



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA
LINGUAGEM**

AILTON GOMES DA SILVA JÚNIOR

**PAJUBO, LOGO EXISTO: o Pajubá como chave epistemológica em
Neca, de Amara Moira**

**RECIFE
2023**

AILTON GOMES DA SILVA JÚNIOR

**PAJUBO, LOGO EXISTO: o Pajubá como chave epistemológica em
Neca, de Amara Moira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem, tendo como área de concentração os Estudos Interdisciplinares da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Iran Ferreira de Melo

RECIFE

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586p

Silva Júnior, Ailton Gomes da
PAJUBO, LOGO EXISTO: o Pajubá como chave epistemológica em Neca, de Amara Moira / Ailton Gomes da
Silva Júnior. - 2023.
115 f. : il.

Orientador: Iran Ferreira de Melo.
Inclui referências.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Estudos da
Linguagem, Recife, 2023.

1. Pajubá. 2. Amara Moira. 3. Decolonialidade. 4. Teoria Queer. 5. Travestilidade. I. Melo, Iran Ferreira de, orient.
II. Título

CDD 470

AILTON GOMES DA SILVA JÚNIOR

**PAJUBO, LOGO EXISTO: o Pajubá como chave epistemológica em
Neca, de Amara Moira**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Rural de Pernambuco, à seguinte banca examinadora:

Orientador: _____

Prof. Dr. Iran Ferreira de Melo

Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem - UFRPE

Banca examinadora: _____

Banca examinadora: _____

Banca examinadora: _____

RECIFE

2023

Quem aprende a escrever conhece o peso da caneta.

(Sant)

*Se não pode com eles, junte-se a eles, faça parte deles, infiltre-se neles e quando tu
estiver lá dentro, mate todos eles.*

(BK')

Ao meu pai, Ailton Gomes; ao meu tio, Jandoir Gomes; e ao meu ex-companheiro, Matheus Moura. Todos que partiram deste plano em algum momento da minha jornada acadêmica, mas que de maneira simbólica se fazem presentes aqui pela contribuição de cada um no meu desenvolvimento pessoal e intelectual.

AGRADECIMENTOS

Costumo sempre dizer que um trabalho acadêmico nunca é escrito apenas por uma mão só. Mesmo aqueles em que não dividimos autoria, há ali a presença de outras vozes. E não me refiro apenas às vozes que nos acompanham teoricamente nas referências bibliográficas, essas são facilmente identificáveis em todo o trabalho científico, basta arrastar o cursor até às últimas páginas, como bem manda a ABNT, e ali estarão elas: bem organizadas em ordem alfabética numa lista extensa – ou não – de nomes sem rostos. A prova maior de que nenhum trabalho nasce do vácuo.

Contudo, as vozes as quais faço menção aqui, em sua grande maioria, não se encontram numa busca pelo *Lattes* ou pelo Google Acadêmico. Não constam nas referências bibliográficas dos trabalhos científicos nem tampouco ocupam as estantes das bibliotecas universitárias. Falo daquelas que serviram de apoio para que este trabalho fosse possível. daquelas que, em maior ou menor grau, se fizeram presente durante toda essa jornada, que não se iniciou aqui nem se findará com esta produção. Dos amigos e das amigas que foram escuta ativa, ouvindo pacientemente meus desabafos e meus anseios; que me lembraram constantemente da importância e da qualidade da minha pesquisa quando até eu mesmo me colocava em prova, não me deixando cair na armadilha do tal auto boicote; e que, principalmente, não me deixaram desistir, quando tudo parecia se inclinar exatamente para isso. Os meus mais sinceros agradecimentos a todas essas pessoas que tornaram possível cada linha deste trabalho.

A meu pai, Ailton Gomes, que carrego todo o seu nome, acompanhado de um Júnior para nunca me deixar esquecer de onde eu vim. De quem eu vim. A meu tio, Jandoir Gomes, ao qual compartilho mesmo sobrenome e sangue. E a Matheus Moura, que dividi bons anos da minha vida, e carrego uma tatuagem que informa “*solve et coagula*”. Todos *in memoriam*, não só os agradeço pela parcela de contribuição na minha educação, como também dedico fielmente este trabalho.

A toda minha família que, mesmo sem entender exatamente o que eu faço, não perde a oportunidade de gritar para os setes mundos que tem um parente que estuda numa universidade pública, que, diga-se de passagem, foi o primeiro a ocupar esse espaço. A minha avó que até hoje se mostra preocupada com minha rotina, perguntando se estou indo para a “escola”, se referindo à universidade. A minha mãe, que segurou a barra fortemente quando meu pai se foi e nunca se opôs às minhas escolhas profissionais, mesmo acompanhando de perto todas as dificuldades de ser um pesquisador no Brasil. A

todas as minhas primas, aos meus tios e a minha tia Mocinha, responsáveis por me instruírem e me manterem no “caminho correto”.

A Málini Ferraz, amiga que está comigo há muitos anos e esteve ao meu lado desde a primeira etapa de seleção desse mestrado, onde ela também participou e entrou junto comigo. Por todo o apoio mútuo prestado não só durante o curso das disciplinas, como também na escrita deste trabalho. Por me impulsionar a continuar escrevendo, mesmo com a exaustão de produzir um trabalho em plena pandemia, e por ter me ouvido e me aconselhado diversas vezes sobre a construção da minha pesquisa.

A Roberta Cavalcanti, Paula Korey e Rafaela Espíndola, “analistas do discurso alheio”, grupo formado no decorrer do próprio programa, por terem sido meu alívio cômico em meio a todo o caos de um mestrado inteiramente on-line. Mas especialmente a Roberta por sempre acreditar na minha pesquisa e me ajudar na prestação financeira de um curso que eu não podia pagar, mesmo quando sequer nos conhecíamos ainda. Serei eternamente grato por isso.

A Jairam Félix, que esteve ao meu lado durante boa parte do programa, pela paciência com meus picos de humor nesse processo, por ter ouvido pacientemente minhas reclamações, por entender as noites em que precisei abdicar de sua companhia para escrever e por nunca ter duvidado da minha capacidade, sempre falando com orgulho sobre mim para quem quer que fosse. Neguinho, eu consegui, muito obrigado.

A todos os meus amigos e amigas que não saíram do meu lado e ouviram minhas angústias e inseguranças por diversas vezes. Luiza, Alana, Diana, Ana Larissa, Monik, Malison, Nicole, Raquel, Myrella, Beatriz Souza, Beatriz Freire e tantas outras que se fazem presente na minha vida.

A Kevin Hacling, que me despertou inúmeras ideias para a construção deste trabalho com o texto da sua dissertação e com nossas longas conversas sobre temas que estão aqui presentes, por todas as dicas de referências dadas e também por gentilmente ter produzido o abstract desta pesquisa.

Ao NuQueer, Núcleo de Estudos Queer e Decoloniais, e todos/as os/as integrantes pelas discussões extremamente frutíferas durante os encontros do grupo, pelas mesas redondas divididas e por todo o afeto que nunca deixou de circunscrever o coletivo.

A professora Sandra Melo, que, ainda na graduação, orientou o meu primeiro trabalho sobre o Pajubá, na finalização do curso. Mesmo sem conhecer a fundo a história e importância da língua, ela abraçou minha ideia e prontamente aceitou construir esse empreendimento teórico junto comigo. Sem este trabalho e sua valiosa contribuição esta

dissertação não seria possível. Todas as reflexões teóricas se iniciaram ali com aquele “pequeno” artigo.

A meu orientador Iran Melo, pesquisador que eu sempre admirei e tive a completa felicidade de tê-lo orientando este trabalho. Por não ter desistido de mim, por ter acreditado nesta pesquisa e, principalmente, por ter me enxergado para além do Ailton pesquisador e entendido que a vida continua acontecendo durante o processo de uma pesquisa.

A CAPES que possibilitou que essa pesquisa fosse possível através do fomento financeiro de incentivo ao pesquisador.

A todos os professores e colegas do PROGEL que cruzaram meu caminho e ajudaram, em maior ou menor grau, no desenvolvimento dessa pesquisa. Em especial, a Brenda Carlos de Andrade que foi a responsável pela disciplina que tirou meu trabalho dos trilhos com as inúmeras reflexões na aula, assim como pela sua participação na minha banca de qualificação, com sua generosa contribuição.

A Valéria Gomes, professora da graduação em Letras da UFRPE, que me acolheu e permitiu que eu realizasse o estágio docência em sua disciplina. Pelos seus ensinamentos, pelo feedback generoso e por ter confiado totalmente no meu trabalho.

A Natanael Azevedo, ex coordenador do PROGEL, por gentilmente sanar minhas dúvidas nas questões burocráticas do programa sempre que o procurava.

A Amara Moira, autora que tenho uma admiração imensa, por mostrar, através de sua literatura, ser possível a construção de um novo mundo. Por seu olhar crítico na minha banca de qualificação e por ter me apresentado a possibilidade, antes jamais pensada, de trabalhar com o Pajubá dentro da academia.

A Andreza Barros e Rayssa Lopes, amigas ainda de adolescência, que me apresentaram, mesmo que inconscientemente, ao mundo do Pajubá. Sem nem sequer imaginar que um dia eu estaria num programa de pós-graduação em estudos da linguagem pesquisando sobre todas aqueles termos estranhos, foi ali que eu, definitivamente, entendi o poder da palavra.

A Caia Coelho, que me apresentou à literatura de Amara e me trouxe inúmeras reflexões e contribuições para o crescimento deste trabalho.

