenas lembrar que elas são apenas isso, posições sexuais, e não identidades fixas e repressoras de prazer como se tem afirmado.

Ação não-binária

Enquanto uma bixa não-binária, particularmente sendo um corpo que transita pelo masculino e pelo feminino, misturando esses dois mundos, negando esses dois mundos, vejo na não-binariedade não apenas uma possibilidade de se fazer “existente” para sociedade e para o Estado como algo além dos gêneros binários homem e mulher – considerando que isso já é muito, mas não o suficiente. Entretanto, é possível enxergar também diversas possibilidades de construção de práxis contra o regime

cisheterocentrado, claro que considerando aqui também estratégias feministas, antirracistas e anticapitalistas/anticoloniais. Nesse sentido, o intuito aqui é evidenciar o caráter potente que existe em uma ação não-binária, mas, nesse caso, o que seria ela?

A ação concreta organizada por pessoas não-binárias e outras pessoas desobedientes de gênero já existe. A população trans, por exemplo, quando questiona as tecnologias cisheterossexuais presente nos documentos de registro e impõe ao Estado que modifique isso, que fure as possibilidades para além do binarismo, acaba produzindo um certo tipo de ação não-binária, ainda que aquilo não seja uma mudança estrutural, o que é importante dizer, pois a não-binariedade é um fenômeno de (des)identificação produzido dentro do regime vigente, não fora dele, então nomearemos as ações produzidas por corpos desobedientes de gênero e dissidentes sexuais como ações não-binárias. Falo aqui da desobediência de gênero tal como Jota Mombaça (2021) fala em seu livro.

A questão é que se faz necessário perpetuar mais ações não-binárias, ações disruptivas, destruidoras, arrombadoras, e aqui precisamos nos dirigir àqueles e àquelas conformados e confortáveis em suas heterossexualidades e cisgeneridades, mas posicionados (segundo eles e elas) enquanto aliados da comunidade dissidente sexual e desobediente de gênero. Não é justo que carreguemos toda essa violência sozinhos do mundo cisheteronormativo, e nossa proposta é sobre dividir o peso. Com isso, não basta, segundo Mombaça, reposicionarmos os corpos subalternizados, dissidentes, para fora da lógica de corpos dominados se ainda os corpos dominantes, normativos, continuam na mesma posição, inertes ao próprio privilégio (MOMBAÇA, 2021, p. 40). A agenda anti-cisheteronormativa dos aliados e das aliadas precisa seguir uma perspectiva da ação não-binária, ou seja, eles e elas precisam negar o conforto da identidade inteligível ao mundo em virtude de uma desidentificação estratégica e radical, para que, assim, consigamos fazer existir uma redistribuição da própria violência sofrida pela comunidade dissidente sexual e desobediente de gênero.

Em outras palavras, não importa aqui o seu desejo, com quem você se relaciona, o que precisa ser feito é mudar voluntariamente as atitudes cisheterossexuais, negando publicamente essa identidade/regime e suas formas de organizar as vidas. Ademais, posso até ter falado sobre não mudar desejos subjetivos e apenas omitir e rejeitar as nomeações cisheterossexuais como postura aliada e militante, mas depois de todo esse processo, é muito provável um surgimento de um incômodo que pode virar uma desobediência posteriormente. Afinal, ser heterossexual é muito fácil, difícil é ser plural. Difícil é não

ser. Toda pessoa dissidente sexual e desobediente de gênero já experimentou a cisheterossexualidade três vezes mais do que qualquer heterossexual assumido. Toda forma de comportamento heterossexual é mais agressiva com um corpo em descoberta quando percebe que ele desviará do caminho imposto a ele. Aqui a cisheterossexualidade bate mais forte.

Para a nossa ação, não basta apenas marcar pessoas heterossexuais pelas suas identidades dominantes. Como foi visto, é necessário que elas mudem radicalmente e voluntariamente. Modos de agir, pensar, viver, performar, tudo. Elas precisam passar pelo estranhamento, não como vingança, mas como forma de libertação. Por mais que viver a dissidência dentro do sistema vigente possa doer, a beleza está sendo produzida aqui. Desta forma, trago um trecho de Mombaça que nos possibilita pensar a mudança provocada por pessoas cisheterossexuais dentro do seu próprio grupo, mas peço que além de “branquitude” e “branca”, adicionemos “cisheteronormatividade” e “cishétero”;

É na própria dinâmica existencial da branquitude, onde a infraestrutura de seus privilégios se afirma, que o trabalho deve ser feito. São as relações íntimas, os princípios de seguridade social e subjetiva, as dinâmicas de interação uns com os outros e com o mundo, enfim, toda série de gestos, circuitos e processos que dão textura à vida branca como norma social que devem ser postas em xeque pelas alianças brancas (2021, p. 38).

Nesse caso, a própria infraestrutura da qual estamos falando aqui é a da cisheterossexualidade, e é ela que devemos destruir. Da mesma forma que quando Mombaça fala de um mundo por acabar, também está falando desse mundo: cisheteronormativo, supremacista branco, capitalista/colonial.

A lógica heterossexual

Poderia apontar estatisticamente como relações heterossexuais produzem mais violência do que as outras (feminicídio, por exemplo), principalmente considerando o tratamento para com as mulheres dentro dessa lógica. Elas acabam sendo as principais vítimas dessa dinâmica. Contudo, isso não abrangeria toda a complexidade do assunto. Nesse sentido, a heterossexualidade como nós conhecemos, sua construção enquanto uma identidade, é algo próprio da modernidade. Mas, originalmente, pensando de maneira articulada com o estudo da intelectual Gayle Rubin em *Políticas do Sexo* ([1975] 2017), fica nítido que a heterossexualidade (seu comportamento em nível organizacional-

reprodutivo) é a pressuposição de inúmeros sistemas de parentesco não-modernos. Ela percebe isso após analisar criticamente o trabalho do antropólogo estruturalista Lévi-Strauss (1908-2009), que faz um longo estudo sobre os sistemas de parentesco e o que há de comum entre muitos deles. Lévi-Strauss coloca que é essencial para muitos sistemas de parentesco a troca de mulheres, sendo o meio pelo qual algumas sociedades não-modernas se organizavam. Desta forma, Rubin acrescenta que essa dinâmica produz também um tipo de opressão sexual dessas mulheres que, por sua vez, não poderiam viver com as suas iguais, pois na relação entre objeto e parceiros de troca, o objeto não tem autonomia sexual. E nessa relação, as mulheres eram os objetos, as coisas, e os homens, os parceiros de troca. Ou seja, havia um certo tipo de heterossexualidade que servia como uma predestinação imposta como lei que deixava as mulheres, sobretudo, sem escolhas. Portanto, isso significa que a apropriação da diferença anatômica - leia-se "sexo" estrategicamente -, para fins heterossexuais de inúmeros sistemas de parentesco, existia anteriormente ao próprio tabu do incesto (uma lei cultural criada para garantir o intercâmbio social interfamiliar, no qual a mulher era o objeto de troca). A opressão sexual feminina tem raízes bem antigas e suas manifestações apenas se aperfeiçoam com a modernidade.

Em uma densa discussão que Rubin fará combinando as contribuições do psicanalista Freud (1856-1939) com as de Lévi-Strauss, ela conseguirá aproximar as estruturas sexuais interpretadas pelo antropólogo para compreender não só a dimensão sexual das mulheres e das pessoas desviantes sexuais e desobedientes de gênero, como também o local da heterossexualidade de íntima conexão com os sistemas de parentesco.

Os sistemas de parentesco pressupõem uma divisão dos sexos. A fase edípica divide os sexos. Entre os sistemas de parentesco, há conjuntos de regras que gerem a sexualidade. A crise edípica consiste na assimilação dessas regras e tabus. A fase edípica institui o desejo heterossexual. O parentesco se assenta em uma diferença radical entre os direitos dos homens e os direitos das mulheres. O complexo de Édipo atribui direitos masculinos ao menino e obriga a menina a viver com direitos mais limitados (RUBIN, [1975] 2017, p. 49-50).

Rubin sugere entender Freud enquanto um sujeito que estaria fazendo uma leitura descritiva da sociedade mais atual, vendo que mesmo analisando sociedades diferentes em relação a Lévi-Strauss, ainda assim seus pensamentos convergiam. E pelo fato de haver essa convergência, ela sugeriu que as estruturas sexuais estudadas por Lévi-Strauss não acabam em si mesmas, tendo relações com a modernidade vista em Freud. Ademais, para entender melhor essa "fase edípica", Rubin explicará que:

O menino amava a sua mãe, mas abdicava dela por medo da ameaça de castração por parte do seu pai. A menina, pensava-se, amava o pai, mas abdicava dele por medo da vingança materna. Essa formulação supunha que ambas crianças estavam submetidas a um imperativo biológico que conduziria à heterossexualidade. Ela também supunha que as crianças eram, já antes da fase edípica, “pequenos” homens e “pequenas” mulheres (p. 37).

Em outras palavras, a binariedade do sexo-gênero é produzida de maneira bastante articulada com a heterossexualidade. E por mais que seja amplamente divulgado e defendido que as identidades de gênero não são produtos das genitálias, por muitos anos o mundo se configurava dessa maneira, e ainda hoje existem conhecimentos equivocados organizados por meio dessa lógica. Nesse sentido, nem sempre é possível, ao ler estudos mais antigos sobre sexo/gênero, fugir dessa ótica, às vezes ela é necessária pelo menos para que consigamos ler e entender quais sujeitos e conhecimentos históricos estamos falando.

Por fim, não podemos esquecer que posicionamentos muito descritivos e nada críticos, ou até omissos, permitiram que discursos clínicos materializassem uma série de práticas de imposição heterossexual sobre os corpos desviantes e desobedientes de gênero. As terapias de conversão sexual também podem ser pensadas enquanto uma leitura do saber heterossexual que dominava as áreas da psicanálise, psiquiatria e psicologia sobre a dissidência. Os estupros corretivos também são castigos heterossexuais que, sobretudo lésbicas e pessoas transmasculinas, sofrem/sofreram decorrentes das doutrinas religiosas heterossexuais. Logo, nossa proposta, seguindo Rubin e Preciado, é reorganizar a dinâmica do sexo-gênero e/ou da heterossexualidade. Evidenciar porque ela está dando errado e lutar para diminuir suas pressões sobre os corpos. Queremos espalhar, picar, práticas e organizações não motivadas pela heterossexualidade. Isso é possível, já está sendo realizado por movimentos LGBTQIA+/Queer e feministas.

Referências bibliográficas

RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NOTAS SOBRE RACISMO E O MOVIMENTO LGBTQIA+

*Hugo Katsuo
Viníciux da Silva*

É um fato que as pessoas LGBTQIA+ sempre existiram. No entanto, como vivemos em um mundo organizado pelas construções simbólicas do discurso, nossas existências nem sempre foram nomeadas e inseridas em significantes relacionados a certas classificações, como “homossexual”, que surge a partir do discurso médico-legal do século XIX.⁵³ Apesar disso, ainda assim, sempre estivemos aqui, de diferentes formas e construímos nossas narrativas a partir de contextos, marcadores e experiências também diferentes e, muitas vezes, não reconhecidas ou legitimadas no interior do(s) movimento(s) LGBTQIA+, evidenciando a pluralidade existencial e somática e as condições precarizadas de visibilidade. Historicamente, essa visibilidade também está atrelada às condições do avanço tecnológico que possibilitam modificações corporais, como a hormonização e o uso de silicone industrial, por exemplo.⁵⁴

Em outras palavras, isso significa dizer que as pessoas LGBTQIA+, como entendemos hoje, são também racializadas, pobres, de nacionalidades e etnias diferentes e habitam o mundo de múltiplas formas. Por um lado, isso evidencia a articulação de diferentes marcadores da diferença social na construção e negociação de identidades e regimes de reconhecimento. Por outro, quando analisamos a historiografia hegemônica

⁵³ “A categoria “homossexual” é bastante recente mesmo nas chamadas sociedades ocidentais e seu surgimento integra os próprios processos de consolidação dessas sociedades. A adoção do termo para designar pessoas que mantinham relações sexuais com outras do mesmo sexo fez parte de um movimento geral no sentido de criar categorias e espécies ligadas a comportamento sexuais, movimento este especialmente impulsionado pelas práticas legais (Weeks, 1989) e pela categorização médica no século XIX, num processo de construção da hegemonia do saber médico ocidental sobre outros saberes (Foucault, 1979). Durante o século XX, a categoria “homossexual” popularizou-se, chegando ao senso comum. Não podemos dizer, porém, que as classificações médicas e/ou legais foram simplesmente transpostas para a população em geral, que as adotou prontamente. Todo o processo relativo à categorização de um “comportamento homossexual” foi permeado, desde então, por conflitos com categorias locais e por apropriações e traduções dessas classificações. Nessa direção, o movimento homossexual não pode deixar de ser visto como um dos atores sociais que disputam o sentido do termo.” (FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro*, 2009, p. 58)

⁵⁴ Para aprofundar a discussão, ver PRECIADO, Paul. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

do movimento LGBTQIA+ no Brasil, percebe-se que há dinâmicas do poder obliterando a importância de uma leitura interseccional das nossas experiências.

A historiografia do movimento LGBTQIA+, como toda historiografia, é atravessada por disputas de poder e simbólicas. Isso não significa dizer que o movimento é frágil ou desimportante para a reivindicação de direitos e políticas públicas no Brasil. As disputas, essenciais em qualquer movimento político, evidenciam, no entanto, que existem lógicas do conhecimento atuando para determinar quais histórias vão se tornar conhecidas pelo público que se interessa pelo tema.

Falamos de historiografia, portanto, para nos referirmos ao processo de escrita e organização de fatos históricos e não à história *em si*, como se a história fosse um espírito autodesenvolvido. Muito pelo contrário, a nossa história é feita por nós, mas os agentes sociais com poder institucional podem definir o que ganhará mais visibilidade. Um exemplo dessa dinâmica é a cisão binária entre os estudos da homocultura e os estudos trans, como se pessoas trans também não pudessem ser homoafetivas e vice-versa.

Em termos de historiografia global, hoje, o grande marco da luta LGBTQIA+ global é a revolta de Stonewall. No entanto, nesse primeiro momento, queremos pensar com vocês sobre um aspecto central desse movimento. Conforme abordado por Roderick Ferguson,⁵⁵ Stonewall foi marcado por uma lógica interseccional da luta por justiça social. Havia pessoas racializadas, imigrantes, de diferentes classes etc, juntas no enfrentamento à violência policial. A revolta aconteceu em 1969, há 53 anos atrás. E o movimento LGBTQIA+ brasileiro, costuma-se dizer, começou na década de 70 (ainda sob a alcunha do “movimento homossexual”). Isso significa, de alguma forma, que dinâmicas da luta por justiça social aconteceram ao mesmo tempo em diferentes contextos.

A revolta de Stonewall durou dias e reverbera até hoje no fazer político de pessoas LGBTQIA+ e *queer*. Em *One-dimensional Queer*, Ferguson aponta que Stonewall foi um fenômeno político que se relacionava com outras insurreições à época, como a Marcha dos Direitos Cívicos (1965) e a Marcha Anti-Guerra (1969), ressaltando o caráter anticapitalista e interseccional dos protestos.

Depois de um ano, é realizada a primeira Marcha do Orgulho Gay, manifestação que inaugura as paradas do Orgulho Gay. A partir da década de 90, essas paradas vão ser renomeadas para incluir lésbicas, bissexuais e pessoas trans/travestis, sob a alcunha do

⁵⁵ FERGUSON, Roderick. *One-dimensional Queer*. Reino Unido: Polity Press, 2019.

Orgulho LGBT. Para além do Orgulho, a S.T.A.R. também foi uma importante ação (até mais importante ainda) que perdurou o legado de Stonewall.

Na mesma época, no Brasil, na década de 70, o Movimento LGBT começa a se organizar a partir do grupo Somos — composto majoritariamente por pessoas de classe média. Podemos encontrar nos arquivos, relatos da resistência travesti durante a Ditadura Militar e, já na década de 80, do enfrentamento à operação Tarântula, que fundamenta uma política estatal de extermínio de pessoas trans/travestis.

Desde o início, nas ações essencialmente anti-Estado, observamos a multidimensionalidade das lutas. Pessoas negras, *queer*, trans/travestis, imigrantes etc, lutam em conjunto para dismantelar as forças opressoras do Estado moderno. O modo como essas narrativas foram despolitizadas, ao longo das últimas décadas, atende a um projeto neoliberal de circulação de capital e de produção de mercadoria a partir do avanço dos meios de comunicação social pós Segunda Guerra Mundial.

No Brasil, nasce o então chamado “movimento homossexual”, no final da década de 70, a partir da criação do Grupo Somos (1978). Ao longo das décadas, este movimento transformou-se nos últimos anos em um dos movimentos sociais de maior expressão no país. O Grupo Somos foi o primeiro grupo brasileiro a se construir a partir de uma proposta de politização da homossexualidade, conforme salientam Regina Facchini e Isadora Lins França (2009). O surgimento do Somos foi marcado pela contracultura e pelo regime da ditadura militar (1964-1985). “Num primeiro momento, o *Somos* era composto exclusivamente por homens, passando posteriormente a ser frequentado por mulheres, que se organizam em grupo separado — o *Grupo Lésbico-Feminista* — a partir de 1981.”⁵⁶

A partir dos anos 80, nota-se uma mudança de fluxo e concentração (SP/RJ para RJ/Nordeste), devido à presença, sobretudo de João Antônio Mascarenhas (articulador inicial do grupo de intelectuais que compôs o jornal *Lampião da Esquina* e fundador do grupo *Triângulo Rosa*) e Luiz Mott (fundador do Grupo Gay da Bahia – GGB). Esse período também é destacado por uma “menor resistência à institucionalidade”,⁵⁷ evidenciando vínculos e relações entre o movimento e o Estado.

⁵⁶ FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro*, 2009, p. 59.

⁵⁷ FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro*, 2009, p. 60.

Apesar dos silenciamentos da historiografia hegemônica, a década de 90 também foi muito importante para pessoas trans e travestis no Brasil, constituindo um marco histórico: o surgimento do movimento organizado trans e travesti. Com a fundação da Associação de Travestis e Liberados – ASTRAL, no Rio de Janeiro, em 1992, e a realização do I Encontro Nacional de Travestis e Liberados que Atuam na Prevenção da Aids – ENTLAIDS, também no Rio de Janeiro, em 1993, observa-se então uma mudança no debate público e interno do movimento LGBTQIA+ a partir das reivindicações em torno da saúde pública, dos acessos básicos e direitos de pessoas trans e travestis.⁵⁸

Nesse sentido, a partir desses vínculos entre as décadas de 80 e 90, cresce, também, o número de grupos e organizações, devido principalmente à redemocratização, e

[...] a presença de novos atores nesse *campo*, por exemplo, a mídia, as agências estatais ligadas aos temas justiça e saúde, parlamentares que incluem a bandeira dos direitos dos homossexuais em suas plataformas, o mercado especializado, organizações internacionais e grupos religiosos flexíveis ou especialmente voltados a questões ligadas à sexualidade.⁵⁹

Durante e após o período da redemocratização, o movimento LGBTQIA+ começa a se articular a partir de vínculos institucionais com o Estado, principalmente, para demandar políticas públicas e medidas legais que são importantes para a sobrevivência da população. Por um lado, embora as estratégias de institucionalização sejam importantes para disputar as demandas do movimento, por outro, institucionalizar o movimento LGBTQIA+ implica em sua inserção na agenda neoliberal. Não se trata, porém, de abandonar as estratégias de luta já consolidadas pelos ativistas, mas de reconhecer as dimensões e contradições que tal vínculo implica.

Em relação a isso, um ponto que vale a pena destacar é o modo como o mercado se apropria das demandas do movimento, sob as premissas da “identidade positiva” e da “visibilidade”, o que faz surgir uma nova postura em relação à falsa premissa de que a conquista de cidadania está vinculada ao acesso ao consumo.

Assim, é preciso ressaltar o posicionamento de consumidores quando entendem que seus direitos estão sendo desrespeitados em razão de sua sexualidade, exigindo igualdade por meio de ações relacionadas ao consumo. Isto se expressa claramente nas reações às restrições quanto à demonstração pública de afeto entre pessoas do mesmo sexo: os “beijaços” em bares e restaurantes não explicitamente direcionados aos homossexuais, mas frequentados por este público, têm se tornado cada vez mais comuns desde

⁵⁸ Ver “E assim nasceu o movimento nacional de Travestis e Transexuais” de Keila Simpson Sousa: <<https://antrabrazil.org/historia/>>.

⁵⁹ FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro*, 2009, p. 61.

meados da década de 1990, sinalizando uma atitude em direção à exigência de igualdade de tratamento em espaços públicos.⁶⁰

Como evidenciam Facchini e Lins França (2009), em um certo momento, em função do avanço da publicidade e propaganda pós-redemocratização e da circulação de capital econômico e político, o movimento passa a atender às exigências do mercado/Estado em prol de uma suposta política de visibilidade que seria garantida a partir da inserção da “agenda LGBT” na dinâmica neoliberal. Essa questão, para nós, evidencia um paradoxo: por um lado, é importante que direitos sejam garantidos a partir da demanda política (o que depende de vínculos institucionais); por outro, essa dinâmica só se torna possível a partir da “sua reinscrição no plano sistêmico do capitalismo neoliberal, não apenas formado a partir da expropriação total do valor do trabalho (...), como também sustentado pelo arsenal de dispositivos epistêmicos, jurídicos e ontológicos”⁶¹ do mundo como nos foi dado a conhecer.

Compreender as dinâmicas de poder inseridas dentro do movimento LGBTQIA+ configura-se como uma importante tarefa de análise para que seja possível repensar as nossas agendas políticas. No entanto, não se trata, dentro da perspectiva interseccional, de construir hierarquias de opressão ou, até mesmo, de fragmentar uma militância. Muito pelo contrário, trata-se de ter consciência de que há em curso um processo de assimilação de uma lógica neoliberal excludente dentro do ativismo *mainstream* LGBTQIA+, que invisibiliza experiências, por exemplo, racializadas nesse contexto e que implica a necessidade de haver disputas em prol de uma reconfiguração das nossas demandas e representações políticas.

É nesse contexto que Richard Dyer nos lembra que o imaginário racial é central no mundo moderno e, apesar de não ser o único fator a ser levado em conta, precisa estar sempre em evidência em nossas análises. Quando pessoas brancas são desracializadas e entendidas enquanto “apenas humanas”, a elas é concedido o direito de falar pelo que é “comum” a todo o mundo, sem se localizar identitariamente em seus discursos. Desse modo, “[a] mídia, [a] política, [a] educação permanecem nas mãos de pessoas brancas,

⁶⁰ FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro*, 2009, p. 69.

⁶¹ MOMBAÇA, Jota. *A plantação cognitiva*, 2019, p. 6.

[que] permanecem falando pelos brancos enquanto reivindicam — e às vezes visam de forma sincera — falar pela humanidade”⁶².

A imagem do gay ideal — ou mais palatável para a sociedade cisheteronormativa — possui marcadores bem definidos, como os de raça, gênero e classe, além de estar envolta em certos valores sociais. Logo, existem, dentro do contexto LGBTQIA+, forças estruturais — por exemplo, a branquitude — que ditam estilos de vida e dinâmicas de desejo e de deseabilidade e, ademais, constroem uma noção de homonormatividade — “o processo de abraçar agendas que visam a aceitação dentro dos existentes sistemas econômicos e políticos que estão em vigor, abandonando o comprometimento por redistribuição econômica e maior liberdade sexual.”⁶³ Uma parcela de pessoas LGBTQIA+, assimilando-se às lógicas da cisheterossexualidade, portanto, tentam publicizar e vender a imagem de uma “comunidade” que é branca e masculina, que possui poder aquisitivo e moral cristã e que, conseqüentemente, é inofensiva em termos políticos. Ao mesmo tempo, “[a] pesar dos estereótipos, a população gay masculina não é tão branca quanto parece ser nas imagens de homens gays projetadas nas mídias mainstream e gay.”⁶⁴

Allan Bérubé chama este processo no qual a imagem do gay parece estar impossibilitada de criar diálogos com grupos socialmente racializados de *gay whitening practices*. Exemplificando com um caso cotidiano da sua própria vida, o autor lembra de assistir à exclusão de homens negros, latinos e asiáticos dos bares “genericamente” gays, ou seja, predominantemente brancos. Segundo ele, “somente um bar gay branco pode ser apenas gay; um bar onde homens não-brancos vão é visto como racializado.”⁶⁵

Desse modo, compreendemos que a racialização de espaços LGBTQIA+ pode ser e, muitas vezes, é entendido como perigoso para algumas pessoas à medida que tais

⁶² DYER, Richard. *White*. Londres: Routledge, 1997, p. 3; tradução nossa [No original: “The media, politics, education are still in the hands of white people, still speak for white while claiming - and sometimes sincerely aiming - to speak for humanity”]

⁶³ DAROYA, Emerich. *Potatoes and rice: exploring the racial politics of gay men's desires and desirability*, 2011, p. 10; tradução nossa [No original: “the process of embracing agendas that aims for acceptance within existing economic and political systems that are currently in place, abandoning commitments to economic redistribution and greater sexual freedom”]

⁶⁴ BÉRUBÉ, Allan. *My desire for history: Essays in gay, community, and labor history*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 2011, p. 205; tradução nossa. [No original: “Despite the stereotype, the gay male population is not as white as it appears to be in the images of gay men projected by the mainstream and gay media”]

⁶⁵ BÉRUBÉ, Allan. *My desire for history: Essays in gay, community, and labor history*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 2011, p. 206; tradução nossa. [No original: “only a white gay bar can be just gay; a bar where men of color go is seen as racialized.”]

ambientes além de perderem status também complexificam suas relações com outras camadas de identidade.⁶⁶ Isso se deve, sobretudo, pela falta de uma perspectiva interseccional dentro de certos movimentos políticos que constroem uma agenda exclusivamente voltada para direitos gays e exclui dela qualquer assunto que supostamente não tenha relação alguma com o tema da orientação sexual. Assim, questões de gênero, raça, classe e origem, por exemplo, tornam-se problemas para outros movimentos lidarem e, dessa forma, deixam de lado pessoas socialmente racializadas, alinhadas ao feminino, pobres e imigrantes e, de certo modo, tomam elas como inexistentes.

Nessa lógica de exclusão, tomemos como exemplo a questão dos homens cisgêneros amarelos gays. O estereótipo que circunda este corpo específico foi historicamente construído a partir de políticas de Estado dos EUA, como as Leis de Exclusão, alinhadas à proliferação de representações amarelas na cultura de massa que os definiram como emasculados, ou seja, desprovidos de masculinidade⁶⁷. Richard Fung, em seu pioneiro texto *Looking For My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn* (1991), levando em conta esses processos, questiona-se: “se homens asiáticos não possuem sexualidade, como poderiam ser homossexuais?”⁶⁸ E, desse modo, investiga como a indústria pornográfica norte-americana gay ajudou a difundir tais imagens através da representação do homem cisgênero amarelo gay como essencialmente passivo, em termos de posição sexual nas coreografias eróticas — objetificado-o e, assim, colocando seu prazer como segundo plano em detrimento do prazer de homens cisgêneros brancos.⁶⁹

Neste mesmo contexto, as dinâmicas de desejo e de desejabilidade, dentro ou fora do campo pornográfico, são ditadas nas “comunidades” LGBTQIA+ também a partir da imagem que a mídia mainstream deste grupo constrói e prolifera: “as imagens de homens e de beleza masculina permanecem sendo de homens *brancos* e beleza *branca*

⁶⁶ Sobre esse tema, ver FERGUSON, *One-dimensional Queer*, 2019.

⁶⁷ Sobre esse tema, ver OKABA YASHI, Hugo Katsuo Othuki, *Pornografia gay e racismo: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental*, 2019.

⁶⁸ FUNG, Richard. “Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn”. In: Bad Object-choices (Eds). *How Do I Look? Queer Film & Video*. Seattle: Bay Press, 1991, p. 148; tradução nossa. [No original: “And if Asian men have no sexuality, how can we have homosexuality?”]