Todas essas pessoas, enfim, contribuíram para que essa pesquisa não fosse apenas “coisa da minha cabeça” e de, fato, se materializasse no mundo.

RESUMO

Ao realizar um estado da arte acerca das produções sobre o Pajubá, muitos incômodos relativos à construção desses trabalhos me rodearam: o enfoque identitário dado à população gay, a concepção de língua dos/as pesquisadores/as e o terreno bastante comum de discussões envoltas, em sua grande maioria, em um mesmo ponto: o surgimento histórico do dialeto e a sua relação com as línguas de matriz africana. Contudo, todos esses incômodos logo se dissiparam quando, de encontro com as epistemologias travestis, fiz uma constatação interessante: para além desses trabalhos, o Pajubá também comparece como estratégia linguística e política nas produções da população T. Isto é: não necessariamente se apresenta enquanto objeto de pesquisa central, mas, sobretudo, como uma possibilidade de distensão da norma científica para a construção de novas epistemologias pautadas nas próprias experiências de mundo dessa população, tendo, dessa forma, o Pajubá como uma espécie de bússola teórica na orientação dessas produções. Nesse sentido, este trabalho objetiva analisar essa mobilização do Pajubá como chave epistemológica na construção do conhecimento científico/literário de travestis acadêmicas. Parto da defesa de que esse acionamento não só desloca a lógica de produção de conhecimento ocidental pautada numa ciência cartesiana, como, sobretudo, orienta para uma nova direção/ética de ser e estar no mundo, guiada pelos afetos, pelas experiências vitais e pela atração da coletividade. Para isso, me volto especificamente à análise de *Neca*, obra literária de Amara Moira (2021), ao manipular o Pajubá como recurso linguístico/político e enunciar uma nova epistemologia de vida. Faço isso pelas lentes teóricas da Decolonialidade e da Teoria Queer em contraste com a filosofia de René Descartes.

PALAVRAS-CHAVE: Pajubá. Amara Moira. Decolonialidade. Teoria Queer. Travestilidade.

ABSTRACT

When I made the state of art around the productions about the Pajubá, many problems concerning the construction of these works surrounded me: the identity focus given to the gay population, the researchers' conception of language, and the common ground of discussions mostly wrapped around the same point: the historical emergence of the dialect and its relationship with the languages of African origin. However, all these problems soon dissipated when, in an encounter with the travesti epistemologies, I made an interesting observation: beyond these works, the Pajubá also appears as a linguistic and political strategy in the productions of the T population. That is: it is not necessarily presented as a central research object, but, above all, as a possibility of distension of the scientific norm for the construction of new epistemologies based on the world experiences of this population, having, in this way, the Pajubá as a kind of theoretical compass in the orientation of these productions. In this sense, this work aims to analyze this mobilization of the Pajubá as an epistemological key in the construction of scientific/literary knowledge of academic transgender and travesti women. I start from the defense that this drive not only displaces the logic of Western knowledge production based on Cartesian science, but, above all, guides to a new direction/ethic of being and being in the world, guided by the affects, by the vital experiences and by the attraction of collectivity. To this end, I turn specifically to the analysis of *Neca*, a literary work by Amara Moira (2021), as they manipulate the Pajubá as a linguistic/politic and announce a new epistemology of life. I do this through the theoretical lenses of Decoloniality and Queer Theory in contrast to the philosophy of René Descartes.

KEYWORDS: Pajubá. Amara Moira. Decoloniality. Queer Theory. Travestility.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	O	mito	eurocêntrico	da	modernidade.....	39
Figura 2:	Print	de	Verarschung,	10".....	62	
Figura 3:	Print	de	Verarschung,	14".....	62	
Figura 4:	Trair a Linguagem, Emancipar Movimentos,	de	Yhuri Cruz	(2018).....	70	
Figura 5:			Amara	Moira.....	84	
Figura 6:	Neca,	de	Amara	Moira	(2021).....	87
Figura 7:	Ilustração	de	Lino	Arruda.....	100	

SUMÁRIO

PRINCÍPIO OU COMO CONSTRUIR UMA DISSERTAÇÃO OUVINDO O QUE O SILÊNCIO TEM A DIZER	13
Entre tornar-se pajubeiro e tornar-se pesquisador: caminhos que se cruzam.....	18
1. NADA NO PAJUBÁ É POR ACASO: AFINAL, QUEM INSTITUI O STATUS LINGÜÍSTICO/POLÍTICO DA LÍNGUA TRAVESTI?	31
1.1 Nada na língua é por acaso ou nada no Pajubá é por acaso?.....	32
2. PAJUBO, LOGO EXISTO: ENTRE O MITO DA MODERNIDADE E A TRANSMUTAÇÃO DA TRAVESTILIDADE	39
2.1 O grande <i>equê</i> moderno ou “a crítica decolonial ao mito da modernidade”	41
2.2 Que ego todo é esse, mona?: as relações entre o “ <i>ego cogito</i> ”, o “ <i>ego conquiro</i> ”, o “ego fálico” e o “ <i>ego extermino</i> ”	48
2.3 Pensando & dançando com Descartes: considerações sobre o dualismo corpo/mente na filosofia cartesiana.....	56
2.4 O edi que Descartes ignorou e as travestis conclamaram como potência epistemológica.....	65
3. POR UMA ÉTICA PAJUBARIANA OU UMA TEORIA-PAJUBÁ: A (LÍNGUA DA) TRAVESTI OCUPA A ACADEMIA	81
3.1 Amara Moira: travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao bancar a escritora	87
3.1.1 Uma análise da manifestação do Pajubá como recurso linguístico em <i>Neca</i>	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS OU “O QUE PODEMOS APRENDER COM AS EPISTEMOLOGIAS TRAVESTIS?”	107
Referências.....	109

PRINCÍPIO OU COMO CONSTRUIR UMA DISSERTAÇÃO OUVINDO O QUE O SILÊNCIO TEM A DIZER

Sempre evitei falar de mim, falar-me. Quis
falar de coisas. Mas na seleção dessas coisas não haverá
um falar de mim?

João Cabral de Melo Neto

É madrugada. Sentado em um quarto provisoriamente feito de escritório, encaro incessantemente a tela do *notebook* enquanto as linhas invisíveis do documento em branco também parecem me encarar, como se elas esperassem ansiosas pelo preenchimento das minhas palavras aqui. O silêncio opera no recinto. O sutil movimento de cada tecla sendo pressionada por mim transforma-se em um grande eco na calmaria do ambiente. Às vezes, por alguns segundos, o som ressoante de um avião sobrevoando pelo espaço da região onde moro toma conta do quarto-escritório. Outras vezes, os latidos de algum cão vagando solitariamente pela rua. Sinal de movimento na/da cidade, que nunca para, mas está em constante processo de movimentação. Talvez por isso eu seja tão afeito à madrugada. Ao fato de saber que mesmo com um silêncio generalizado e boa parte da população em pouso sonífero, a vida ainda acontece lá fora. O silêncio também é revelador de coisas.

Dois anos atrás, em 2019, Emicida, um dos meus *rappers* brasileiros favoritos, elevou ainda mais o cenário do *rap*, e da música de maneira geral, revelando um projeto denominado “Silêncio”¹. O título não é simples nomeação, mas o retrato de uma faixa inteiramente silenciosa, ausente de palavras. Para ilustrar a música, a videografia também se constrói na ausência de som, ancorando-se nas feições dos/as vários/as personagens que, em seus diversos habitats naturais, provocam um *mix* de emoções em quem está do outro lado da tela assistindo, sem ao menos proferirem uma única palavra ou som. O intuito de Emicida aqui é promover um espaço contemplativo, considerando a premissa do único texto verbal que compõe o clipe: “quando todos querem falar, Silêncio é um convite à reflexão”. Não surpreendentemente, essa obra-prima foi premiada num dos mais prestigiados festivais de cinema do mundo: o Cannes.

Contudo, essa façanha do artista ganha ainda mais importância e magnitude quando ele resolve compartilhar com o público todo o processo criativo da música. Em

¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=03gxUwFXuhc>. Acesso em 31/10/2021.

uma *thread* no *Twitter*², Emicida (2019) discorre a respeito do caminho percorrido por ele até chegar no conceito final da faixa. A genialidade do artista se encontra justamente no processo que o levou a criar a música: tentar reproduzir o som da ressonância do planeta, “de maneira a criar um momento de contemplação que transcenda o racional e através de um breve espaço de meditação, possamos nos conectar com nosso interior. Essa é a brisa do silêncio” (EMICIDA, 2019, s/p).

Explico melhor essa brisa: levando em consideração a ressonância Schumann³, Emicida defende que não fomos nós, humanos, que criamos a música, guiados pela vaidade de ter encontrado uma forma de expressar nossas emoções e sonhos, mas que, na realidade, apenas refletimos a ressonância da natureza. Isso porque a frequência padrão de afinação, isto é, a referência para afinação do som de todos os instrumentos musicais, atualmente é 440Hz, mas no comecinho deste século a frequência referencial mais utilizada era a nota *Lá*, com 432Hz. A grande questão é que se usarmos como ponto de partida a frequência 7,83Hz do planeta e pularmos 5 oitavas⁴, como sugere Emicida, o resultado será uma frequência que, na escala musical, quem mais se aproximará do padrão atual é justamente a nota *Lá*, com seus 432Hz. Isso explica, portanto, como da mesma forma que a ressonância Schumann é responsável pelo equilíbrio da biosfera, ajudando no bom funcionamento do nosso cérebro e corpo, o *Lá*, segundo estudiosos, quando tocado na frequência 432Hz, também ajuda na capacidade cerebral e bem estar no mundo. Em outras palavras: “não criamos a música, ela nos criou” (EMICIDA, 2019, s/p).