⁶⁹ O autor analisa três filmes pornôns norte-americanos de 1985 (*Bellow The Belt*, *Asian Knights* e *International Skin*) e percebe que todos os personagens amarelos são representados de modo a corroborar com o estereótipo de emasculação e com os processos de objetificação desses corpos, de modo que sempre estão como passivos nas relações sexuais e à disposição de homens cisgêneros brancos. Ele nos lembra, no entanto, que não se trata de pensar que qualquer representação desse grupo enquanto passivos é necessariamente racista, mas o problema seria o fato desta ser a única imagem aparentemente possível para homens cisgêneros amarelos não-heterossexuais.

masculina”⁷⁰. Emerich Daroya (2011)⁷¹ sublinha, em diálogo com a ideia de “gay marketplace of desire” proposta por McBride (2005)⁷², que nossos desejos e a nossa própria noção de beleza são atravessadas pela noção de raça e reiteradas por imagens de consumo, como as da própria publicidade voltada para um público LGBTQIA+. Marcadores como a brancura, os músculos (ou a magreza), a juventude e o tamanho (ou a presença) do pênis, por exemplo, não apenas informam a esses grupos quais os corpos que são passíveis de desejo como excluem corpos considerados dissidentes, de modo a criar também complexos de autoestima a nível individual.

O movimento ou as “comunidades” LGBTQIA+, portanto, estão longe de ser um espaço homogêneo e harmonioso no que diz respeito às outras identidades que perpassam as diversas experiências cotidianas dos indivíduos que os compõem. Os conflitos raciais, de gênero e de classe ocorrem de forma constante e tais categorias, muitas vezes, são negociadas no decorrer desses processos. Para muitos LGBTQIA+, sobretudo os socialmente racializados, estes espaços podem se apresentar como uma promessa de acolhimento e serem vivenciados de forma oposta:

O “gueto”, o movimento gay mainstream, pode ser um espaço para a liberdade e a identidade sexual. Mas também pode ser um lugar de alienação racial, cultural e sexual às vezes mais pronunciada que na sociedade heterossexual. Para mim, sexo é uma fonte de prazer, mas também um local de humilhação e dor. Libertado das restrições sociais contra a expressão aberta do racismo em público, a intimidade do sexo pode fornecer ao meu parceiro (não-asiático) uma abertura para me fazer saber qual é o meu lugar [racial] (...).⁷³

Quando complexificamos nossas análises em torno do movimento LGBTQIA+ e suas articulações, muitas vezes pautadas em uma agenda política de assimilação e em uma lógica neoliberal, e compreendemos que mesmo dentro dele há relações de poder latentes, faz-se necessário refletirmos sobre novas possibilidades de resistência e transformação que fujam dessas armadilhas. A reprodução dos estereótipos raciais na

⁷⁰ FUNG, Richard. “Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn”. In: *Bad Object-choices* (Eds). *How Do I Look? Queer Film & Video*. Seattle: Bay Press, 1991, p. 149; tradução nossa. [No original: “the images of men and male beauty are still of white men and white male beauty”]

⁷¹ DAROYA, Emerich. *Potatoes and rice: exploring the racial politics of gay men's desires and desirability*, 2011.

⁷² MCBRIDE, Dwight A.. *Why I Hate Abercrombie and Fitch: Essays on Race and Sexuality*. Nova Iorque, Londres: New York University Press, 2005.

⁷³ FUNG, Richard. “Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn”. In: *Bad Object-choices* (Eds). *How Do I Look? Queer Film & Video*. Seattle: Bay Press, 1991, p. 159; tradução nossa. [No original: “The ‘ghetto,’ the mainstream gay movement, can be a place of freedom and sexual identity. But it is also a site of racial, cultural, and sexual alienation sometimes more pronounced than that in straight society. For me sex is a source of pleasure, but also a site of humiliation and pain. Released from the social constraints against expressing overt racism in public, the intimacy of sex can provide my (non-Asian) partner an opening for letting me know my place”]

mídia gay hegemônica e das dinâmicas da branquitude que violentam simbólica e fisicamente corpos que fujam da norma branca nos próprios meios LGBTQIA+ interdita a realização de uma luta que, de fato, seja emancipatória e, desse modo, revolucionária. Consequentemente, é imprescindível não apenas procurarmos entender tais problemáticas com novas lentes analíticas como também, a partir delas, formular novas táticas de combate dentro e fora do movimento LGBTQIA+.

Por fim, ressaltamos que, enquanto ativistas, estamos mais alinhadas às abordagens anarquistas do movimento. Por isso, apresentamos as críticas em relação às complexas dinâmicas do racismo nas comunidades LGBTQIA+ e reconhecemos que as reivindicações acerca do casamento homoafetivo⁷⁴ e da criminalização da LGBTfobia,⁷⁵ por exemplo, não nos garantem necessariamente um estado de bem-estar social. É fato que as articulações do movimento LGBTQIA+, até aqui, têm sido importantes, mas é preciso avançar rumo a novas políticas e alianças.

⁷⁴ Não existe legislação sobre o casamento homoafetivo no Brasil. Sua legalidade foi declarada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em maio de 2011, quando se alterou o entendimento do Código Civil de que a família só é formada por uma mulher e um homem. Em 2013, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) publicou uma resolução que proibiu cartórios de se negarem a realizar casamentos homoafetivos. Em 2011, o PLS 612/2011 foi proposto ao parlamento, onde a senadora Marta Suplicy propôs a alteração do texto do Código Civil que reconhece como entidade familiar a “união estável entre o homem e a mulher” para “união estável entre duas pessoas”. Porém, o projeto não foi analisado no plenário e acabou arquivado, em 2018.

⁷⁵ Em junho de 2019, em um julgamento histórico, na Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) nº 26, de relatoria do ministro Celso de Mello, o STF, por oito votos a três, decidiu em favor da criminalização da LGBTFOBIA, reconhecendo, assim, a prática da conduta contra pessoas LGBT+ como crime de racismo até o Congresso Nacional elaborar legislação específica sobre o tema.

CONTRADIÇÕES ENVENENADAS: MANIFESTO POR UMA PROPOSTA ÉTICO-POLÍTICA

Juh Harielly Lima

“Peço agô às mestras, pombagiras y ciganas que percorrem minhas encruzilhadas y meus cemitérios com os seus mistérios, compartilhando seus pontos y sabedorias medicinais. Cuidados do cu ao ori, passando pelas saídas do peito, este peito mirrado y potente, guardião de emoções cortantes y cicatrizadoras de uma travesti envenenada.”

— *Antídotos de uma Maria envenenada, Jade Maria Zimbra.*

Toda pretensão universal é absolutamente particular, operação de poder, controle. Após a segunda grande guerra, em 1948, é fundamentada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, após tal feito é inegável que vários tensionamentos jurídicos e de ordem social foram provocados, como no que concerne as questões de gênero e raça, destacando o primeiro tratado internacional a dispor amplamente sobre os direitos humanos da mulher que foi a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, em 1979 (depois denominada Convenção da Mulher, em vigor desde 1981) e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, em 1968. Contudo aquilo que se apresenta como uma viável panaceia universal postula uma generalidade que não é capaz de dar conta dos diferentes casos que implicam as relações sociais mais diversas, e que pelo contrário, em alguma medida predis põe garantias inegáveis da manutenção dos próprios eixos de controle, das estruturas de opressão e quiçá ainda oferece subsídios para a atualização das tecnologias de poder⁷⁶. Dizer isto não significa negar que em algumas situações esta disposição – Declaração Universal dos Direitos Humanos – não leve a garantia de certos direitos, mas é evidenciar que não se pode acreditar que é somente a partir dela e não a partir de questões políticas e territoriais que podemos direcionar a garantia de condições mínimas de direitos àqueles que em muitos casos ainda reivindicam condições de existência. Por isso, pensar em Direitos Humanos é pensar antes para quê e para quem estes servem.

⁷⁶ “Donde nosso problema torna-se: o que é poder? Já sabemos a resposta fundamental de Foucault: o poder é relação. Assim como o saber é relação de forma, o poder é relação de força.” (DELEUZE, 1986). Tendo também como referência ao longo do artigo o conceito abordado no livro *Microfísica do Poder* de Michel Foucault.

Cabe então, iniciarmos fragmentando em dois quadros de questionamentos: “quem é humano?”; “o que é direito?”.

Nesse sentido é preciso estabelecer o primeiro - quem é humano? - e assim conduzimos: não somos humanos; talvez nasçamos nada e tudo que consolidamos como o humano que passamos a ser, tornamo-nos. Ser um humano não pode ser considerado como uma existência pronta, acabada, dada como conceito generalista, mas sim como uma busca constante e histórica de autorrealização e crescimento, um devir, o que pode ser identificado com um processo contínuo e movente de tornar-se. Todavia é preciso evidenciar que a ideia hegemonicamente evocada de ser “humano”, convencionado a nosso entendimento⁷⁷, é discurso e controle pressuposto, uma disposição sobre nossas próprias tendências evolutivas (cognição, psicológico, sentidos, virtualidade, etc) e também produção por através delas. Trata-se de uma ideia de humano, que em certo sentido, ainda remete uma outra muito particular, que ainda é implícita ou explicitamente seu sinônimo: Homem. Homem, este que existe a partir da negação e aniquilamento do Outro, em prol do seu lugar particular e universal; que como diria Deleuze, é “padrão majoritário e vazio a ser realizado”. Assim, para tornar-se esse “humano” é preciso antes negar a si mesmo na tentativa de realizar esse padrão postulado universal euro-ocidental: macho, branco, cisgênero, heterossexual, sem nenhuma deficiência, não-imigrante, cidadão, com recorte de classe específico... Posto isto, temos algo que sai muito caro a todos nós no que concerne a nossa ideia de humano disposta: as implicações da biopolítica⁷⁸, da necropolítica⁷⁹, do exercício do poder⁸⁰. Quem pode morrer, quem é matável, quem é usável, quem é coisificado, quem é objeto e abjeto... Ou seja, nós estamos colocados sistematicamente como sujeitos assujeitados e distribuídos em uma relação de força: de quem será humanizado; quem será desumanizado; ou quem ficará sem sequer consideração de ser um humano. Percebendo algum ponto desta tensão, Paulo

⁷⁷ Aqui vou me ater a condição de humano e humanidade em Paulo Freire, utilizando de uma reflexão sobre o conceito homem em citação de Gilles Deleuze no diálogo com Claire Parnet, deixando uma crítica a estrutura hegemônica que vigora do sentido de humano convencionalmente instrumentalizado, sem entrar nas várias nuances e disputas sobre o conceito. O critério de seleção pode parecer arbitrário (e como toda a visão acerca de qualquer tema, possui certo verniz e necessária intenção), mas infelizmente, em uma pesquisa de pouco fôlego dificilmente poderíamos tratar de modo completo sobre o conceito, para isso talvez fosse necessário um artigo próprio para tratar deste tema centralmente.

⁷⁸ “Isto é, como um sistema complexo de estruturas reguladoras que controlam a relação entre os corpos, os instrumentos, as máquinas, os usos e os usuários.[...] Foucault, no último período de sua vida, chamou de biopolítica exatamente essa nova fase das sociedades contemporâneas na qual o objetivo é a produção e o controle da própria vida.” (PRECIADO, 2014).

⁷⁹ “as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror.” (MBEMBE, 2016)

⁸⁰ Idem nota 78

Freire cerca a ideia do ser humano ter a vocação de se humanizar: “o objetivo básico de sua busca, que é o ser mais, a humanização, apresenta-se-lhe como um imperativo que deve ser existencializado” (FREIRE, 1969, p. 127). Contudo, ousou apontar para além de uma dicotomia entre humanização e desumanização e provocar a percepção daquilo que na régua das tecnologias de poder não será sequer considerado humano e aquilo que será sobreposto acima de qualquer quesito de humanidade diante da necessidade estrutural e sistêmica de afirmação e manutenção do sistema capitalista⁸¹.

Seguindo, por segundo, é preciso estabelecer o questionamento: o que é direito? Direito não é aplicação abstrata, mas uma criação⁸². Para haver direito implica-se, necessariamente, política e jurisprudência objetivadas na materialidade do processo histórico. Importante salientar também, que o direito condiciona-se como um fenômeno histórico-social, com isto está sempre sobre variabilidade e intercorrência; por conseguinte engendra-se como um fato social e está sujeito aos fluxos e refluxos do espaço e do tempo⁸³. É preciso também apontar que “com o capitalismo, o direito passa a ocupar um lugar específico no todo da vida social. As relações sociais capitalistas são então, também e necessariamente, relações de direito.” (MASCARO, 2021). Posto isto, como fazemos então para universalizar direitos, que irão precisar complexificar-se pela própria tendência que lhes é essencial? Serão então direitos apenas formais, que não se materializam, e são invocação arbitrária e abstrata que não tem concretude no cotidiano dos indivíduos? Direitos que são pensados para manutenção das relações de poder e para as necessidades constantes de manutenção do sistema capitalista?⁸⁴ E aqui não é uma negação dos Direitos Humanos, mas uma exposição dos seus limites, compreender este movimento significa antes de tudo, criar ou destruir certas estruturas dentro das sociedades que permitam aos indivíduos produzirem direitos e lutarem por estes; uma evocação discursiva ou um documento por si só, nada garante.

⁸¹ Aqui irei apenas, por vias de não alongar a discussão, deixar como referência os Livros Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia, Vol. 5 e Vol. 4, de Gilles Deleuze e Felix Guatarri.

“É uma grande diferença na evolução da propriedade privada: quando ela mesma se apoia sobre direitos, em vez de o direito fazê-la apoiar-se sobre a terra, as coisas ou as pessoas (donde, notadamente, a célebre questão da eliminação da renda fundiária no capitalismo).” (DELEUZE, GUATARRI, 1997)

⁸² Em entrevista com Parnet, ao ser questionado sobre a posição a cerca dos Direitos Humanos, Deleuze evoca uma série de argumentações e com isso descreve sua posição que passa por um não reconhecimento da tese do DUDH e sim da jurisprudência, nesse ponto ele chega a duas definições que se complementam: direitos não são abstratos e tratam-se de criação e não aplicação.

⁸³ Sigo essa reflexão a partir de Sílvio Almeida, em seu livro *Racismo Estrutural*, onde apresenta uma breve e sofisticada síntese das definições de direito (pag. 130)

⁸⁴ “É uma grande diferença na evolução da propriedade privada: quando ela mesma se apoia sobre direitos, em vez de o direito fazê-la apoiar-se sobre a terra, as coisas ou as pessoas (donde, notadamente, a célebre questão da eliminação da renda fundiária no capitalismo).” (DELEUZE, GUATARRI, 1997)

Sabemos por experiência própria, que os direitos humanos são um instrumento político de opressão e um muro de contenção frente a reivindicações de base muito mais radicais. (VIDARTE, Paco - Ética Bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ, p.46)

Lembremos que a Declaração Universal de Direitos Humanos é refletida e criada sobre uma base liberal sobre a qual as garantias dispostas rogam àquilo que está a serviço da manutenção do sistema econômico capitalista e não sobre uma proposta radical de mudança da realidade dos sujeitos; oferta superficial de um tipo de "exato necessário" de direitos, o que está longe de ser o justo e realmente necessário. Não é matéria de coletivização, emancipação de classe e liberdades coletivas, mas de aprofundamento da individualização⁸⁵ e privatização. É o particular amarrado num ideal de humano que nem alcança a realidade concreta dos seres sociais. E é por sabermos disso que devemos reivindicar os Direitos Humanos, todavia enquanto uma de nossas estratégias de luta política afinal: "Jogamos o jogo que eles inventaram e nos obrigaram a jogar."(VIDARTE, 2019). Não podemos tomá-lo, porém, como única estratégia e muito menos como linha da negociação de possibilidades dadas, aquilo que dá para fazer, pois no final nunca será possível, não será feito. Nos persiste sermos propositivos nas reivindicações radicais, não se pode jogar com poder perguntando "o que podemos ter" e daí reivindicamos. Essa é uma dinâmica de poder ilustrada de direitos, esse campo do possível é tecnologia de opressão e os Direitos Humanos estão instrumentalizados neste lugar, sendo assim, sem medo e sem polidez é preciso evidenciar estas contradições. Como fazer para garantir moradia a todos, lazer, saúde, educação, trabalho digno e bem remunerado, etc; sem pensar que o sistema econômico capitalista em si já é a própria limitação da real efetivação de todos esses direitos expostos na declaração? Se é o próprio sistema econômico que se baseia na concentração de renda e gera desigualdades? Se é a própria lógica do fluxo de capital que desloca uma parte considerável dos indivíduos a subempregos, baixa remuneração e superexploração da mão-de-obra para geração de mais-valor? Se é o próprio sistema econômico capitalista que faz com que tenhamos mais casas vazias que pessoas em situação de rua, por que a casa vazia é muito mais lucrativa numa lógica de especulação imobiliária? Se o que mais importa nesse sentido é o discurso universalizante de garantia da propriedade privada liame da manutenção do sistema

⁸⁵ "a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o princípio da solidariedade social, base dos chamados direitos humanos da segunda geração, diante do ressurgimento universal dos ideais individualistas." (COMPARATO, 1997).

capitalista? É urgente inventar um porvir, mudar as coisas que são dadas como possível, arriscar estratégias: estratégias críticas e políticas.

Para sermos mais propositivos e factuais diante desses questionamentos, peguemos o Artigo 15 da Declaração Universal de Direitos Humanos (ONU, *ibid.*): “Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.”

Mas porque, então, os povos indígenas no Brasil, por exemplo, não têm asseguradas aquilo que seriam suas diversas nacionalidades? Por que ao invés de um trato diplomático existe um trato tutelar entre o Estado Brasileiro e essas comunidades e sociedades? Será porque a eles não se designa humanidade, pois são ainda “selvagens”, “incivilizados” ocupando terras? Ou será porque a nacionalidade como categoria universal e ocidental é disposta pela presença do Estado, e as diversas comunidades indígenas sendo formadas e organizadas sem Estado, não podem ser consideradas nessa categoria? Aqui temos a ideia de ser humano: mais uma vez a qualidade de “ser humano” não chega a todo mundo; o predicado não corresponde a estes seres, não são seres humanos, são seres selvagens, é o que implicitamente está colocado no arranjo. E, por outro lado, percebemos, quão frágil é pensar em direitos universais se há na formatação do próprio direito a necessidade de que seja submetido a complexificação do fluxo e da materialidade histórico-social. Afinal, apesar de não terem Estado, esses povos constroem e conduzem complexas tecnologias de organização social e a pergunta que deveria ser conduzida é sobre como essa diversidade de construções organizam a pluralidade daquilo que podemos compreender como direitos.

Agora aprofundemos em um outro recorte como o da comunidade LGBTQIAPN+. Tomemos um fragmento do Artigo 23 da Declaração Universal de Direitos Humanos (ONU, *ibid.*): “Todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.”

Mas e se você for uma Travesti? Não tem! E por que não o tem? Por que nos falta o exercício integral desses direitos ditos inalienáveis? Ou, talvez, por que ainda não tenha sido associado à Travesti humanidade? No Brasil, e não obstante semelhante em outros países da América latina, o século passado inteiro é um eterno registro da não humanização das corpos- sujeitas Travesti e também de resistência a esse processo: extermínio, tortura, objetificação, abjetificação e prostituição compulsória. E mesmo depois de muita luta e disputa política, pelo menos datando desde os anos 60/70 – no

Brasil –, conduzido por movimentos políticos e sociais transvestigeneres⁸⁶, LGBTQIAPN+⁸⁷ e “Grupos Aliados”⁸⁸ dentro do processo histórico, aos poucos, abre-se um horizonte mais amplo de mudança desta realidade; que ainda é muito presente.

Não obstante, até 2018 (ontem), todas as pessoas transexuais ainda eram consideradas doentes pela OMS (Organização Mundial da Saúde) como psiquiatricamente transtornadas mentalmente, ou seja, diante dos Direitos Humanos no exercício da patologização⁸⁹ não seriam consideradas “dotadas de razão e consciência”. (ONU, *ibid.* Artigo I).

Ser humano é idealização, amarrado à sua estrutura universalizada; como “o ideal comum a ser atingido” é um predicado, uma qualidade que a qualquer momento pode ser dada e retirada. Tomemos os fragmentos do Artigo 2 e 3 da Declaração Universal de Direitos Humanos, respectivamente (ONU, *ibid.*): “Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. [...] Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. Primeiro que ser livre não é igual a ser libertado. Ser cooptado por um discurso e uma movimentação pontual, genérica e superficial de sujeito livre e de algumas garantias de direitos não é liberdade. Liberdade abstrata esmaga-nos em nome da razão. Liberdade individual, pode garantir a um sujeito alguma benesse, mas não garante a todos. Pensemos, com isso, noutra particularidade quando tratamos de Direitos LGBTQIAPN+: E o que dizer do movimento “gay friendly” e do “pinkwashing”? Não nos resta outra coisa a dizer que: mais uma vez é operação de controle, uma opressão teatralizada. Afinal, o Estado de Israel e sua promoção enquanto “oásis gay no oriente médio” é o mesmo que ataca a Palestina, que usa Gaza como zona de experiência para teste de armas para suas indústrias

⁸⁶ Por exemplo, em 1984, em plena Epidemia de Aids, Brenda Lee, uma travesti paulista inicia o acolhimento em sua casa pessoas com HIV, em sua maioria era de travestis convivendo com o vírus e/ou vítimas de violência. Inicialmente chamou sua casa de “Palácio das Princesas” e depois em 1986, Casa de Apoio Brenda Lee” - em funcionamento até hoje. E em 1992 a formação da Associação das Travestis e Liberados do Rio de Janeiro (ASTRAL) como forma de dar resposta a violência policial no Rio de Janeiro, a primeira organização política da América Latina segundo Jovanna Baby uma das fundadoras da ASTRAL.

⁸⁷ Como exemplo, o jornal “O Snob” e o “Lampião da Esquina” periódicos por diversas questões controversas, mas que marcaram a luta contra a ditadura; a criação em 1978 do Grupo Somos; em 1980 o Grupo Gay da Bahia, atuante até hoje; em 1995 a ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos, em 2004 a ABL – Articulação Brasileira de Lésbicas; e a ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais, que se forma do desdobramento histórico e estratégico-político a partir do ASTRAL, em 2000.

⁸⁸ *Idem* notas 86 e 87

⁸⁹ Aqui irei apenas, por vias de não alongar a discussão, deixar como referência o artigo: PODESTÁ, L. L. de. Ensaio sobre o conceito de transfobia. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 11, p. 363–380, 2019.

bélicas, onde independente de ser LGBTQIAPN+ ou não, ninguém é poupado dos bombardeios em massa. “A lavagem cor-de-rosa (pinkwashing) foi definida como a utilização, pelo estado israelita, do seu excelente historial de direitos LGBT como forma de desviar as atenções e, nalguns casos, justificar ou legitimar, a sua ocupação da Palestina.” (PUAR, 2015). Ou aquela empresa que vende produtos com as cores do arco-íris e explora países na periferia do capitalismo nas suas grandes fábricas de “fast fashion”⁹⁰. Ou até mesmo aquelas outras empresas que não contratam Travestis, e quando contratam, é para lotar postos subalternizados e sem possibilidade de mudança ou ascensão de carreira, ainda que formadas e instruídas⁹¹. Todavia não há de se esperar mais, empresas são atravessadas por um contexto histórico-social-cultural e jamais suas atitudes pontuais serão capazes de conter as inúmeras violências e violações, inclusive do que seriam Direitos Humanos, em suas estruturas organizacionais. Até porque essas pontualidades servem somente como imagem e previsão de lucro. E qualquer instabilidade sintomática em forma de reivindicação ou questionamento, sobre essas estratégias de garantias de direito individual e privado, é resolvido facilmente com substituição⁹², e, como já nos apontou Karl Marx, em seu livro “O Capital: crítica da Economia Política” é o funcionamento do capitalismo e seu exército de reserva⁹³.

E quando chegamos até aqui, percebemos tão mais evidente algo que anteriormente foi dito: não se trata somente de questionar se o que está descrito como um direito humano chega ou não a todo ser “humano”, mas também quem é considerado, antes, um “humano”. O idealismo de uma humanidade que é universal e basta ser aplicada, que não considera que humanidade é construção social, é medíocre. A abstração sonsa que não admite os meandros de quem é o padrão enraizado e pressuposto ao qual se dirigem todos esses direitos; construção evidentemente particular e composta para condicionar uma abstração formal que garante alguns direitos a alguns escolhidos e que

⁹⁰ Como um caso que ilustra bem essa questão é o da empresa de fast fashion Target Corp e a sua campanha "Pride Collection" em maio de 2023, que foi descontinuada após sofrer ameaças e ataques a lojas que decorrem em perca financeira e patrimonial, como nos mostra reportagem “Rede de fast fashion Target remove mercadorias LGBTQIA+” de 24/05/2023 na Folha de São Paulo.

⁹¹ Como nos apontou o levantamento feito pela CPI da Violência contra Trans e Travestis, em 2022, na câmara municipal de São Paulo, sendo presidida, na época, pela então vereadora Erika Hilton (PSOL), que é uma travesti e atualmente, 2023, Deputada Federal pelo estado de São Paulo.

⁹² Idem a nota 90, e para além, o caso da cervejaria Ansheuser-Busch e a campanha da cerveja Bud Light promovida pela *influencer* transgênero Dylan Mulvaney, citado na mesma matéria da Folha de São Paulo, que também foi descontinuada após prejuízo financeiro com a marca.

⁹³ É um conceito desenvolvido por Karl Marx em sua crítica da economia política, e refere-se ao desemprego estrutural das economias capitalistas, onde o exército de reserva corresponde à força de trabalho que excede as necessidades da produção e que para o bom funcionamento do sistema de produção capitalista e manter a garantia do processo de acumulação, é necessário que parte da população proletária esteja permanentemente desempregada.

não considera os fatores sociais, econômicos e éticos que envolvem a proposição e postulação desses direitos para minimamente terem concretude. Ainda que exista uma tentativa de disputa sobre a categoria “humano” para que esta se torne algo plural-individual: algo que define um sujeito humano a partir das diferenças e, por isso, individual⁹⁴; e das condições sociais e, por isso, plural. Talvez um passo importante é ir para além disso e conduzir o desmantelamento dessa busca idealista, e em certa medida generalista, em alcançar uma existência de “ser humano” em prol do surgimento de seres políticos, capazes de converter e subverter, em multidão e solidários, acessando suas próprias vozes, emancipando-se coletivamente através de seu próprio discurso em linhas de fuga.

Com isso, podemos retomar a ética como parte deste conflito e disputa política, ética esta, que se assume de uma concepção histórica desde Aristóteles e que representa esse êthos, no sentido mais comum na tradição filosófica que permeia o pensamento ocidental: as disposições do ser na vida, seus hábitos, seu comportamento e suas características. Em, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos apresenta diversas formulações, a cerca deste êthos, com problemas que ainda perduram até hoje, como as relações entre normas e bens; e entre ética individual e social. Logo é preciso retomar que a ética tem uma relação intrínseca à formação dos sujeitos sociais, com o que foi postulado até agora como universal, natural e racional e por onde se projetam os discursos de humanidade, das leis, da justiça, da liberdade e de direitos. Todavia, não sejamos tão apressados, deste lugar da filosofia ainda nos resta tratar de um legado hegemonicamente generalista, que visita o cânone e resiste no senso comum, que é um sentido ético individualista que dispõe sobre a vida um modo de ser que, entre a permanência e o dinamismo, breca a agência pela regulação; que apesar de olhar o social e a realidade do contexto por onde caminha é sempre um regresso a um ponto – quando há o mínimo movimento de desterritorializar se reterritorializa⁹⁵ ao mesmo lugar, fugindo ao diverso de possibilidades nômade⁹⁶. É este caminho ético que serve a manutenção das relações de poder e das estruturas de dominação políticas, econômicas, jurídicas, clínicas e sociais: é miseravelmente um problema a ser retomado.

⁹⁴ Sentido de diferença individual e diferença individuante em Deleuze

⁹⁵ Esse termos de territorialização, reterritorialização e reterritorialização tem como base as abordagens feitas por Deleuze e Guattari no livro “O que é a Filosofia?” ao tratar da questão da Geo-filosofia.

⁹⁶ Os esboços de uma filosofia nômade já estão presentes nas primeiras obras de Deleuze, como por exemplo, em *Diferença e Repetição*. Esse conceito nômade dá linha de fuga ao exercício do poder segmentário e territorial, fragmentado em sua própria origem e duração e por vezes hostil a generalidades e propostas universais de controle

Baseado em carne viva e fatos reais. É o sangue dos meus que escorre pelas marginais. E vocês fazem tão pouco mas falam demais. Fazem filhos iguais. Assim como seus pais. Tão normais e banais. Em processos mentais. Sem sistema digestivo lutam para manter vivo. Morto, vivo. Morto, vivo. Morto. Morto. Morto, viva. (DA QUEBRADA, 2017).