Emicida (2019) utiliza toda essa linha argumentativa a fim de chegar à conclusão de que não existe silêncio absoluto em ambientes naturais, pois quanto mais quieto, mais ouvimos nosso próprio interior, (literalmente!) nossos órgãos. A tentativa do cinema de tentar reproduzir o silêncio com ruídos sintéticos seria, portanto, para o rapper, uma contradição em si, pois a presença de som aniquilaria o silêncio. Por conta disso, a faixa criada por ele se trata, especialmente, de uma manifestação musical com o intuito de fazer o público se conectar com si mesmo, ao ouvir uma frequência próxima à do planeta.

² Disponível em: <https://twitter.com/emicida/status/1189582783498391553>. Acesso em 31/10/2021.

³ Em 1952, um físico alemão chamado Winfried Otto Schumann constatou que a terra é cercada por um campo eletro magnético poderoso, que se forma entre o solo e a parte inferior da ionosfera. Esse campo possui uma ressonância de 7,83 pulsações por segundo e coincide com a mesma frequência, de 7,83 hertz, que todos os vertebrados e nosso cérebro possui. Por conta dessa descoberta, a ressonância desse campo recebeu o nome do físico alemão em questão.

⁴ No cenário musical, uma oitava é o intervalo (ou distância) entre uma nota musical e outra. Fala-se “oitava” por conta da existência das 8 notas musicais. Quanto ao uso de “5 oitavas”, isso se refere à quantidade de alturas que uma mesma nota musical pode ser tocada em um teclado.

Ainda afetado pela grandiosidade do pensamento de Emicida, na construção de Silêncio, e curioso em entender mais a respeito dessas outras linguagens, resolvi continuar navegando na internet a fim de encontrar outras referências no assunto. Foi, então, quando me deparei com um texto de Leonardo Boff (2008), teólogo brasileiro, denominado “Tempo Acelerado”. Nele, o autor utiliza a física de Schumann para confirmar a sensação humana de que o tempo está, de fato, acelerando. Se as batidas do coração da Terra possuíam a pulsação de 7,83 por segundo, e a vida se desenrolava em relativo equilíbrio ecológico, acentuadamente a partir dos anos 1990, a frequência disparou para 13Hz, ao passo em que desequilíbrios ecológicos começaram a se fazer sentir. Por conta dessa aceleração, Boff defende que a jornada de 24h, seria, na verdade, de apenas 16 horas. Logo, a percepção humana do tempo acelerado não é ilusória, mas teria base real no transtorno da ressonância Schumann.

Seguindo nessa linha de pensamento, Boff (2008) enfatiza a tese de que a Terra é um superorganismo vivo e que, junto à humanidade, forma uma única entidade. Por conta disso,

Se queremos que a Terra reencontre seu equilíbrio, devemos começar por nós mesmos: fazer tudo sem estresse, com mais serenidade, com mais harmonia, com mais amor, que é uma energia essencialmente harmonizadora. Para isso importa termos coragem de ser anticultura dominante, que nos obriga a ser cada vez mais competitivos e efetivos. Precisamos respirar juntos com a Terra, para conspirar com ela pela paz. (BOFF, 2008, s/p)

Nesse cenário, a pesquisa de Emicida sobre o silêncio e a argumentação de Boff sobre a aceleração do tempo, não só se inter cruzam pela utilização da teoria da ressonância, como, sobretudo, pela defesa de ambos da importância de nos conectarmos com nosso interior. Ao passo que o rapper nos convida para, através de sua música, ouvirmos a nós mesmos e ao nosso interior, a fim de encontrarmos quem somos, o teólogo nos faz esse convite com vistas a reencontrar o nosso equilíbrio e, por conseguinte, o equilíbrio da Terra, em um movimento de contracultura dominante.

As ideias trazidas até aqui podem parecer um tanto confusas ou nebulosas, de modo que não nos levaram ainda ao que será discutido, de fato, nesta pesquisa. Este não é um trabalho sobre física ou música, mas a composição madrugada-silêncio-música-ressonância-cérebro-corpo-pulsação-interior é um ponto inicial para se pensar a própria construção desta dissertação.

Uma dissertação que nasce das reflexões construídas majoritariamente nas madrugadas em que estive acordado na companhia exclusiva dos livros e do *notebook*.

Que nasce no silêncio dessas madrugadas ou no *Silêncio* de Emicida que, por vezes, harmonizava o ambiente com sua frequência sonora enquanto meus dedos deslizavam pelo teclado. Mas que nasce, principalmente, da necessidade latente de exteriorizar as ideias pulsantes que me borbulhavam a mente – e todo o corpo, compreendendo que pesquisamos também *com e a partir dele* –; de me colocar em primeira pessoa, não por um suposto egocentrismo científico, mas por entender que toda pesquisa possui um “eu” imbricado nas condições de seu próprio surgimento; por conceber a escrita como um processo terapêutico, de cura interior; e, por fim, por ter a coragem de elaborar um trabalho contradisciplinar (PINTO, 2008) na produção do conhecimento linguístico, caminhando, assim, de certa forma, com Boff (2008) na construção de um equilíbrio interior.

Mas confesso que essa, ainda, não é uma tarefa fácil. Demorei algum tempo pensando nas inúmeras maneiras nas quais eu poderia iniciar este texto, preencher estas linhas. Por diversas vezes, fiz o movimento de digitar e deletar, sempre voltando à página em branco. Havia, ao que parece, uma disputa silenciosa e invisível que operava no ambiente: de um lado, o medo do início, que sempre me afigurou e tentava agora me neutralizar; de outro, o anseio intensivo em organizar e externar todas as discussões que aqui serão apresentadas. Duas forças operantes que, de algum modo, estão em constante relação e que me acompanha(ra)m durante todo o processo de pesquisa dessa dissertação.

Há alguns meses atrás, ouvindo um *podcast*⁵ de Linn da Quebrada, denominado *Mundinho Trava Línguas* (2021), sobre o processo criativo do seu segundo álbum, o *Trava Línguas*, fui inteiramente afetado pela forma como a artista revela o desafio, muitas vezes destrutivo, enfrentado por ela em dar primeiros passos. Ao relacionar princípio com precipício, Lina cria um neologismo oportuno para inaugurar um novo espaço: o *principício*, algo entre o início e o fim. Algo sobre saltar, mesmo com medo. Algo sobre não se deixar paralisar. Movimentar-se. Enxergar no medo também proteção. Ou na pausa também movimento, pouso, acolhimento. Ter coragem para experimentar na prática. Ser empírico/a. Se oferecer em sacrifício, em sacro ofício para que haja movimento. Tornar-se verbo. *Principício*, portanto, como espaço-ação.

⁵ O *podcast*, denominado “Mundinho trava línguas”, conta com 12 episódios curtos narrados, em sua maioria, por Lina Pereira. Nos últimos episódios, a narração fica por conta de algumas participações especiais, de figuras importantes no processo de criação do álbum. O episódio ao qual me refiro aqui trata-se do primeiro, chamado “*principício*”, com duração de 12m08s. Disponível em <https://open.spotify.com/show/5XJ9mLwWOZpZmBvv2y2Acz?si=4725a579c0fe4a62>.

Essas palavras de Linn não só me relataram as minúcias de um projeto que já nasceu grandioso, como me tocaram em um ponto em que nossas vulnerabilidades pareciam se cruzar: o medo da paralisação, da imobilização, dos tão importantes primeiros passos. Medo do próprio medo. Autossabotagem.

Durante o processo de pesquisa desta dissertação, muitos medos me afiguraram. Muitas inseguranças e angústias se tornaram presentes antes mesmo da construção dessas linhas. Tive medo de não ter o que falar ou como falar. Mas não por falta de ideias. Minha mente fervilhava com o turbilhão de conteúdos e direções que eu poderia seguir no trato com meu objeto de pesquisa. Demorei algum tempo para fazer um recorte temático, porque tudo me parecia interessante e importante demais de ser discutido, colocado em pauta. Nos encontros com meu orientador, Iran Melo, ouvi reiteradas vezes que precisava afunilar minhas ideias, estreitá-las, a tal ponto de chegar em uma unidade temática. Era preciso colocar os pés no chão e conter meu anseio em querer abraçar toda a temática com meus curtos braços. Logo, se tratava de ter rigor científico, mas muito mais de ter equilíbrio interno.

Somado a isso, o contexto de produção também não era encorajador. A atmosfera pandêmica que se instaurou no planeta ceifou a vida de milhões de pessoas e mudou radicalmente a maneira de se relacionar e estar no mundo. No Brasil, o vírus se alastrou de maneira ainda mais crítica, com projetos políticos de desmantelo não só na área da saúde, como no campo artístico, educacional, cultural e, até mesmo, científico⁶. Como num efeito dominó, o atual presidente do país foi o grande – mas não o único, é válido pontuar – responsável pelo “toque” destrutivo de uma série de acontecimentos que desembocou nas mais diversas áreas citadas.

Fora do meu quarto-escritório, o mundo continua a se movimentar. Minha vida não para enquanto escrevo uma dissertação, tampouco o planeta que aqui habitamos. Pandemia, problemas pessoais e sociais, perdas familiares, doenças, desvalorização da pesquisa, outras obrigações para além do mestrado. São dois anos da vida acontecendo, pulsando, sem botão algum de pausa. São questões que, inevitavelmente, perpassam também o próprio fazer científico, que infectam as páginas que aqui vão sendo paulatinamente preenchidas, que deslocam concepções e teorias antes cristalizadas, que fazem, enfim, uma pesquisa estar sempre em movimento.

⁶ É válido pontuar, aqui, também a dificuldade em elaborar uma pesquisa científica sem apoio financeiro. Passei mais da metade do processo sem receber bolsa alguma, vindo conseguir apenas nos últimos seis meses da pesquisa. Isso também influenciou sobremaneira o decurso de produção dessas linhas.

Dissertação-mosaico: construída a partir dos arranjos entre o que foi lido e refletido nos livros, nos artigos e nos ensaios, mas também do que foi ouvido e assistido em *podcasts* e entrevistas, do que foi visto nas redes sociais e do que foi salvo em forma de *print* no celular, das músicas escutadas e dos filmes examinados, de áudios importantes no *whatsapp*, de discussões frutíferas em mesas redondas, das minhas conversas teóricas e lombrosas com inúmeras amigas, das orientações e discussões do grupo de estudos, dos *insights* que não tinham hora para acontecer e logo eram anotados nos blocos de notas do meu celular a fim de não cair em esquecimento. Dissertação que está por toda parte e, por isso, nunca cesso de encontrá-la.

Ademais, ao aproximar-me do questionamento poético de João Cabral de Melo Neto (2007), que abre essa introdução, construo um trabalho que não teme seu endereçamento: na triangulação entre meu eu pessoal, meu eu pesquisador e meu objeto de pesquisa, não há linhas fronteiriças, mas caminhos que se cruzam incessantemente. Não existe, aqui, neutralidade nem tampouco afastamento do pesquisador de seu objeto de pesquisa. Estou imbricado a ele, pertencente a ele, pesquisando e me constituindo junto a ele. Descarto, portanto, aqui, uma ciência supostamente neutra, objetiva ou despersonalizada, para dá lugar à construção de uma dissertação a partir da boa frequência entre cérebro e corpo, som e silêncio, interno e externo, teoria e vida.

Entre tornar-se pajubeiro e tornar-se pesquisador: caminhos que se cruzam

Esta dissertação não se inicia aqui, no momento em que escrevo este texto. Também não iniciou quando adentrei neste Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL) nem tampouco quando escolhi ser o Pajubá⁷ o meu objeto de estudo e escrevi a primeira versão do projeto de pesquisa. É verdade, entretanto, que foram todas essas etapas – escolha temática, escrita do projeto, entrada no programa,

⁷ A escolha por grifar “Pajubá” com P maiúsculo, como se fosse um nome próprio, se dá justamente por concebê-lo como uma potência, que merece ganhar destaque graficamente. Certa vez, li a Linn da Quebrada se referindo ao Pajubá pela abreviação “Paju”. Já havia ouvido esse termo como sinônimo de “confusão”, “briga”, mas foi a primeira vez em que o vi sendo usado como forma abreviativa da nomeação do nosso dialeto. Achei extremamente interessante esse uso, porque, para mim, funcionava muito mais do que tão somente uma abreviação, mas soava, sobretudo, como um daqueles apelidos carinhosos que a gente coloca em quem temos um certo nível de intimidade. Naquele momento, então, era como se Linn, na figura de uma travesti, estivesse mostrando sua relação íntima, afetiva com as palavras, com o próprio Pajubá, ao fazer uso da nomeação “paju” – o que faz total sentido, haja visto tudo o que vamos discutir ao longo deste trabalho. Adoto, portanto, a forma maiúscula de “Pajubá” por ser totalmente afeito a essa ideia de personalidade do dialeto.

construção da dissertação – que me possibilitaram estar nesse momento realizando um trabalho científico. Mas se, por um lado, foi o campo da institucionalidade que me possibilitou realizar esse empreendimento teórico, por outro, foi no primeiro contato que tive com o Pajubá, antes mesmo de enxergar a universidade como um cenário possível para meu corpo, que reflexões, sensações e deslocamentos começaram a ser acionados em mim rumo a um processo de subjetivação que tenho chamado de “tornar-se pajubeiro”. É, portanto, neste ponto, entre os movimentos de primeiro contato com o objeto de pesquisa e a minha inserção na academia, que essa pesquisa emerge.

Eu tinha por volta dos 15/16 anos, não lembro com exatidão, quando ouvi pela primeira vez aquelas palavras sendo proferidas. Embora inteiramente desconhecidas por mim, todo aquele conjunto lexical que ia sendo mobilizado instantaneamente pelas pessoas presentes me soava, de certa maneira, familiar. Algo, ao mesmo tempo, estranho e afeito. Muitos detalhes daquela noite me escapam, mas lembro-me com clareza que estávamos todos/as reunidos/as numa grande roda majoritariamente LGBTQ+⁸, na praça principal do bairro, quando termos como *acué*, *mona*, *erê*, *mavambo*, *truque*, *equê*, *amapoa* começaram a ser articulados naturalmente no decorrer da conversa.

Curiosamente, a simbologia de uma roda de diálogo parece sintetizar bem o caráter potente de integralização, afetividade e encontro que permeia o Pajubá. Muito mais do que um conjunto lexical emergido no contexto ditatorial brasileiro – e essa é uma definição um tanto simplista, que será melhor aprofundada nas próximas seções –, esse recurso linguístico mobilizado pela população LGBTQ+ funciona como uma rede importante de afeto, segurança, pertencimento e sociabilidade desses grupos minorizados socialmente.

Sendo o Brasil o país que lidera o ranking mundial de assassinatos de pessoas trans em números absolutos, com 52% do número total dessas mortes (TGEU, 2017), a comunicação criptografada compartilhada entre esses pares se torna uma estratégia de segurança não só no âmbito de proteção a violências físicas, como também de criações de redes – ou rodas – afetivas, de acolhimento e de pertencimento e integração dessa

⁸ Acrônimo que se refere às pessoas dissidentes de sexo e gênero: Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais. Embora eu tenha consciência do acréscimo, atualmente, de novas letras à sigla já amplamente conhecida e deliberada, em 2008, na I Conferência Nacional LGBTQ (BABY, 2021), opto aqui pela utilização “LGBT” acrescida do símbolo “+”, como forma de apontar para todas as outras identidades existentes que não cabem meramente nessas quatro letras referenciais. Mas entendo os limites e também os equívocos de construção da própria sigla, que “justapõe as formas transgêneras a três modalidades de sexualidade” (LEAL, 2018) e, por isso, “diz mais sobre a diversidade sexual de pessoas cisgêneras” (*ibidem*). O “+” funciona aqui, portanto, como uma maneira simbólica de sinalizar para a existência das mais variadas identidades minorizadas.

população através da linguagem. Nesse sentido, reforço a linha argumentativa utilizada por uma colega de pesquisa ao dividir uma mesa comigo⁹ e definir o Pajubá como esse lugar de afeto e resistência em oposição à uma lógica marcadamente de violência e de desacolhimento dessa população a nível macro na sociedade brasileira.

Em vista disso, essas ideias se coadunam com a minha própria experiência com o socioleto LGBT+¹⁰. Naquela noite, ao ouvir aquelas palavras pela primeira vez, a sensação de pertencimento àquele grupo extrapolou qualquer possibilidade mínima de estranhamento que eu pudesse ter frente ao desconhecido. Tratava-se de um adolescente gay em processo de aceitação de sua sexualidade sendo acolhido por meio da partilha de uma outra gramática que conjugava língua à vida. Ou, como diria meu orientador: “é na língua a carne dessas pessoas.” (MELO, 2021, s/p).

Contudo, o relativo entendimento de todas essas questões que perpassam o Pajubá não se deu de modo concomitante ao meu primeiro contato com ele. Não era entendível para mim, naquele momento, as sensações de pertencimento e acolhimento sentidas diante de palavras que eu nem sequer compreendia o sentido em sua totalidade. Durante algum tempo, a grande questão colocada para mim era como eu podia me sentir plenamente pertencente a um grupo se eu não compartilhava, ainda, do mesmo acordo linguístico estabelecido por ele. Como era possível, então, que uma relação aparentemente ambígua dessa pudesse surtir efeito no meu processo de constituição identitária?

A resposta para esses questionamentos surgiu já no campo universitário, quando, alguns anos depois, adentrei no curso de Letras e tive acesso, de maneira totalmente independente¹¹, aos escritos de bell hooks, feminista negra estadunidense – entre outras

⁹ A colega de pesquisa ao qual me refiro trata-se de Samantha Vallentine, mulher trans, negra e graduanda em Ciências Sociais pela UFPE. Em 2021, pude dividir uma mesa com ela sobre o Pajubá enquanto resistência de gênero e sexualidade, onde na ocasião compartilhamos um pouco de nossas relações individuais e coletivas com essa linguagem. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sUJER2Nzujw>. Acesso em 17/11/2021.

¹⁰ Por ora, é válido pontuar que utilizarei aqui as denominações “dialeto”, “socioleto” e, até mesmo, “língua” como sinônimas para me referir, vez ou outra, ao Pajubá. Entendo que essas classificações e caracterizações linguísticas, que discuto mais a fundo no primeiro capítulo, são meras disputas políticas no campo da linguagem. Não as utilizo aqui, portanto, como tentativa de enquadramento do Pajubá em alguma dessas ordens linguísticas – entendendo que sua própria emergência rompe com a fixidez desse sistema linguístico – mas como forma de borrar os limites fronteiriços de todas essas concepções que permeiam a linguagem.