Precisamos de uma irrupção política para uma ética revolucionária e não reguladora. Precisamos de uma ética que realmente tensione produzir a liberdade e não mais prisões. Precisamos tomar esse êthos natural e transformá-lo, ou mesmo mudá-lo, sermos produtores de uma proposta ético-política, que supere a ideia natural, e possa ser uma expressão de seres políticos reais e não pré-estabelecidos. É preciso disputar o êthos para além dos rodeios circunscritos do cânone: um êthos politikos. É urgente construir uma proposta ético-política, para que seja utilizada estrategicamente dando cabo de algumas contradições, como a que nos trouxe até aqui: pensar em Direitos Humanos é pensar antes para quê e para quem estes servem. E ir além, questionar a sua pretensão universal, como nos atravessam, suas aplicações, os limites, causas e efeito. Até porque, é de extrema importância evidenciar que a ética é pertencente também ao poder e se estabelece sobre os sujeitos como dominação, opressão e regulação. Um êthos que se produz e reproduz onde o natural e racional aparecem como estratégias do discurso para dominação. Lugar de onde se salta, por exemplo, a concepção tomasiana de lei natural⁹⁷ ligada ao agir moral que culmina em muitas teorias juspositivistas do direito como norma e na própria produção de direitos humanos – o que se traduz em “equivocos” de concepções individualistas e reduzidas de suas reais complexidades. E “essa visão (juspositivista) impossibilita uma real compreensão do direito, uma vez que é um fenômeno complexo, que envolve aspectos ético, políticos e econômicos que nem sempre estão contemplados nas normas jurídicas.” (ALMEIDA, 2019).

Existe ética quando uns acumulam riquezas absurdas enquanto outros morrem de fome? Existe ética na balsa de imigrantes à deriva e na criança imigrante morta na praia⁹⁸? Existe ética quando uma travesti é assassinada tendo seu coração arrancado do peito e em seu lugar posto uma imagem Sacra⁹⁹? Existiu ética em todos os processos de colonização? Existiu ética quando pessoas negras foram escravizadas, torturadas e mortas por mais de 300 anos e que agora são encarceradas em massa e tem sua juventude exterminada nas periferias? Existe ética no especismo, na coisificação dos outros seres vivos e da

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. Ia-IIae, q. 94, a. 2.

⁹⁸ <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html>>

⁹⁹ <<https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/01/21/home-m-e-pres-o-em-campinas-apos-matar-e-guardar-coracao-da-vitima-em-casa.ghtml>>

natureza? Existe: essa é a ética que está servindo ao poder. E, por isso, é preciso atenção nas estratégias que tomamos, para que não haja sua manutenção. E por isso devemos nos voltar a uma posição de uma proposta ético-política e não simplesmente “ética”.

Creio apenas que está na hora de criarmos outra ética, nascida de um éthos muito particular no qual nos inscrevemos como ninguém mais. Um éthos deixa de ser o mesmo se nele vivem uma bixa ou um hétero, um negro ou um cigano, uma trans ou uma judia, uma universitária ou um operário. (VIDARTE, *ibid.*, p. 24)

É preciso que essa proposta ético-política parta do corpo, que parta dos sujeitos reais, que parta de novos critérios. Precisa ser múltipla; ser movimento; ser potência solidária; não universal e sim comunitária. E não é que talvez esse tipo já não exista no mundo, mas é que ela não é canônica, não pertence ao poder, ela nunca foi ouvida ou sequer considerada como deveria ser. Talvez propostas ético-políticas sempre tenham estado por aí na materialidade do mundo e nunca em Aristóteles, Descartes, Aquino, Kant ou mesmo Espinosa. Radicalizemos então, para uma proposta ético-política não de sobrevivência, chega de sobreviver, vivamos. Sem jusnaturalismos, juspositivismos, teologia ou moral para nos garantir “direitos”. Façamos potência de movimento que arranca mais do que o possível; mais que releitura de idealismos que nunca irão provocar mudanças concretas; mais que disputas desgastadas de conceitos que não chegam a lugar algum, menos ainda no cotidiano dos indivíduos.

Uma proposta ético-política que tem a disposição de repensar não um comportamento, regular o que se faz ou não, se o sujeito é virtuoso ou não, por outro lado: se desejável, e sendo seu desejo, que o sujeito o viva, mas que tenha não somente consciência, mas assuma seus desejos tais como são e a responsabilidade por sobre eles diante a coletividade. Que evidencie as práticas heterossexistas, homofóbicas, transfóbicas, racistas, capacitista, xenofóbicas, putofóbicas, sorofóbicas, machistas, especistas... A cabo de não nos deixar na luta política sermos reprodutores de opressões, e, sim, combatentes delas; e compreendamos os atravessamentos que nos formam como seres políticos; para que fiquem expostos os malabarismos performáticos de ideias liberais e discursos tecnocratas de direitos humanos, liberdade e democracia, que na essência não passam de progressismos prontos a abraçarem ideais fascistas ao primeiro sintoma de crise do sistema e para manutenção do establishment, como diz Vidarte (*ibid.* p.38): classistas burguesas e progre-fas-cistas da vida toda (sic). Para que se assuma a sujeira e a cínica movimentação política de manutenção do status quo e seus apelos pós-

políticos¹⁰⁰; para que chacoalhe a contradição de existirem sujeitos, de todos os jeitos e diversos, direitizados e/ou fascistizados, sejam eles LGBTQIAPN+, Negros, Mulheres, Indígenas, PCDs, ou qualquer outra identidade; e chacoalhe também esses sujeitos nas suas escolhas contingentemente egoístas e interesseiras, para que repensem os lugares que ocupam na realidade histórica; que indubitavelmente mostre que o que entendemos ser nossa existência, o que pensamos e desejamos sobre nós não é o mesmo que o poder entende; que estamos longe de ter tanta autonomia assim, até porque:

Para o poder somos paus no cu, cus sem eu, sem possibilidade, necessidade ou atitude para ter qualquer iniciativa política. Cus para dar, cus para tomar. Cus que reclamam serviços públicos para não se cagarem pelas calçadas: está bem, vamos dar isso, não queremos que encham tudo de merda. Cus despolitizados. (VIDARTE, *ibid.*, p. 23-24).

Sendo assim, é conduzindo uma proposta ético-política que atravessando e atravessada pela realidade nos possibilitará problematizar o desamparo ideológico libertário e emancipador o qual deixou se perder, afunilar-se e quase extinguir-se; que coloque os coletivos a se pensarem e perceberem sua desmobilização e a ruína deixada pela despolitização; que deixe evidente o abismo onde as poucas ou quase nenhuma das existências radicalizadas e com sede de mudança se lançam fúnebres e cansadas; que apresente os destroços do que restou das metas abandonadas em prol de acordos no campo do possível; que chama para responsabilidade coletiva a desmobilização das massas que desembocou nesta despolitização em que vivemos e que nos deixa à deriva na automaticidade, sem crítica, alienados a qualquer discurso minimamente reivindicador de direitos humanos, por exemplo, acreditando que uma Declaração Universal de Direitos Humanos completamente idealista é capaz de dar conta das complexidades da política e da própria organização social dentro do seu processo de desenvolvimento histórico-material.

Uma proposta ético-política que nos ajude a criar alternativas à crise de representação na política como uma questão central, evidenciando que não basta a identidade pela identidade: fragmentada, idealista e essencialista. É preciso identidade

¹⁰⁰ A pós-política é um tipo de despolitização que age no campo do senso comum como uma forma de pós-ideologia, na qual assuntos relacionados a status político, social e econômico são efetivamente gerenciados. (FERNANDES, 2019, *ibid.* p.217). Nas palavras de Slavoj Žižek: “Na pós-política, o conflito das visões ideológicas globais incorporadas em diferentes partidos que competem pelo poder é substituído pela colaboração de tecnocratas esclarecidos (economistas, especialistas em opinião pública...) e multiculturalistas liberais. Através do processo de negociação de interesses, chega-se a um compromisso sob a forma de um consenso mais ou menos universal. A pós-política enfatiza, assim, a necessidade de deixar antigas divisões ideológicas para trás e confrontar novas questões, munidas do conhecimento especializado necessário e deliberação livre que leva em consideração as necessidades e demandas concretas das pessoas.” - Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso (London: Verso, 1999).

política e politizada, consciente de sua classe, identidade estratégica, identidade sem Estado, identidade enquanto potência ético-política. Essa proposta ético-política que amplia a possibilidade de enfrentar as tendências universalizantes e de controle, que inclusive nos repreenderão, assim que nossas movimentações se tornarem minimamente politizadoras e competitivas na disputa dos seres políticos. Pois sabemos que certas construções do discurso tem um arranjo tão bem forjado que não enxergamos suas contradições. Que proposições radicais escapam de nós pela própria condição que o poder exerce pela sua episteme e ontologia. Por isso, devemos ter pressa em tomar às ruas e darmos respostas: não iremos acolher migalhas, não aceitaremos acordos superficiais, contrários aos assistencialismos e tutelas, ávidos por politizar e construir mudanças: “E não é só responder, mas reivindicar, exigir expressar, de outro jeito que talvez seja uma porrada, uma ação direta, uma performance, outros modos de reclamar diferentes da negociação, da súplica, da exortação ou da fala mansa.” (VIDARTE, *ibid.*, p. 17)

E para isso é importante reivindicar nossas identidades plurais e subjetivas, onde somos mulheres, travestis, gays, lésbicas, negros, indígenas... antes mesmo de sermos “humanos”. Promovendo decididamente a inversão do sujeito universalizado que assume apenas seus predicados, porque sua identidade é colocada universal, enquanto tenta nos predicar em prol da manutenção da relação microfísica estabelecida pelo poder. Corrompamos então: o é “médico”, “advogado”, “professor”; tornar-se-á “homem médico”, “cisgênero advogado”, “hetero professor”; enquanto dizemos: sou “bixa médica”, “travesti advogada”, “negro professor”; pois nosso ser político-histórico é nossa essência. Não permitamos sermos privados e predicados, nem na tentativa de subalternizar nossas identidades, nem na hora de nos dizer humanos ou não para definirem o que e quais serão nossos direitos. Não sejamos as doutoras travestis, sejamos as Travestis Doutoradas; não permitamos apagar nossa formação de sujeitos políticos! E assim sejamos sujeitos para a radicalidade, para mudança, frutos e agentes da realidade material e histórica.

Por fim, esta proposta ético-política é uma saída com tendência de expansão crítica e participativa. Que vem se chocar com a ordem universalista canônica e estrutural e deixar toda essa falácia da ordem burguesa e liberal sobre direitos, liberdade, democracia, justiça, totalmente exposta. Que é uma forma de enfrentamento à pós-política e seus meandros que esvaziam as tendências radicais substituindo-as por uma modalidade consensual de se fazer acordos, negociações e assumir compromissos. Que carrega consigo a possibilidade de evidenciar que até mesmo o discurso da tolerância, da

comunicação não-violenta, da mediação, do “mais amor” é forma de apagar os conflitos reais, criminalizar e perseguir o oprimido que denuncia e expõe as opressões. Que é uma alternativa de manter garantias da democracia liberal em tempos de ofensiva fascista, como os direitos humanos, sem ceder a essa visão ideológica do que é democracia e o que são direitos e as tentativas de despolitizar debates a partir de suas imposições da ordem hegemônica. E que é um mecanismo de rejeição de qualquer perspectiva política tecnocrática que exclua utopias. Utopias essas que nos projetam ao não-lugar, mas um não-lugar de porvir, de vir- a-ser onde somos capazes de criar e fazer jorrar possibilidades de mudança.

Eu determino que termine aqui e agora. Eu determino que termine em mim, mas não acabe comigo. Eu determino que termine em nós e desate. E que amanhã, que amanhã possa ser diferente com elas. Que tenham outros problemas e encontrem novas soluções. E que eu possa viver nelas, através delas e em suas memórias. (DA QUEBRADA, 2019)

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Silvío. *Racismo Estrutural*. Editora: Pólen, São Paulo – SP, 2019.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Fundamento dos Direitos Humanos*. Instituto de Estudos Avançados da USP, 1997.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Documentário: Abecedário de Gilles Deleuze*. Editora: Montparnasse, França – FR, 1989.
- DELEUZE, Gilles. Michel Foucault: *O Poder – Aula 1*. Editora: *Filosófica Politeia*, São Paulo, SP – 2020. Diferença e Repetição. (Trad. Luiz Orladi e Roberto Machado); Rio de Janeiro: Graal, 1969.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1997. Vol. 4.
- FERNANDES, Sabrina. *Sintomas Mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. Editora: Autonomia Literária, Belo Horizonte – MG, 2019.
- FREIRE, Paulo. *O Papel da Educação na Humanização*. *Revista Paz e Terra*, Ano IV, nº 9, Outubro, 1969, p. 123-132.
- MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética: de Platão a Foucault*. Editora: Zahar, Rio de Janeiro – RJ, 2007.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. Vol.1.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo: Atlas, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte*. Editora: Arte & Ensaios, revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro – RJ, 2016.
- NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. Editora: Forense, Rio de Janeiro – RJ, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 10 de outubro de 2022.

PODESTÁ, L. L. de. *Ensaio sobre o conceito de transfobia*. Revista Periódicus, v. 1, n. 11, p. 363–380, 2019.

PRECIADO, Beatriz Paul – *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*; Tradução: RIBEIRO, Mr^a Paula; Editora: Helsinki, São Paulo 2014.

PUAR, Jasbir. *Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas*. Revista Lusófona de Estudos Culturais, vol. 3, n. 1, 2015, pp. 297 – 318, 2015.

REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. Editora: Saraiva, Rio de Janeiro – RJ, 2001.

VIDARTE, Paco. *Ética Bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ*. Trad.: Pablo Cardellino Soto e Maria Selenir Nunes dos Santos. Editora: N1- Edições, Belo Horizonte. MG, 2019.

ZIMBRA, Jade Maria. *Antídotos de uma Maria envenenada*. Editora: Duna, São Paulo - SP, 2020.

Outras referências

QUEBRADA, Linn da. – *Música: Oração*. Editora: Nuance Filmes e Sentidos Produções, São Paulo – SP, 2019.. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y5rY2N1XuLI..> Acesso em: 05 de outubro de 2022.