¹¹ Faço essa ressalva como uma crítica ao fato de, em um curso de licenciatura, não estudarmos uma autora e professora tão importante como a bell hooks. Mesmo tendo contribuições teóricas essenciais para o campo da educação, com a defesa de uma pedagogia engajada e uma prática educacional libertadora, seu nome, sequer, foi citado em alguma cadeira de educação durante os anos do curso. Ter me deparado com os escritos hookianos, ainda no início da graduação, foi de extrema importância tanto para minha prática docente como enquanto pesquisador. Portanto, a dissertação aqui construída dialoga em muito com a

coisas. Ao buscar explicações no âmbito teórico da educação para os processos de desumanização imputados em mim durante minha trajetória escolar, encontrei em hooks (2013) não só uma maneira de conceber a teoria como prática libertadora, como também a chave central para alargar minha compreensão acerca da potencialidade de uma pedagogia pautada também no não-entendimento. Compreendi, então, a partir da minha leitura de hooks (2008), o paradoxo da minha relação inicial com o Pajubá, quando, discutindo sobre relações de linguagem, hooks (2008, p. 863) propôs que

(...) nós não precisemos necessariamente ouvir e saber o que é enunciado em sua totalidade, que nós não precisemos “dominar” ou conquistar a narrativa no todo, que nós possamos conhecer em fragmentos. Eu proponho que nós possamos aprender com os espaços de silêncio tanto quanto com os espaços de fala, que no ato paciente de ouvir uma outra língua nós possamos subverter esta cultura de frenesi e consumismo capitalistas que exige que todo desejo deve ser satisfeito imediatamente, ou nós possamos romper este imperialismo cultural que sugere que alguém só é digno de ser ouvido se fala em inglês padrão.

Ao passar a ouvir na prática cotidiana todos aqueles termos inicialmente incomuns, captando em fragmentos o sentido polissêmico de cada palavra a partir do contexto de sua utilização, sem ajuda de dicionário ou algum tutor LGBTQ+, tornei-me, então, um *pajubeiro*. Mas não tão somente pela apreensão significativa da totalidade do que era dito nas rodas, mas também por, finalmente, partilhar de um (outro) código linguístico – e cultural – próprio de uma comunidade ao qual me vi pertencente. Uma pertença pela diferença (LIMA, 2017).

Esse contato linguístico com o Pajubá e, posteriormente, com as teorias linguísticas foi essencial para eu construir uma nova conexão com a língua e, ao mesmo tempo, com minha própria identidade, ao perceber a relação contingencial que se estabelece socialmente entre esses dois elementos. Diante disso, o Pajubá, a partir daquele momento, emergiu como a chave responsável pela abertura do armário em que eu me encontrava trancado até então.

Explico-me melhor: os discursos hegemônicos sobre língua no Brasil ainda se encontram pautados numa herança colonial de concepção linguística baseados em algumas hegemonias, onde, dentre elas, se encontra a difusão de uma unidade linguística (PINTO, 2012). Essa ideia de uma nação monolíngue hierarquizada não só os usos

bibliografia de hooks, desde a concepção de um fazer científico localizado até mesmo às ideias que subjazem sua teoria e estão aqui presentes, de maneira implícita ou explícita.

linguísticos, estratificando a língua portuguesa em dialetos e variedades, que correspondem a uma unidade na variedade, ou uma variação monolíngue (*ibidem*), como também as próprias identidades dos/as sujeitos/as falantes por trás desses usos hierarquizados. Em outras palavras: o projeto político de unificação linguística nacional, desde o período colonial, opera na produção e manutenção de línguas e identidades que se desejam unas e homogêneas, apagando, dessa forma, todas as possibilidades que escapam desse espectro linguístico e cultural da colonialidade.

Essa tradicional noção colonial é fissurada pela própria emergência do Pajubá, que, “como ato político e fenômeno político da linguagem, irrompe como diferença pura (...) deslocando a própria autoridade epistemológica de nomeação (uma autoridade colonial) por meio da linguagem.” (LIMA, 2017, p. 32). Tornar-me *pajubeiro*, portanto, como já venho apontando aqui, foi essencial para minha saída do armário, mas também para me tornar

(...) capaz de ler e ressignificar as relações sociais nas quais estava imerso; fundar sociabilidades; resistir aos regimes regulatórios, e não apenas de gênero e sexualidade, mas também de raça/etnia; e me entender como sujeito criativo, com o potencial de construir uma gramática outra, capaz de oferecer uma alternativa à gramática normativa e regulatória, que sustenta hierarquias e tanto dano causa aos sujeitos. (LIMA, 2017, p. 23)

Quando Lima (2017) advoga em defesa do Pajubá como ferramenta do âmbito do conhecimento mobilizado pelos sujeitos *pajubeiros* capaz de enfrentar regimes coloniais (p. 24); como possibilidade de fissura e deslocamento de uma epistemologia colonial para uma outra (p. 31); e, ainda, como principal eixo descolonizador e promotor de novas epistemologias de vidas (p. 31), parece-me ser algumas vias analíticas interessantes para a construção de um trabalho tensionando o Pajubá enquanto chave epistemológica potente na vida de pessoas subalternizadas.

Quando iniciei os primeiros movimentos de construção embrionária dessa pesquisa e realizei o habitual estado da arte, a minha pretensão era realizar um empreendimento que fugisse um pouco do que estava posto na literatura da área. Isso porque os trabalhos, além de estarem, em sua grande maioria, alocados na área da Linguística¹², como foi sistematicamente observado por Araujo (2019), parecem também

¹²O Pajubá comparece na literatura acadêmica desde o século passado, quando era apontado, pelos trabalhos antropológicos no campo da prostituição travesti, como forte fator de sociabilidade entre esse grupo. Contudo, sua aparição enquanto tema central nos trabalhos acadêmicos só se dá, segundo meu mapeamento, no século vigente nos trabalhos majoritariamente na área da Linguística. Para informações detalhadas

seguir uma mesma direção teórica ao discutir questões envoltas ao surgimento histórico do Pajubá e a sua relação com as línguas de matriz africana.

Ademais, a discussão da maioria desses trabalhos também se encontra calcada estritamente numa dimensão do estruturalismo linguístico, posicionando o Pajubá numa concepção de língua puramente enquanto estrutura¹³. Fazem isso ao considerá-lo como “código” ou simples “gíria”, ignorando, dessa maneira, os aspectos sociais e/ou cognitivos que também caracterizam a linguagem. Embora não seja uma concepção totalmente errônea, tendo em vista que a língua é, de fato, um sistema, organizada em um conjunto de símbolos estruturantes, essa compreensão desvincula-a de sua outra característica elementar: o interacionismo social. Essas não são características que se excluem, mas que constituem, simultaneamente, a língua enquanto sistema e prática social (KOCH, 2002):

A língua é sistema, ela é um conjunto de elementos inter-relacionados em vários níveis (fonológico, morfológico, sintático). Mas ela só se realiza enquanto prática social, quer dizer, os seres humanos nas suas práticas sociais usam a língua e a língua só se configura nessas práticas e é constituída nessas práticas.

Trago essas ideias aqui porque me parecem ser fundamentais para se pensar a construção da literatura da área. O problema não se encontra nos trabalhos estarem concentrados majoritariamente na Linguística, mas no próprio trato com o Pajubá. A concepção de língua do/a sujeito/a pesquisador(a) influi diretamente na maneira como uma pesquisa sobre o dialeto LGBT+ será construída. Considerá-lo tão somente no plano estrutural é, de certa maneira, desapossá-lo de toda uma potencialidade social, política, cultural e epistêmica que o faz ser essa língua de resistência. Por conta disso, caminho com Lima (2017) quando este pluraliza e considera o Pajubá enquanto “línguas pajubeyras”, justamente por entender que ele

acerca de um panorama geral das pesquisas sobre a comunidade LGBT+ em torno da linguagem, ler Araujo (2019).

¹³ Essa concepção de língua ancora-se nos postulados de Ferdinand Saussure, considerado o pai da Linguística, ao concebê-la unicamente enquanto sistema, estrutura. Nesse entendimento, considera-se a língua como mero instrumento do pensamento, onde o sujeito falante é (pre)determinado por esse sistema, necessitando apenas do domínio do código linguístico para se comunicar. Isto é, o/a falante possui um papel essencialmente passivo, submetido/a à língua no processo de codificação/decodificação do código. Para Marcushi (2008), essa perspectiva carrega como consequência “a ideia de que a língua é um instrumento transparente e de manuseio não problemático. A compreensão se torna algo objetivo e a transmissão de informações seria natural. Essa perspectiva é pouco útil, mas muito adotada, em especial pelos manuais didáticos, ao tratarem os problemas da compreensão textual. Essa posição é muito comum nas teorias da comunicação em geral. É uma das visões mais ingênuas.” (p. 60).

não se constitui enquanto um sistema linguístico, como uma “língua” ou gíria de um grupo minoritário, e que estaria aí, à disposição dos cientistas – linguistas e filólogos – mas, e, sobretudo, se constituiria enquanto uma ferramenta do âmbito do conhecimento mobilizada pelos sujeitos *pajubeyros* e talvez capaz de enfrentar a hetenormatividade. (p. 24 Grifo do autor)

Outro ponto contraproducente dessas produções é o enfoque identitário dado à população gay. Em grande parte desses trabalhos, encontramos as designações “gíria gay” ou “linguagem gay”¹⁴ para se referir ao Pajubá. Isso se torna um problema na medida em que 1) a identidade “gay” é utilizada como termo guarda-chuva para todas as outras identidades dissidentes de sexo e gênero, invisibilizando, dessa forma, a população LBT+ e 2) o uso e o protagonismo criativo da linguagem ficam condicionados exclusivamente a esse grupo, excluindo, assim, a população T, que foi, na realidade, a grande responsável por sua criação quando esteve no fronte das perseguições do Estado na ditadura civil-militar. Uma herança advinda da “predominância autoritária de gays no movimento LGBT+ brasileiro” (SILVA, 2021, p. 28).

Arelado a isso, foi no primeiro semestre do mestrado que tive acesso a duas obras fundamentais acerca do Pajubá: *Linguagens Pajubeyras*, do Carlos Lima (2017) e *Bajubá*, da Gabriela Araujo (2019). Curiosamente, são os dois únicos livros que se debruçam integralmente sobre a linguagem LGBT+ e se distanciam, em boa medida, da literatura da área. Lima (2017) faz uma imersão profunda acerca das potencialidades de uma língua capaz de reinventar a vida das subjetividades injuriadas e promover a reversão dos binarismos regulatórios, contaminando todo o seu texto com uma escrita que é também *pajubérica*¹⁵. Araujo (2019), por sua vez, constrói um trabalho por uma perspectiva antropológica, centralizando o olhar no uso da linguagem no universo das travestis. Ambas as obras foram essenciais para o amadurecimento dessa pesquisa, alargando ainda mais minhas ideias acerca do Pajubá.

Contudo, foi a partir da constatação de um fato curioso que a tônica deste trabalho se deu. Ao estar em contato com a produção de travestis e mulheres trans acadêmicas, fiz uma interessante descoberta acerca do uso do Pajubá nos babados da academia. Todos os meus incômodos com os pontos supracitados na literatura da área logo se dissiparam quando constatei que, para além desses trabalhos, o Pajubá também comparece como

¹⁴ Discuto melhor essa definição no último capítulo, quando analiso a obra *Neca*, de Amara Moira.

¹⁵ Segundo Lima (2017, p. 21), “Pajubérica = pajubá + quimera, monstro presente na mitologia grega”. Isto é, uma escrita monstro para alguns, indispensável para outros.

estratégia linguística e política nas produções da população T. Isto é: não necessariamente se apresenta enquanto objeto de pesquisa central – e isso explica, portanto, o fato de eu não ter me deparado com essas produções ainda na fase do estado da arte –, mas, sobretudo, como uma possibilidade de distensão da norma científica para a construção de novas epistemologias pautadas nas próprias experiências de mundo dessa população, algo mais ou menos como o que foi apontado por Lima (2017). Ou seja, o Pajubá como importante bússola teórica na orientação dessas produções.

Em razão de todos esses fatores, minha proposta inicial de pesquisa foi modificada radicalmente. Antes eu tinha a inocente pretensão de fazer um mapeamento geográfico do uso do Pajubá na população LGBTQ+ da minha cidade, na intenção de rememorar, de alguma maneira, as minhas primeiras rodas afetivas de diálogo aqui. Não me dei conta, contudo, de que isso era uma espécie de regramento do seu uso (LIMA, 2017)¹⁶ e que ia de encontro com à minha própria concepção acerca do seu uso potencializador.

Foi, então, no encontro com a descoberta dessa segunda leva de produções acadêmicas que um novo questionamento de pesquisa surgiu: como o Pajubá é acionado na construção do conhecimento científico/literário de mulheres trans e travestis acadêmicas? Quais os possíveis tensionamentos provocados em torno desse uso? E como essas produções, mesmo fazendo parte de distintas áreas do conhecimento, convergem entre si? Analisar esse uso e seus desdobramentos é, portanto, o objetivo principal desta pesquisa.

Minha argumentação central aqui é a de que a mobilização do Pajubá nessas produções não só desloca a lógica de produção de conhecimento ocidental – discuto isso no segundo capítulo –, como, sobretudo, orienta para uma nova direção/ética de ser e estar no mundo. Concordo com hooks (2008, p. 862) quando esta defende que “mudar a maneira como nós pensamos sobre linguagem e como nós a usamos necessariamente altera a maneira como nós sabemos o que nós sabemos.” Nesse sentido, este trabalho é um convite para (des)pensar, junto com as linguagens pajubeyras e as produções epistemológicas das travestis e mulheres trans, a linguagem e o lugar do conhecimento no mundo, apontando para novas cosmologias.

¹⁶ Lima (2017) também pretendia realizar esse mesmo empreendimento geográfico, no Rio Grande do Sul, no início de sua pesquisa de doutoramento. Contudo, percebeu que esse projeto eminentemente sociolinguístico era muito mais “um empreendimento identitário e epistemologicamente perigoso, que uma preocupação ética, estética e política com a disseminação da diferença e, conseqüentemente, com o enfrentamento às violências de gênero, que, defendendo, é gesto característico das invenções pajubeyras.” (p. 23).

Involuntariamente, este também é um objetivo que, agora percebo com mais nitidez e maturidade científica, ainda me transporta para o ano em que me encontrei afetivamente pela primeira vez com o Pajubá. Me desloco do espaço de uma praça, onde um mundo vocabular e de novas possibilidades de existir no mundo apareceram para mim, para o espaço acadêmico, em que, desde a minha entrada, provoço rasuras na maneira de ser e estar e, conseqüentemente, de fazer pesquisa e produzir conhecimento científico/literário. Nesse sentido, tornar-se pajubeiro e tornar-se pesquisador se fundem aqui numa única prática na medida em que ambas as movimentações provoca(ra)m em mim deslocamentos epistêmicos orientados por uma nova ética ontológica.

A escolha por se debruçar exclusivamente nas produções da população T perpassa pela necessidade de evidenciar este grupo que, de maneira mais singular, esteve atrelado historicamente à criação e à manutenção dessa língua, como forma de resistência à atuação de um Estado transfóbico, e que é ainda, usualmente, bastante invisibilizado na literatura da área. Mesmo entendendo que o dialeto circula por toda a comunidade LGBT+, destacar essa população é também uma maneira de reconhecer e conferir legitimidade a quem pavimentou o caminho de construção de um movimento social organizado, inclusive, a partir do uso criativo dessa linguagem.

Por sua vez, focalizar especialmente nas produções acadêmicas desse grupo é importante na medida em que põe em evidência uma nova forma de fabricação do conhecimento, protagonizada por essa parcela da população que, durante bom tempo, esteve totalmente apartada dessa instituição colonial detentora de saberes. Trata-se, fundamentalmente, de lançar luz a uma série de deslocamentos epistêmicos e políticos decorrentes da ocupação dessa comunidade no espaço acadêmico.

Segundo dados organizados pelo GEMAA (Grupo de Estudos Multidisciplinares de Ação Afirmativa), em 2021, pessoas trans representam apenas 0,3% de toda a população universitária federal do Brasil. Esse baixíssimo número expõe uma realidade atravessada por uma violência de ordem epistêmica, em que ao excluir determinados corpos desse antro de conhecimento, exclui também a possibilidade desses grupos produzirem ciência.

Contudo, para além de todo o absurdo que esse número nos revela em um primeiro momento, voltar os olhos para esses 0,3% nos ajuda a compreender como a presença desse grupo vem minando a lógica de funcionamento desse espaço e *hackeando* toda uma lógica geopolítica de produção e difusão do conhecimento científico no país. Ao localizar o saber-fazer a partir de uma outra ótica perspectivada pela

transgeneridade/travestilidade, essa população coloca em relação a gestão vital com a gestão cognitiva, ampliando, dessa maneira, a existência ontológica desses corpos também como dimensão constitutiva da produção do conhecimento epistêmico. Em outras palavras: os saberes produzidos por essa população, ancorados em suas experiências de vida marcadas pela diferença, elaboram produções cognitivas corporificadas, rompendo, portanto, com as abordagens dicotômicas de separação entre teoria e prática e objeto de estudo e pesquisador(a).

Nessa direção, quando o Pajubá é acionado nessas produções, para além de um recurso linguístico, ele funciona, sobretudo, como uma lente potente pautada numa cosmologia específica (FAVERO & MACHADO, 2020, p. 54) a partir da emergência das epistemologias travestis, isto é, das “diferentes formas de saberes produzidos através e a partir de mulheres trans e travestis.” (RODRIGUES, 2020, s/p).

Em razão disso, “discutir o pajubá, por certo, é dizer de um modo específico de apreensão de mundo, é falar sobre filosofias (des)viadas.” (FAVERO E MACHADO 2020, p. 51). É falar sobre filosofias de vida que, embora estejam localizadas socialmente, pensam a produção do conhecimento de maneira coletiva, ou seja, “diferente de um egoísmo cisgênero¹⁷ e branco, evidenciamos saberes que podem e devem ser utilizados por todas as pessoas, de acordo com suas particularidades e aplicações” (RODRIGUES, 2020, s/p). Isso implica, portanto, não só na insurgência de novas demandas e agendas de pesquisas no âmbito acadêmico, como também numa própria reorganização e reavaliação dos modos de se fazer pesquisa e do conhecimento que se encontrava cristalizado até então.

Diante desse quadro, esta dissertação se concentra em analisar o uso do Pajubá na literatura produzida por Amara Moira (2021), travesti acadêmica. Embora o campo epistêmico das epistemologias travestis tenha crescido bastante na última década no Brasil, inclusive sendo possível perceber o uso da língua travesti em inúmeros desses trabalhos, a exemplo de Dodi Leal (2018) e Sara Wagner (2020), a escolha em se debruçar exclusivamente na produção de Moira parte da justificativa de que a autora utiliza-o como recurso linguístico em sua literatura de maneira integral.