QUEBRADA, Linn da. – *Música: Bomba pra Caralho*. Editora: YB Music, São Paulo – SP, 2017. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=ZYOIvMyZ_GU >. Acesso em: 04 de outubro de 2022.

UM ENCONTRO DO NUGEDS-NILÓPOLIS COM A CASA DULCE SEIXAS

Davlyn Lotus
Angie Barbosa
Roberta Cassiano

O texto a seguir é uma transcrição de partes do último encontro do percurso formativo “Educação LGBTIA+ em Direitos Humanos”, produzido pelo Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual do IFRJ-Campus Nilópolis (NUGEDS-CNIL) com apoio da Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura (ABETH). O NUGEDS recebeu, no dia 13 de Julho de 2022, a Casa Dulce Seixas, representada pela psicóloga e membra da coordenação Davlyn Lotus Carvalho. O percurso formativo contou com 10 encontros virtuais ao longo de Junho e Julho, abordando temas como gênero, sexualidades e identidades, saúde LGBT+, educação da população LGBT+, representação LGBT+ e cultura, (trans)misoginia e violência de gênero, racismo, relações étnico-raciais e comunidade LGBT+, autonomia corporal, deficiência e cuidado. O encontro com a Casa Dulce Seixas, primeira e atualmente única casa de acolhimento LGBT+ na Baixada Fluminense, foi extremamente simbólico por reunir, numa única tarde, todos os assuntos que consideramos de interesse para uma educação LGBTIA+.

Acrescentamos, por fim, que a transcrição que segue foi orientada pela manutenção das características de oralidade próprias a esse bate-papo e, portanto, evitamos uma hipercorreção das marcas e estilos de fala cada uma das interlocutoras, propondo apenas adaptações que nos pareceram fundamentais à compreensão do texto.

DAVLYN LOTUS CARVALHO: Bom, gente, a honra é minha de estar recebendo esse convite; de estar fazendo aqui essa solidariedade de estar apresentando vocês à Casa Dulce Seixas. A gente tem um trabalho muito importante nessa nossa região que é a Baixada Fluminense; uma região que é escassa de políticas públicas, escassa de todo o conhecimento e cultura que pode-se existir dentro do campo da sexualidade e da identidade de gênero... Antes eu vou me apresentar um pouco para vocês: eu sou Davlyn Lotus, sou mulher trans, sou formada em psicologia, nasci em Nova Iguaçu, morei em Queimados, fiz minha faculdade na Uniabeu em Belford Roxo, e atualmente voltei para Nova Iguaçu para morar na Casa Dulce Seixas devido à demanda dos indivíduos que são acolhidos pela casa. Sou produtora cultural, também, e poetisa, lá no Centro Cultural Donana, em Belford Roxo, e atualmente meu trabalho é só mesmo envolvendo a Casa e alguns projetos artísticos que eu tenho realizado desde 2019.

Bom, com relação ao acolhimento na Casa Dulce Seixas, como foi a história da Casa Dulce Seixas? A Shirley [Maria de Souza], que é a fundadora e coordenadora da

casa, do projeto, ela de 2019 [correção: 2020] para 2021 teve covid, ela pegou Covid-19 e ficou muito grave. A Casa Dulce Seixas se encontra dentro de um terreiro de candomblé, onde ela é Pai de Santo. A Shirley também é uma mulher trans, mas como religiosidade, né, não tem essa vertente LGBT. Então, mesmo todos respeitando a identidade de Shirley, dentro da religião ela é pai de santo. E então ela fez uma prece, ela fez o acordo com os Orixás, para ela se recuperar da saúde, e assim, sendo feito, ela daria assistência a pessoas que tivessem a necessidade de estarem sendo atendidas de algum modo. Dito isso, ela se recuperou da covid e entrou em contato com a Indianarae [Siqueira], né? Que é a fundadora da CasaNem, e entre essas conversas com Indianarae, abriu a “CasaNem Nova Iguaçu” que é aqui onde estamos hoje. Devido a alguns conflitos ideológicos, por ser também um centro de candomblé, a CasaNem Nova Iguaçu teve essa troca de nome em busca de uma identidade própria. Já que estamos na Baixada Fluminense, e tem toda essa coisa da Baixada ser o “tapete” do Rio de Janeiro, Shirley decidiu romper esse lance com a CasaNem e fundou a Dulce Seixas dando o nome em homenagem a uma filha de santo dela, que há mais de 15 anos ajudou ela a fazer vários projetos sociais e de assistência que ela já fazia antes através da religião. A Casa Dulce Seixas tem andado e caminhado já em torno de um ano; atualmente já se passaram mais de 115 acolhidos, até hoje, se não me engano. Hoje em dia, há quase 30 pessoas morando na casa. Entre aquela movimentação de ter gente que só vem para almoçar ou jantar e então voltam para as suas casas, e os acolhidos mesmo, que são abrigados e moram na Dulce Seixas.

É...devido a isso, assim, o início de um acolhimento. Então os acolhidos chegam aqui de variadas maneiras. Há aqueles que apenas batem na porta — simplesmente batem no portão sem mala nem cuia. Há aqueles que são transferidos de outros abrigos, e há aqueles que já pedem o acolhimento através da internet, através das nossas redes sociais. Então eles chegam, eles sentam comigo e com a Shirley, a gente conversa um pouco para saber sobre o tipo do acolhimento, conhecer a história dele para entender como procedeu, assim, essa vulnerabilidade dele, e aí a gente faz a ficha de entrada com toda a parte da documentação, um questionário médico, termo de uso de imagens — porque como a gente tem as nossas redes sociais e todo dinheiro que entra a gente tá mostrando porque o dinheiro tá sendo usado, como tá sendo usado, a gente preza muito essa transparência, porque é importante. Ninguém doa assim para alguma coisa escondida, alguma coisa fantasma, vamos assim dizer. As pessoas querem ver, né, o trabalho? “Poxa, eu tô contribuindo, eu quero ver como é que tá sendo o proceder desse trabalho”, então nossas redes sociais têm tudo. “Ah, levou um acolhido ao CAPS!” a gente tem filmagem, a gente

faz foto, mostrando: “olha, graças à sua doação conseguimos mostrar o acolhido ao CAPS, olha, graças à sua doação conseguimos comprar a medicação do acolhido.”, e assim sucessivamente.

Então devido a isso essa ficha de entrada é realizada e o acolhido já está dentro da casa e então ele começa a conviver com os outros acolhidos, ele começa a participar ativamente. A gente tem uma rotina, que é acordar às 7h da manhã, que é o nosso horário, né? Começamos a arrumar a casa, cada um deles tem uma tarefa, eles fazem uma parte da tarefa da casa; e aí durante a tarde, na parte da tarde eles estão livres para fazer o que eles querem — até à noite, no horário do Jantar, mais ou menos pelas 20h ou 21h, e até as 22h todo mundo tem que se recolher.

Bom, assim, o que a gente enfrenta hoje em dia, como eu comecei a falar? A Baixada Fluminense tem um grande prejuízo sobre as políticas públicas, e muito também para uma casa de acolhimento. Na verdade, na Baixada Fluminense não se tem uma casa de acolhimento, a Casa Dulce Seixas é pioneira em tudo, tanto por ser uma casa de perfil LGBTQIAPNB+, quanto, também, pela alta demanda de acolhimento. A Baixada Fluminense ela tem o Centro POP, a Baixada Fluminense tem casas de passagem, mas não tem aí uma residência, uma casa de acolhimento. Então a Casa Dulce Seixas veio para revolucionar muita coisa aí na Baixada Fluminense e, principalmente, por ser uma casa de um histórico — devido à minoria que somos nós da comunidade LGBT. Então falta muita coisa, muita coisa, assim. Como eu disse, nossa casa fica dentro de um terreiro de candomblé. Existem sim as questões de divergências, a gente não mistura as coisas, os acolhidos não são obrigados a seguirem a religião. As regras da casa são feitas apenas para garantir um respeito, porque é um lugar onde ficam os Orixás, onde ficam os assentamentos, então a gente precisa muito respeitar esse espaço e essa cultura; a gente precisa dessas regras para manter essa boa harmonia. Mas assim, é um prédio que já tá um pouco antigo, se eu não me engano ele já tem 7 anos de construção, por volta de 7 e 10 anos de construção. Foi uma obra que foi muito cara... foi mais de 2 milhões gastados para construir esse prédio. E hoje em dia ele está precisando de uma reforma. E essa é nossa maior preocupação porque às vezes a gente ganha cama mas a cama estraga porque chove mais dentro de casa, principalmente nos quartos — o que acaba estragando as camas, os colchões, e a gente fica difícil de repor.

Como a gente sobrevive? A gente sobrevive através de doações que a gente faz o pedido pela internet. Nem todo dia estão entrando doações, dizemos...satisfatórias, né? O pouco que entra rapidamente já é gasto, já é usado, porque é todo dia uma demanda,

né? A gente tem o pão do café da manhã, a gente tem o sacolão da semana, a gente tem as idas ao mercado às vezes comprar alguma coisa para complementar o almoço ou a janta...alguma emergência, às vezes o acolhido tá passando mal, tem que correr para a UPA, tem que correr pro Hospital. Tem a questão também dessas redes de apoio que é a FioCruz, a gente tem alguns acolhidos que são soropositivos então a gente faz esse acompanhamento na FioCruz, e tem esse deslocamento, né? Tem a questão do deslocamento daqui até Manguinhos que fica meio complicado, meio árduo de arcar. Como também há muito da demanda psíquica — a gente tem 4 acolhidos que fazem acompanhamentos no CAPS, dois aqui no CAPS no centro de Nova Iguaçu, o CAPS Jair Nogueira, e dois que fazem acompanhamento no CAPSad em Austin. Fora isso, as medicações porque nem sempre as farmácias dos CAPS têm as medicações para estar suprindo aquele atendimento, então a gente precisa estar comprando essas medicações que são medicações caras. A gente não consegue um apoio nas redes populares, né, de farmácia...na farmácia popular. E quando a gente vai e pesquisa para saber quanto tá um remédio, o remédio tá na casa dos 130, 120 reais, é complicado. Então, entra pouco, muito pouco, e sai muito. A gente tem um gasto, só de luz, quando a nossa conta vem 900 e pouco, 700 e pouco, assim, a gente tá comemorando! Porque chega a vir a 1043, chega a vir a R\$: 1200,00 só nossa luz.

E como a gente ainda não tem um CNPJ, a gente não consegue desconto — estamos nessa luta também de conseguir nosso CNPJ para pedir essa isenção de IPTU, o desconto na conta de luz, da conta de água que aqui também é paga. Então tem essa questão da dificuldade financeira. E por falta do CNPJ tem muitos projetos que a gente não consegue participar, muitos editais que a gente não consegue participar, porque não temos um CNPJ, e nem todos esses aceitam um CNPJ emprestado! A gente tem aí a rede com a Casinha Acolhedora, que é uma ONG lá da Barra da Tijuca, eles a princípio pensaram em criar uma casa de acolhimento mas eles não conseguiram achar uma casa que conseguisse suportar a demanda então eles ficaram somente nessa ONG de rede de apoio. Então, a maioria das coisas que a gente consegue é tudo vindo através deles, todo esse apoio. E eles também nos ajudam muito emprestando o CNPJ, para gente poder participar de alguns editais que acabam, de certa maneira, deixando que esse CNPJ não seja diretamente nosso, mas deles, para que então se faça essa repassagem...Nem todo edital permite um CNPJ emprestado.

Fora o acolhimento, a gente faz todo um trabalho de assistencialismo com a questão das documentações. “Ah eu quero me retificar” então a gente corre com todo o

pedido, seja no centro de referência aqui de Nova Iguaçu, seja no Ônibus Itinerante lá da FioCruz... a gente faz todo esse acompanhamento. E também fazendo distribuição de cestas básicas, principalmente para meninas, mulheres transgêneras que são trabalhadoras do sexo e estão ali na circulação do Posto 13. Meninas que já estão com uma certa idade, né? Então propriamente, até dentro da própria prostituição existe essa questão perversa do Capital, do produto mais novo ser o produto melhor. E aí muitas mulheres que já estão aí nos seus 40, 45 anos têm a sua renda meio que decaída devido a essa questão. E fica naquela dificuldade! Muitas moram de aluguel, e aí se paga aluguel não come, se come não paga aluguel, e aí acabam sendo despejadas. Tem toda a questão da exploração sexual que a gente sabe que existe na Baixada. Então são cafetões, cafetinas que acabam fazendo multa. “Ah tem que pagar ponto, ah tá multada porque tá devendo ponto já há duas semanas”...isso quando eles não roubam diretamente das meninas, tiram todo o dinheiro das meninas. E aí a gente tem esse de assistência também com elas, elas vêm e aí a gente faz uma ação social, elas participam. [um pequeno corte acontece na conexão, deixando as próximas frases inaudíveis] ...se deus quiser já tá vindo aí um grupo novo de psicologia trazendo algumas coisas pros nossos acolhidos e para as meninas também. A gente tá planejando aí rodas de conversa, abertura de Alcoólicos Anônimos, Narcóticos Anônimos. Todo um trabalho assim que não só a comunidade LGBT da Baixada tem participando mas também famílias carentes, famílias de lógica heterossexual, vamos dizer assim...principalmente famílias evangélicas, né! A gente tem até distribuído muitas cestas básicas para muitas famílias evangélicas...

Hoje em dia a ONG, a gente percebe que a ONG não pode mais fechar as portas, justamente por essa questão do atendimento a tanta gente, e de muitas vidas dependerem desse projeto, mas fica difícil devido a essa situação financeira, nós não somos uma ONG com fins lucrativos... E a gente não pode simplesmente fechar as portas! A gente tem aí, já ultrapassou uma alta demanda que a gente nem sequer pensava. A Shirley não pensava na Dulce Seixas se tornar esse ponto de referência, e a gente ultrapassou isso, então é mais do que um ponto de referência. O que é uma coisa até assustadora, então a gente pensa que “caramba, a gente não tá dando conta!” a gente precisa de voluntários, porque o trabalho é corrido, o trabalho é pesado, é puxado. E assim, tudo que a gente pode estar agregando, tudo que a gente pode estar buscando para ajudar a vida dos nossos jovens acolhidos é o que a gente busca, então todo dia a gente procura escolas, né...porque muitos não são formados ainda, não têm escolaridade. A gente busca a oportunidade do primeiro emprego, junto com alguns programas, algumas parcerias do Jovem Aprendiz.

A gente vai colocando na rotina deles, por mais difícil que seja a gente tenta trazer para a rotina deles algum curso, alguma coisa assim, para ajudar também eles a reingressarem na sociedade.

É um pouco difícil, porque chega a questão psicológica, né? Muitos deles chegam aqui abalados psicologicamente, porque há famílias que abandonaram, que viraram as costas, e tal... eles chegam aqui totalmente naquela carência mesmo, naquela carência mesmo de “preciso de um abraço, de familiares, preciso de um colo, preciso de um carinho”. Tem aquela questão de a frustração ser tão grande que acaba batendo a depressão, então, muitos acabam até por deitarem na cama e simplesmente “deixa eu continuar aqui, não quero existir hoje”. E aí há todo aquele trabalho, né: “vambora, a gente tem que levantar, a gente tem que se mexer, a gente tem que se deslocar, fazer esse movimento. É importante fazer esse movimento, não deixar a peteca cair”. Então a gente precisa estar sempre reforçando isso. E também tem a questão do comodismo, né? Eles entram numa zona de conforto, numa zona de estarem cômodos, já por necessidades que estão sendo atendidas, como alimentação, um abrigo, um teto onde possam morar, então, muitos também acabam entrando nessa zona de comodismo, então já é uma outra demanda que a gente acaba trabalhando né, “olha, você não pode ficar assim, existem muitas outras pessoas que precisam desse trabalho, então se você que tá aí e tem tudo para estar seguindo em frente ficar nessa, a gente não consegue acolher outras pessoas que também estão precisando desses serviços”.

Tem de tudo sabe, uma grande variação, mesmo. Todo dia é uma luta, é um enfrentamento, não só para parte da coordenação como até para parte deles, também. Mas é como uma família também, a Shirley é como uma mãe para eles, é um tratamento, mesmo, amoroso de mãe e filhos...então, é uma mãe nordestina cheia de filhos. Todo dia é carinho, todo dia é briga, aquela coisa normal que se tem dentro de uma casa, né? Das relações! Mas é um trabalho que apesar de muito árduo tem muito a crescer, a gente tá aí na busca da nossa potencialidade, do nosso maior potencial. A gente quer promover muita coisa, a ideia é tornar um ponto cultural também. É necessário devido às duas relações: uma casa de religião de matriz africana, e uma casa que acolhe pessoas LGBT. Então a gente quer se desenvolver dentro disso, quer explorar esse potencial que existe. A gente precisa da ajuda de vocês, não tem como mentir, não tem como negar isso, não tem como deixar isso passar. A gente precisa da ajuda ao máximo então, divulgação, compartilhar, seguir as redes sociais doando, apresentando a Casa Dulce Seixas para todo mundo, isso é muito importante! E eu acho que assim, a gente tá aí para trabalhar, estamos aí somando

força, precisamos de uma corrente muito sólida porque esse projeto [interrupção na conexão]... aquela coisa, é que “uma andorinha só não faz verão!” né? Então a gente precisa de várias andorinhas para estar agregando essa força aqui com a gente, e também estamos abertas para visitação, voc es podem vir visitar, conhecer de perto,   o que a gente sempre preza também: voc e doa, voc e compartilha, voc e apadrinha a casa, então vem conhecer o projeto de perto! Para voc e ver onde voc e está deixando seu dinheiro, para voc e ver quantas vidas voc e está ajudando a transformar,   aquela coisa: eu preciso ser um agente transformador, eu preciso estar colaborando com a mudança que eu quero ver principalmente dentro do meu território.

A todo o tempo, na gradua o, eu fui convocada a pensar nisso. Ser mais uma que pega seu diploma, que sai da Baixada às 5h da manhã e vai frutificar l  no Centro do Rio, l  pela Zona Sul e fica reclamando que a Baixada Fluminense falta isso, que a Baixada Fluminense falta aquilo, que a Baixada Fluminense   assim...Mas gente,   nosso território! Então todo o conhecimento — a gente já vive numa região em que poucos conseguem ter o acesso a um ensino superior de qualidade, sabe, poucos são instigados a estarem dentro de um ramo político — a gente precisa fazer político, o nosso corpo   político, a nossa existência   política. Então a gente precisa movimentar isso, principalmente dentro da nossa Baixada Fluminense, a gente precisa mudar muitos estereótipos, mudar muito a política dentro da nossa região, que   uma região que vem com a política aí de famílias tradicionais, anos de famílias tradicionais, quando não são milícias, n ? Então a gente precisa estar transformando isso de alguma maneira, e a mudança tem que ser a gente. Se a gente não pegar para fazer e s  ficar reclamando da falta, “falta isso, falta aquilo”, nunca vai sair do lugar, a gente nunca vai ver nada mudar, e a situa o vai continuar a mesma, ou até mesmo piorando. Esse   o recado que eu deixo para voc es: a apresenta o da Dulce Seixas —   uma rasa apresenta o — mas   uma apresenta o que eu faço a voc es, e faço mais uma vez o convite! Voc es podem estar vindo visitar a casa, a gente recebe com muito carinho, e ajudem a gente a divulgar esse projeto importante.

ROBERTA CASSIANO: Davlyn foi maravilhosa sua apresenta o, obrigada por isso! Eu queria te agradecer, Davlyn, e destacar uma coisa dentre tudo o que você falou — que na verdade a gente v  em projetos como a Casa Dulce Seixas — que na verdade são muito mais do que abrigos, n ? Assim, espaços de moradia e de acolhimento...então, existe essa dimensão porque a gente sabe que a popula o LGBT, especialmente as pessoas trans,

têm muitas dificuldades, são muitas as vivências complicadas em relação a essa coisa da expulsão da família, da dificuldade da empregabilidade, o que acaba negando o direito à moradia, que é um direito fundamental. Mas também esse trabalho vai passar por várias outras áreas. Uma vez a pessoa estando aí e sendo acolhida por essa rede, é assistência à saúde, é a parte jurídica, como você falou da retificação do documento, a parte cultural, formação... Então assim, esse modelo, que é o modelo da Casa [Dulce Seixas], da CasaNem, também, como você falou, e outras — que felizmente a gente observa o surgimento de vários espaços desses pelo Brasil, eles são assim, polos de resistência completos! Espaços em que as pessoas se reúnem — por isso essa referência, né? Por isso vocês são também referência. Porque mostra, como você falou, a possibilidade da gente não simplesmente aceitar essa vulnerabilidade, mas fazer alguma coisa em relação a ela — e são tantos os temas. Você foi falando e eu fui imaginando, identificando aqui: saúde, educação, moradia, o afeto, a parte da assistência psicológica...é impressionante, assim! Um trabalho muito, muito importante, mesmo.

DAVLYN LOTUS: Sim! E a todo instante assim, a gente também tenta inserir eles nessa colocação política. Então a gente fala de política: “olha, candidato ‘tal’, vamos ver aí o que o candidato ‘tal’ tem feito aí pela gente”; “olha, já viu quantos candidatos LGBTQIAPNB+ na Baixada Fluminense estão vindo aí às eleições?”; “Quem foi o candidato que votou contra algum projeto contra a gente? Quem votou em algum projeto a favor da gente?” — Aquele trabalho puxado, mesmo, de estar colocando eles também dentro dessas questões. É um pouco “dar aula” de cidadania: “olha só, você vai exercer aí um poder, que é você ir em frente a uma urna e estar votando em alguém que te representa. Quem te representa? Com quem você se identifica?” Então é todo esse trabalho também de conscientização, a gente a todo instante tem promovido isso de “olha, vai ter assembleia, vai ter sessões [abertas] ao público na câmara, vai! Vai lá ver o que tá acontecendo, na sua cidade, na sua região. Vamos falar de políticas públicas, olha o que é que falta.”; “Falta isso, falta aquilo” e às vezes eles ficam, assim, um pouco...até um pouco bagunçados, mesmo. Eles chegam e falam para a gente “nossa, nunca imaginei que fosse tanta coisa assim, eu pensava que era coisa simples, simplesmente chegar lá, botar o dedinho na urna e pronto!” e não, olha só...[risos].

Não dá! Você tem que saber debater saúde, educação, saneamento básico...você precisa saber debater tudo, você precisa saber como é que tá a coleta de lixo no seu bairro. Para você saber quem é, qual é o político, qual é o candidato que está falando sobre isso,

qual é a proposta dele sobre isso — porque isso que é políticas públicas! E aí chega, eles presenciam isso. Aqui alaga, nosso bairro aqui, alaga. Para quem não sabe, a gente mora no bairro do Kennedy, na Dutra, sentido São Paulo, é a estrada D, uma rua antes da C&C Loja de Materiais de Construção — era tudo bairro da Posse, né? E agora foi dividido, aqui é Kennedy, agora. E aqui tem um rio, e esse rio em dias de chuva assim simplesmente alaga, atingindo o barracão todo lá embaixo — na parte do terreiro. Então atinge tudo, alaga tudo, e eles ficam: “nossa, a gente precisa fazer alguma coisa”...É! E o que a gente pode fazer, o que a gente pode pensar a partir daqui? Pensar num trabalho de conscientização, isso é muito importante.

ROBERTA CASSIANO: É isso, né, fazer o que está ao nosso alcance, mas buscar uma organização para cobrar, para pressionar sobre o que não está! Então quando você fala, por exemplo, dessa questão do alagamento, do rio e do saneamento básico, é uma coisa que a gente não consegue resolver com a nossa rede. Mas a gente pode sim estar organizada para pautar, para entender quem é que tem essa responsabilidade de fazer alguma coisa. Porque senão é exugar gelo, né? A gente vai sempre só lidar com os efeitos do problema, e não encarando...é fundamental essa dimensão também da formação política. Das pessoas que estão aí nessa grande família da Casa Dulce.

ANGIE BARBOSA: Sim. E Davlyn, você vai falando assim, e é muito legal ouvir você falando do seu caminho de formação, e que é sua formação na psicologia que te levou de volta para Dulce Seixas, né? E eu acho interessante isso, porque eu tô começando meu caminho na psicologia agora, também, e além de nós duas, eu não conheço outra travesti da psicologia formada aqui no Rio. E eu fiquei pensando muito sobre isso — de como é para você esse seu compromisso com a sua formação na saúde mental, e como tem sido para você esse trabalho aí.

DAVLYN LOTUS: Então, assim...eu me forme, a minha colação [de grau] saiu em 2019. E...meio que tudo se encaixa mesmo, completamente. O meu destino é esse! Porque eu tava a todo instante também fugindo da psicologia. A primeira vez que, assim, a gente já não tem um total conhecimento sobre a área, né? Na Baixada Fluminense costuma ter aquela coisa assim “ah, vai no psicólogo” — “ih, é maluco!” — todo aquele estereótipo de uma pessoa amarrada numa camisa de força, internada, tomando medicação na veia. Então a gente já vive muito dentro desse preconceito, que é um

preconceito absurdo. Todo mundo precisa fazer terapia, não tem como fugir... não é puxando sardinha pro meu lado! Mas é importante sim a gente fazer terapia, isso é muito agregador, agrega muito à gente, mesmo. Então assim, a gente vive nessa falta, né? Então, no primeiro ano [do ensino médio], minha professora de sociologia que morou para mim, morando em Queimados, estudando no Colégio Estadual Luís Guimarães — o famoso “Guima” lá em queimados — e minha professora de sociologia que virou para mim, na época eu ainda não tinha começado a minha transição; nem me identificava como trans assim, era muito a falta dessa identidade né, a gente não tinha essas identidades. E aí ela virou para mim e falou “olha só, você tem muito jeito para ser psicóloga. Você tem muito jeito para psicologia!” E eu não vou mentir, nunca fui aquela aluna exemplar, né? De 10, de estar sempre de nota azul, sempre ficava na média, aquela razoável... no máximo assim tirava um 8 assim, nas matérias que eu preferia, o que era voltado para esse contexto das humanas, sociologia então eu tirava de letra! Mas pesquisei sobre e vi: “nossa, estuda muita coisa... não dá para mim, não! [risos] Não tenho dinheiro para estar gastando, e aí chegar dentro de uma universidade e acabar não estudando e só gastando esse dinheiro todo...? Não dá não!”

Mas também devido à situação financeira eu não pude terminar meu ensino médio e já ingressar na faculdade direto. Então eu me dei um tempo, fui trabalhar, depois de 6 meses que eu terminei o ensino médio comecei a trabalhar numa rede de drogarias, onde fiquei um ano até me estabilizar para poder enfim entrar na universidade. Aí eu “poxa, agora tá na hora! Vou começar a pesquisar”. Então, queria entrar em moda, em design de interiores... Fiquei em 29ª na PUC para moda, em 14ª na Veiga de Almeida para Design de Interiores, tudo pelo ProUni, mas aí não fui selecionada, e meu deus! “Tá, vou fazer Direito na UNIG” aí poxa, ficou aquela... uma amiga minha “poxa, será mesmo direito?” — “Não sei, uma professora minha falou psicologia” — “Ah, você tem jeito” — “Não, estuda muito... eu não sou muito de estudar” — “Mas qualquer lugar que você for você vai estudar muito, querida! [risos] cê tá achando o que?” e aí tá bom! E aí comecei a pesquisar psicologia nas universidades — nem imaginava que tinha psicologia na Baixada Fluminense — comecei a pesquisar na PUC, comecei a pesquisar por tudo quanto é lado, menos na Baixada Fluminense. E aí eu descobri que a UNIABEU em Belford Roxo tinha! E nossa, que legal! Bem perto da minha própria região, não vai me trazer muitas dificuldades. Passei! A faculdade começou a aceitar o FIES, terminei de me inscrever no FIES, que eu já tinha uma pré-inscrição, fiz a minha faculdade com o FIES graças ao PT, graças a Lula, graças à Dilma, não tenho vergonha de repetir isso: Lula

2023 sim! E assim foi! Cinco anos ali vividos dentro dessa faculdade onde eu tive esse acesso da identidade, foi ali durante essa faculdade que eu fui me transicionando, descobrindo mais de mim, descobrindo ser eu de verdade — e aí só foi uma fluidez alegre, divertida, teve seus perrengues também, fui morar sozinha, tinha que dar conta de trabalho, de casa, de faculdade, aquela coisa, né? Tudo misturado! É muito árduo, sim, mas valeu a pena cada dia, cada minuto, assim, não me arrependo. E aí depois que me formei estava morando com uma amiga em Belford Roxo, e aí eu conheci a Shirley, conheci o projeto dentro do Sarau Donana, que é o Sarau que eu produzo dentro do Centro Cultural Donana, chamei para participar de uma roda de conversa, mas eu ainda não estava ligada ao projeto.