Amara Moira é doutora em crítica literária e professora de literatura e tem se dedicado a produzir uma literatura pautada em sua experiência enquanto travesti

¹⁷ De maneira bastante resumida, “cisgênero” ou sua abreviação “cis” são as pessoas que não são trans. Em outras palavras: pessoas que se identificam com o mesmo gênero atribuído socialmente a elas quando no momento de seu nascimento.

putafeminista a partir de uma escrita inteiramente na língua do Pajubá. Isto é, o dialeto é acionado aqui como recurso linguístico estratégico para a construção de uma produção literária ancorada em suas experiências de vida. Analiso, aqui, seu livro *Neca* (2021), um monólogo inteiramente construído no Pajubá, debruçando-me nas questões levantadas pela autora sobre prostituição, travestilidade e transgeneridade.

Acho necessário, por sua vez, abrir um pequeno parêntese aqui para elucidar que, embora eu parta do lugar da cisgeneridade para tratar das questões suscitadas por essas epistemologias travestis, não me ponho como espécie de autoridade científica, disposta a analisar, do meu lugar de pesquisador, um mero objeto de estudo. Quero, pelo contrário, dialogar com todas essas produções citadas, muito mais num movimento de valorização e reconhecimento das potencialidades do que está sendo gestado por essas mulheres no seio da academia do que avaliando-as ou aferindo-as. Advogo, então, pela importância de acessar e valorizar esse conhecimento produzido nas margens, nas ruas e na noite, e defendo que

Pensar com as travestis é conceber a potência de trabalhar com e através das diferenças. É apostar nas rupturas sociais e políticas. A importância do movimento de travestis para pensarmos o que estamos vivendo, hoje, evidencia que as saídas são coletivas. Logo, é preciso perguntar: o que podemos fazer para ouvir o que as travestis têm a dizer e traçarmos rotas de fugas e enfrentamento (...)? (RODRIGUES, 2020, s/p)

Diante desse quadro, esta dissertação se ocupa em ouvir o que Amara Moira (2021) têm a dizer em suas produções a partir da mobilização do Pajubá como recurso linguístico. Em razão desse objetivo, adoto o método de pesquisa qualitativo, entendendo que essa abordagem “não se apresenta como uma proposta rigidamente estruturada” (GODOY, 1995, p. 23), mas me permite fazer uso da imaginação e criatividade (*ibidem*) na exploração da temática aqui em voga.

Sendo uma pesquisa que emerge em oposição à uma ciência monolítica e dicotômica, que se estrutura a partir da ideia de racionalidade e objetividade científicas e de um sujeito iluminado, bem definido, a abordagem também não poderia ser diferente, afastando-me inteiramente de uma visão positivista, mas trabalhando com “o universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes (MINAYO, 2002, p. 21-22). O que proponho aqui, e que também é feito nas produções travestis, é a construção de uma ciência outra, orientada pelos afetos, pelas experiências vitais e pela atração de coletividade, a partir da reunião de vozes blasfêmicas.

Um ponto que merece destaque ainda sobre essa abordagem e que interessa para a construção desse trabalho, trata-se da análise e interpretação dos dados dentro dessa perspectiva. Segundo Gomes (2007, p. 79), “esse estudo do material não precisa abranger a totalidade das falas e expressões dos interlocutores”, haja vista que, em geral, explica o autor, “a dimensão sociocultural das opiniões e representações de um grupo que tem as mesmas características costumam ter muitos pontos em comum ao mesmo tempo que apresentam singularidades próprias da biografia de cada interlocutor.” (*ibidem*). Por outro lado, o autor chama a atenção também para a necessidade de considerar a diversidade de opiniões e crenças dentro de um mesmo segmento social.

Essa nos é uma informação interessante porque ao tratar sobre as epistemologias travestis isso não necessariamente significa dizer que há uma homogeneização das ideias provenientes das produções desse grupo. Mesmo enquanto segmento social, essas pessoas também são atravessadas por distintas interseccionalidades de raça, classe, geração e sexualidade, o que as fazem, naturalmente, também possuir divergências entre as epistemes produzidas. Logo, esta dissertação também se trata de um “caminhar tanto na direção do que é homogêneo quanto no que se diferencia dentro de um mesmo meio social.” (GOMES, 2007, p. 80).

Além disso, os/as pesquisadores qualitativos estão muitos mais preocupados/as com o processo do que simplesmente com os resultados ou o produto (GODOY, 1995). Isso me possibilita estruturar um texto ansiando mais pelas discussões propositivas que serão feitas do que meramente em busca de um resultado final. Em resumo, não se trata de definir ou construir verdades fixas e unilaterais, mas de produzir movimentos coletivos, caminhos vários, multiplicidades de vozes e forças motrizes.

Embora esteja localizada no âmbito dos estudos da linguagem, especificamente na grande área da Linguística, esta dissertação se afasta sobremaneira dos estudos linguísticos formalistas, aproximando-se mais de uma Linguística Crítica (RAJAGOPALAN, 2003), de uma Linguística Indisciplinar/Contradisciplinar (LOPES, 2006; PINTO, 2008) ou ainda de uma Linguística Transgressiva (PENNYCOOK, 2006). Essas não são distintas áreas, mas tratam-se dos tentáculos dos estudos linguísticos preocupados em estudar a língua não como mera estrutura abstrata, mas em relação com a sociedade e, por conseguinte, com seus marcadores sociais.

Em consonância a isso, me filio teoricamente também às discussões envolvidas no cenário da Decolonialidade e da Teoria *Queer*, entendendo, primeiramente, que no processo decolonial, “somos sempre uma subjetividade corpórea produzindo

conhecimento” (MESSEDER, 2020, p. 168) e, segundo, que, “ao produzir-se por intermédio da constante reinvenção que as beeshas fazem de si e de suas formas de estar no mundo” (LIMA, 2017, p. 34), o Pajubá se relaciona diretamente com os estudos *queer*.

Para dar conta dessa proposta, portanto, proponho um mosaico de três partes constitutivas. No primeiro capítulo, levanto uma discussão acerca da caracterização linguística do Pajubá, o considerando como dialeto, mas sem perder de vista os embates políticos por trás dessa definição. Mesmo que isso não seja uma novidade frente aos estudos dentro dessa temática, que tendem a caracterizá-lo dessa forma, não há nenhum trabalho que se dedique a discutir minimamente o porquê dessa caracterização linguística. Isto é, há um processo de definição do Pajubá enquanto dialeto, mas não se tem uma explicação teórica referente a isso. Para isso, me ancorarei nas discussões acerca das concepções de língua/dialeto (ALVAR, 1961, 1996; BAGNO, 2007, 2011; MONTEIRO, 2000), num movimento de alinhamento entre as questões linguísticas e as questões políticas da linguagem LGBTQ+ frente à língua nacional.

No segundo capítulo, discuto e problematizo a produção de uma ciência cartesiana, racional e objetiva, propondo novos olhares de resistência criativa e persistência epistêmica na construção do conhecimento científico. Parto das críticas à racionalidade clássica da Modernidade, tendo como figura central o filósofo Rene Descartes, com todos os binarismos coloniais (mente/corpo, natureza/cultura, homem/mulher, sujeito/objeto, etc.), para pensar o Pajubá como uma chave potente de destruição desse grande “equê” (ou mito, como denomina Dussel) da Modernidade.

E, por fim, mergulho na análise de *Neca*, monólogo de autoria de Amara Moira (2021) escrito inteiramente em Pajubá, para exemplificar como a emergência das epistemologias travestis veem não só produzindo uma nova ética científica/ontológica, como também reescrevendo uma nova sociedade perspectivada pela lente da travestilidade, a partir do uso estratégico do Pajubá. Defendo que quando Moira (2021) escreve em Pajubá, o que está em jogo não é apenas uma mudança elaborada em termos linguísticos, mas, sobretudo, uma maneira de reinventar a própria literatura – e o mundo –, trazendo para primeiro plano a visão de um corpo travesti sobre inúmeras temáticas sociais.

1. NADA NO PAJUBÁ É POR ACASO: AFINAL, QUEM INSTITUI O STATUS LINGUÍSTICO/POLÍTICO DA LÍNGUA TRAVESTI?

Não é de agora que o Pajubá, linguagem produzida e utilizada majoritariamente pela população LGBT+, aparece em trabalhos científicos na área da Antropologia e da Linguística. Mesmo tendo havido um notório crescimento no interesse de pesquisadores e pesquisadoras por essa temática na última década, essa linguagem já era citada em trabalhos de campo entre o mundo LGBT+ desde o século passado, ao ser comumente percebida como um elemento central na constituição desses corpos dissidentes.

De trabalhos puramente linguísticos, preocupados em analisar a semântica de alguns vocábulos do Pajubá, até trabalhos antropológicos, de cunho mais social, a grande maioria desses empreendimentos científicos parece concordar que o Pajubá, linguisticamente falando, se trata de um dialeto, sendo definido dessa forma por (quase) todos eles. Entretanto, mesmo que isso não seja uma novidade frente a esses estudos, não há nenhum trabalho que se dedique a discutir/justificar, mesmo que minimamente, a razão dessa atribuição linguística. Isto é, há um processo de caracterização e circulação do Pajubá enquanto dialeto, mas não se tem uma explicação teórica referente a isso.