Foi depois de um tempo que eu acabei vindo para cá, ficava conversando com a Shirley, sabendo como que estavam as coisas, e tal...e ela passou a situação “olha, tem gente que toma a medicação controlada, acontece ‘isso’, eu tô aqui sozinha para tudo” — “Então eu tô indo para aí” — “Então vem! Vem sim, vem sim por favor! A gente precisa”. — e em Outubro de 2021, cheguei eu à Casa Dulce Seixas como moradora, participante da coordenação, para ajudar esse movimento onde me encontro até hoje assim, crescendo profissionalmente, adquirindo uma experiência enriquecedora — tô aí a caminho de começar meu mestrado, espero conseguir, espero ser chamada, ser convocada!

ANGIE BARBOSA: Já vai, já conseguiu! Porque delas, por elas, para elas são todas as coisas! [risos]

DAVLYN LOTUS: Por favor! [risos]

ROBERTA CASSIANO: E Davlyn, se você ainda quiser exercer suas outras vocações artísticas, já que você falou, o IFRJ tem um curso técnico de produção de moda no Campus Belford Roxo, também! Inclusive a professora Jaqueline [Gomes de Jesus] atua lá! O NUGEDS deles se chama NDivas, é maravilhoso, e aí tem uma galera incrível lá, um pessoal da Baixada, fazem trabalhos maravilhosos!

DAVLYN LOTUS: Ah, com certeza! Assim, eu falo, eu queria ir para a moda, mas saber desenhar eu não sei, eu sou uma tragédia para isso...Eu só queria fugir da psicologia mas não deu!

[TODAS RIEM]

DAVLYN LOTUS: É, é o que eu falo, né? Foi destino, porque a própria UNIABEU ainda não aceitava o FIES quando eu comecei. Foi quando eu já estava devendo o quarto mês de faculdade que ela começou a aceitar o FIES. E aí, poxa! Já tinha a pré-inscrição, terminei a inscrição, né...E aí rápido foi aprovado, tudo passou direitinho, não tive problema com essa questão burocrática — então assim, tudo saiu muito rápido. E então eu falo, “nossa, realmente, era para eu ter feito psicologia dentro da Baixada Fluminense” é toda uma colocação, né? É o destino!

ANGIE BARBOSA: Davlyn falou da transição no percurso da faculdade, como foi passar esse processo durante a formação?

DAVLYN LOTUS: Olha, então...todo dia era um dia de aprendizado, né? Então era saber se você estava preparada para essa questão, bem como se o próprio lugar onde você está vivendo essa questão estava preparado, então assim, por muitas vezes eu evitava ir no banheiro. Na faculdade eu não iria ao banheiro, na verdade nunca fui ao banheiro dentro da escola — sempre tive essa inquietação. E na faculdade quando eu entendi isso, começou a ser mais forte. Por muito tempo na faculdade eu evitei ir no banheiro, quando não ia no banheiro mais reservado, que era um banheiro lá embaixo, então eu fazia todo um trajeto, descendo a universidade inteira para poder ir em um banheiro. Quando estava na metade da faculdade, assim, foi aí que eu pensei “poxa eu vou ter que encarar, se não vai ser sempre assim”. Então teve uma vez que eu fui, entrei no banheiro feminino, e um dos funcionários olhou para minha cara, e aí olhou para a placa do banheiro feminino, olhou para a minha cara...e aí saiu. Ele não falou nada, mas a cara dele era aquela cara mesmo de “como assim? o que tá acontecendo aqui”, né? E aí devido a isso, numa segunda vez que eu fui ao banheiro eu já fui no banheiro masculino. E aí os meninos todos ficaram...né? E eu ainda não tinha, assim, uma transição física, completamente mais aberta. Só tava usando mais as roupas femininas, o cabelo ainda estava curtinho — bem aquele “Joãozinho” — mas estava usando as roupas femininas do jeito que eu queria. Só que aí os meninos também ficaram meio...e eu “e agora? vou ter que começar só a ir no banheiro lá em baixo, mesmo”.

Depois disso, a gente começou a ter mais abertura de estar falando sobre o tema. Então eu me lembro de, ao lado do professor Sérgio Oliveira, ter participado da

construção do primeiro fórum de Sexualidade e Identidade de Gênero da faculdade; a gente trouxe, junto com a professora Simária, toda a demanda da sexualidade e identidade de gênero, convidados, pessoas que trabalhavam no Rio sem Homofobia. Então assim, a Mayara — acho que é assim o nome dela — que é uma travesti, também é psicóloga — é psicóloga lá na CasaNem. Ela foi uma das convidadas desse fórum, foi enriquecedor, assim! E a partir daí começou a minha movimentação política dentro da faculdade. Tudo que tinha para fazer estava eu lá colocando as caras para fazer — tanto nessa parte mais artística, quanto nessa parte científica. E a partir daí as coisas foram mudando, mesmo. O pessoal olhava, fiquei conhecida na faculdade pelo pessoal da Educação Física, Farmácia, T.I...Eu me tornei o ponto de referência para muitos professores dentro da universidade, e daí só foi sucesso! De chegar e — ainda não sou retificada, por toda a questão da correria do dia a dia não consegui fazer minha retificação — mas no dia da minha colação, a visibilidade, assim, foi tão grande, tão grande, que no dia da minha colação de grau eles me chamaram pelo meu nome social. Não me chamaram pelo nome de oco, né? Eles — os próprios professores — fizeram esse pedido, eu reforcei esse pedido. E aí no dia da colação de grau eles me chamaram, tudo eles me chamavam pelo meu nome social que é Davlyn Lotus.

Então assim, eu vi acontecer a mudança, né? É como eu falo: eu preciso ser a mudança da queixa que eu estou levando. Então eu preciso primeiro mudar a mim, e saber qual é o meu papel nessa reclamação toda. Se o meu papel é “esse” eu preciso estar fazendo “isso” para que a mudança seja alcançada.

ROBERTA CASSIANO: É isso! Fiquei até pensando de como — a gente, quando ocupa esse espaço — a gente leva o tema. A gente procura achar essa brecha para fazer essa mudança, para pautar a importância das questões. E aí fiquei me lembrando de uma conversa que a gente teve numa outra aula aqui do curso com o Thiago Ranniery, que também veio aqui trocar uma ideia com a gente. E ele fala assim: que muitas vezes a gente fica pensando sobre a importância — e outra, eu fui professora do PreparaNem então isso é uma questão muito importante para mim, também — a gente lutar para inserir as pessoas nos espaços da educação, da educação formal, da educação pública...que pessoas trans, travestis, sapatonas, as bichas estejam na faculdade, estejam sim — aquelas que quiserem, né? — estejam na universidade, mas assim, na verdade eu penso que a universidade precisa mais da gente do que a gente da universidade, em certo sentido, porque — olha como é que o fato de você estar lá, você conseguiu promover uma

mudança e uma provocação para a instituição. Então todas as outras que vierem depois — e a gente espera que sejam muitas — elas vão colher os frutos disso. Então é realmente transformador para o espaço como você falou! É uma contribuição assim que não tem como calcular, é uma coisa muito importante.

DAVLYN LOTUS: Sim, e assim, é difícil. Eu também enfrentei — porque eu falar assim fica uma coisa “ah que legal, foi muito bom!” e tal, mas foi difícil. A questão é não desistir, sabe. É aquilo, é achar a brecha. Achou a brecha? Insere! Insere o contexto, insere a demanda, é importante, não pode desistir...e é isso, assim! Hoje em dia eu tenho um pessoal — amigos, né — que estão na psicologia, pessoas que eu fui veterana, assim, ao recebê-los; e eles às vezes me encontram, assim, pela rua e falam “nossa, você faz tanta falta!” mas assim, eu não fiz nenhuma mudança sozinha. Eu falo, sem apoio a gente não é nada. A gente precisa ter essa rede de apoio. É professor, é aluno...tem estudante transgênero na universidade? “Ah, tem, mas não é do mesmo curso” não interessa se não é do mesmo curso, aquela pessoa ainda está passando algumas dificuldades! Quem são os estudantes LGBTQI do campus? O que tá sendo promovido no campus em favor da gente? “Vamos lá, vamos sentar aí esse grupão, vamos trocar o que tá difícil o que a gente tem passado dentro desse campus” — “ah, eu fui no banheiro esses dias recebi uma encarada...ah, eu estava andando de mãos dadas com meu namorado e me insultaram”. Se a porta não se abre, pule a janela, arrebente a janela! E “ah, olha só, tá acontecendo isso? Vamos marcar uma movimentação!” Gente, a gente já programou um beijaço dentro do pátio da faculdade! Então assim, é toda uma estrutura: a gente precisa promover sim, mas a gente não pode vulgarizar o movimento. Então assim, poxa, um beijaço é um beijaço. Mas é aquele beijaço ainda assim dentro dos parâmetros, né? Por que que eu não posso andar de mãos dadas com meu parceiro, com minha parceira, dentro da universidade? Por que que eu não posso abraçar? Por que que eu não posso trocar selinho? Então assim, tem toda essa questão, a gente precisa promover essas movimentações — isso através do apoio de rede.

Uma menina sofreu preconceito, ela é lésbica, estava sentada no colo de outra menina e o próprio subreitor da universidade veio chamar a atenção delas. Quando isso chegou a mim já falei “então vamos mostrar para ele como é que é!”. Sentei no colo de um dos estudantes — um dos amigos meus — e dali já surgiu toda uma movimentação com cartaz, com frases, a gente cantando música — na época Pablo Vittar tava começando, e aí a gente começou a cantar música da Pablo Vittar — e assim, foi uma

coisa pouca, mínima, rápida assim, mas teve a representatividade que depois nenhum casal LGBT teve nenhuma implicação. Então assim, é meio que agir por impulso, mas tudo nessa construção de rede.

E aí é como nessa questão da identidade. Teve muitos que se identificavam comigo, então acabaram se aproximando e falando “nossa você me deu coragem, você me deu força” — e não! “Eu só te mostrei aquilo que estava guardado em você e você não estava sabendo como expressar, você não estava sabendo colocar para fora.” Então, eu só auxiliei nisso! “A força é tua, a coragem é tua, então vai! Quer vir comigo? Então pega na minha mão e ‘vambora’! Mas a força, a coragem é tua. Só te auxiliei em colocar para fora, e como colocar para fora, só fiz isso”.

AUTORES

ANGIE BARBOSA, travesti, transfeminista, anarquista, jovem pesquisadora e militante. Estudante de psicologia na UERJ e ex-estudante do IFRJ-Nilópolis, soma com o NUGEDS-Nilópolis e participou da coordenação do “V Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis”, do qual o percurso formativo “Educação LGBTQIA+ em Direitos Humanos” e este livro são fruto.

BRUNE HERCULANE, graduando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ativista negro e Queer.

DAVLYN LOTUS, desabrochada em um meio artístico evangélico, "transpoeticada" Davlyn Carvalho se graduou em Psicologia aos 25 anos, começou a usufruir de seus conhecimentos científicos entrando na área social de sua profissão, usando o talento da escrita desenvolvida desde criança, quando escrevia suas cartas amorosas dos amores platônicos que viveu. Hoje aos 29 anos além de manter vivo o talento artístico no Centro Cultural Donana em Belford Roxo junto com o Coletivo Pó de Poesia articulando o Sarau Donana, ela também está ativa como secretária geral na Casa Dulce Seixas onde também mora compondo a equipe administrativa junto com Shirley Maria Padilha de Souza e Johari. Davlyn carrega o seu sonho de evoluir em estudos e também fazer suas publicações literárias trazendo o protagonismo da comunidade LGBTQIAPNB+ a qual também faz parte.

HUGO KATSUO, graduado em Cinema & Audiovisual pela Universidade Federal Fluminense e mestrando pelo PPGCine-UFF. Como pesquisador, defendeu, em 2019, a monografia intitulada Pornografia gay e racismo: a representação e o consumo do corpo amarelo na pornografia gay ocidental, sob orientação da prof^a Dr^a Mariana Baltar, e no mestrado está desenvolvendo a pesquisa K-POP E PORNOGRAFIA: O pacto espectral do consumo de outridade, sob mesma orientação.

JUH HARIELLY LIMA, travesti, formada em magistério (Curso Normal) - INSTITUTO DE EDUCAÇÃO PROFESSOR CLÁUDIO GAMA. Graduanda em Filosofia - UERJ.

NICOLE FROIO, pesquisadora, jornalista e tradutora. Ela estuda e escreve sobre cultura pop, representatividade e violência de gênero.

ROBERTA RIBEIRO CASSIANO, educadora, doutora em filosofia (UERJ) e militante feminista e pelos direitos da comunidade LGBTQIA+ na perspectiva dos Direitos Humanos. Foi professora voluntária do PreparaNEM, curso de educação popular para pessoas trans e travestis, e atualmente coordena o Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual (NUGEDS) do IFRJ-Nilópolis, onde leciona desde 2017. É uma das idealizadoras e editora da Revista Brejeiras. Também é coordenadora do evento de extensão “Dia da Visibilidade LGBT+ do IFRJ-Nilópolis” e do “Fórum de Mulheres do NUGEDS-Nilópolis”.

T. ANGEL, graduada em História pelo Centro Universitário FIEO- UNIFIEO (2012), especialista em Educação Inclusiva pelas Faculdades Metropolitanas Unidas - FMU (2018). Tem MBA em Gestão Escolar pela USP/Esalq (2021). Mestranda no programa

de Educação e Ciências Sociais: desigualdades e diferenças na Faculdade de Educação da USP.

VINÍCIUX DA SILVA, artista. Atualmente, participa do Programa de Formação e Deformação da Escola de Artes Visuais do Parque Lage. Pesquisa e escreve sobre imaginação radical, o pensamento de bell hooks e pensamento negro-travesti. Autor de "Fragmentos do porvir" (Ape'Ku, 2022), onde se dedica a discutir futuridade, ética do amor e filosofia política.

1º edição DEZEMBRO de 2023
Tipografia TIMES NEW ROMAN