Um exemplo interessante desse cenário pode ser encontrado logo nas primeiras páginas do “Bajubá¹⁸: memórias e diálogos das travestis”, da Gabriela Araujo (2019). Em apenas uma nota de rodapé, a cientista social explica que faz uso do termo “dialeto” para se referir a linguagem LGBT+ por se tratar de um termo êmico nos estudos sobre gênero e sexualidade, mas que é importante considerá-lo, também, como um socioleto.

Outro exemplo, agora fora do eixo acadêmico, foi ilustrado a nível nacional para cerca de 4,1 milhões de estudantes em 2018. O segundo maior vestibular do mundo, Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), abordou uma questão¹⁹ sobre dialética trazendo o Pajubá como um “dialeto secreto utilizado por gays e travestis”. O assunto, longe de cobrar do/a aluno/a qualquer conhecimento lexical acerca da linguagem LGBT+, tratava-se, na verdade, de fazê-lo/a reconhecer no patrimônio linguístico de um determinado grupo social a característica fundamental na definição de dialeto, utilizando o Pajubá apenas como um mote. A resposta era clara: ser consolidado por objetos formais de registro era (é), especialmente, o que tornava o Pajubá um dialeto.

¹⁸ Bajubá é uma outra denominação utilizada para o dialeto LGBT. Aqui, optamos por usar a terminologia “Pajubá”, com P, por considerar seu uso mais popular.

¹⁹ Questão presente no caderno de Linguagens.

Ambas as exemplificações nos mostram que há um certo consenso nos estudos da linguagem em considerar o Pajubá como um dialeto. Contudo, as definições ora não ultrapassam a mera nomeação, ora são insuficientes em sua explicação. No primeiro exemplo, Araujo (2019) não se prolonga na discussão linguística, posicionando sua justificativa numa simples nota de rodapé. No segundo, o ENEM (2018) parece resumir a configuração dialética da linguagem LGBTQ+ a apenas uma das várias características que a faz emergir como tal.

Duas razões me parecem explicar, talvez, essa lacuna no cenário dos estudos sobre o Pajubá: a priorização de outros pontos na abordagem da temática e a discussão ainda em desacordo por inúmeros/as linguistas no que tange as concepções de dialeto. Contudo, longe de tentar, de alguma forma, normatizar uma linguagem humana tão potente em conceitos aparentemente estruturais, julgo ser importante explicar tal nomeação muito mais num movimento de inserir o Pajubá em uma discussão política de linguagem do que propriamente de enquadramento linguístico. Nesse sentido, o que objetivo neste capítulo é analisar o Pajubá como dialeto, alinhando-o a questões linguísticas e políticas frente à língua nacional. Para isso, parto nessa reflexão a partir de duas questões disparadoras que me parecem essenciais: o Pajubá no centro das considerações sobre dialeto e o Pajubá frente à língua portuguesa.

1.1 Nada na língua é por acaso ou nada no Pajubá é por acaso?

É sabido, dentro da grande área da linguística, que não há ainda uma concepção precisa para o termo dialeto. Mesmo com o surgimento e as amplas contribuições, em meados do século XIX, de uma área específica dos estudos linguísticos voltada exclusivamente para se pensar a categoria de estudo dialetal, a chamada Dialectologia, as definições seguem tendo pontos de vista bastante heterogêneos a depender da corrente linguística que está atrelada. Isso porque ao tratar das variedades linguísticas, com peculiaridades diversas, o estudo incorre nas dificuldades de precisar com exatidão o conceito teórico de dialeto, ao passo em que este se entrelaça e é, por vezes, confundido com outras noções linguísticas como língua, idioma, fala, etc.

Considerando esse quadro, muitos foram os dialetólogos que se debruçaram a pensar, não sem um grande esforço e exaustão, as questões dialetais. Manuel Alvar, linguista espanhol, foi um desses teóricos. Ao dedicar vários de seus textos a essa

temática, Alvar (1961, 1996) defende um fato basilar na relação língua-dialeto: todas as línguas são originalmente nada mais do que modestos dialetos, que são frutos do processo de fragmentação da língua no tempo. Nesse sentido,

a diferencia entre literaria y dialecto es, pues, un concepto histórico o, por mejor decir, derivado de la historia. Por razones distintas (políticas, sociales, geográficas, culturales), de varios dialectos surgidos al fragmentarse una lengua hay uno que se impone y que acaba por agostar el florecimiento de los otros. (ALVAR, 1996, p. 7)

Partindo dessa linha de pensamento, referente à história e à língua oficial, o conceito de dialeto está estritamente relacionado com a distinção de dois momentos: o seu nascimento e o seu estado atual (ALVAR, 1961). Isso porque, segundo o dialetólogo espanhol, o “destino” de um dialeto depende de sua sorte: ao passo que pode converter-se em língua, este também pode se desintegrar pela ação cultural da língua oficial a que se relaciona e se tornar apenas uma fala local. Diante disso, Alvar (1961) assegura que é insuficiente definir dialeto unicamente pelo viés sincrônico (como o fez nosso Mattoso Câmara) ou unicamente pelo viés diacrônico, mas é necessário considerar as duas perspectivas em voga, no que será chamado por ele de “polimorfismo”. Em outras palavras – ou nas palavras do espanhol: “un hecho histórico debe considerarse en su resultado, pero debe estudiarse también en la situación de contraste que crea la innovación actual frente a las repeticiones de una tradición”. (ALVAR, 1996, p. 11).

Atrelado a isso, um outro ponto fundamental na concepção de dialeto é o de diferenciação. Do ponto de vista estritamente linguístico, e Alvar chama a atenção para esse fato, dialeto significa “diferenciação”. Esse é um ponto importante de se ilustrar, pois a geografia linguística ou a cronologia histórica terão também seus próprios limites na definição dialetal. Diferenciação, nesse sentido, não quer dizer apenas fragmentação histórica e geográfica, mas também social, como constataram os estruturalistas norte-americanos ao identificarem também a existência de dialetos a partir da fragmentação diastrática. Além disso, Alvar (1996) destaca, ainda, que não importa qual seja a corrente linguística (histórica ou estrutural), o fundamental no trato com o dialeto é a questão da inteligibilidade plena entre os indivíduos falantes.

Com efeito, essas primeiras considerações nos levam a compreender quando o pesquisador infere sobre a impossibilidade de traçar uma história da língua sem conhecimento dos dialetos, visto que toda língua escrita se iniciou como um (ALVAR, 1996). Ao mesmo tempo em que defende que o estudo das falas vivas não-dialetais

deverá, também, se aproximar do povo, num movimento de fazer emergir as inúmeras vozes que nunca foram escritas e, com elas, esclarecer grandes áreas da história linguística ou lançar uma nova luz sobre a vida da linguagem, “mucho más movable y activa de lo que permite ver el criterio normativo de los gramáticos” (ibidem, p. 7).

Pensando nisso, creio que seja interessante abrir um grande parêntese para trazer o Pajubá finalmente à discussão. Se considerarmos, então, os dois momentos sincrônicos propostos por Alvar (1961) para a perspectivação do dialeto LGBT+, voltamos ao período da ditadura civil-militar brasileira em que ele emergiu. Tendo influência de grupos étnicos-linguísticos africanos, que, sequestrados de África até o Brasil, utilizavam essa linguagem em suas práticas religiosas, o Pajubá foi adotado e ressignificado pelas travestis no terreno do candomblé como forma de proteção aos desmandos da polícia nos anos ditatoriais. Assim, o Pajubá se constitui, inicialmente, como potência linguística em forma de código a partir da mistura do repertório lexical africano e do português, com a estrutura morfossintática da nossa língua.

Ora, essa rápida descrição do surgimento do Pajubá na segunda metade do século passado, já nos fornece duas pistas essenciais no que tange aos pontos levantados por Alvar (1996, 1996) na caracterização de um dialeto: a questão social e a inteligibilidade linguística.

Há de se perceber que seu surgimento enquanto dialeto não foi fruto da fragmentação histórica da língua portuguesa, mas, sim, do intercâmbio linguístico entre a população negra e as travestis que, tendo ambos seus corpos e falas controlados socialmente pelo Estado, tiveram, cada qual a sua maneira e à sua época, que criar mecanismos outros de sobrevivência linguística. Nesse sentido, o Pajubá é um perfeito exemplo da existência de dialetos pela fragmentação diastrática.

Corroborando com essas ideias, Caicedo (1999) aponta que

(...) las diferentes formas que presenta la lengua no sólo obedecen a un fenómeno de variación inherente al espacio geográfico (...), sino que también se encuentran determinadas por la heterogeneidad de las comunidades urbanas y reflejan por lo tanto variaciones que tienen que ver con circunstancias políticas, de clase social, educación, profesión, raza y hasta las de situaciones ocasionales en los que se encuentran las personas (...) (p. 39)

Justamente por isso, não é errôneo considerar, também, o Pajubá como um socioleto, como visto em Araujo (2019) no início deste trabalho. Isto é, “a variedade linguística própria de um grupo de falantes que compartilham as mesmas características

socioculturais (classe socioeconômica, nível cultural, profissão, etc.)” (BAGNO, 2007, p. 48) ou ainda “um conjunto de traços linguísticos empregados preferencialmente por um determinado estrato social” (MONTEIRO, 2000, p. 50). Isso porque, em função do conceito extremamente amplo de dialeto, muitos linguistas passaram a forjar outros “letos” que dessem conta de especificar ainda mais o conjunto das variações linguísticas. Nesse viés, a aplicação da nomeação “dialeto LGBT” ao Pajubá é totalmente compreensível e válida, entendendo que, de norte a sul do país, das travestis e bichas do Nordeste às travestis e bichas sulistas, com respeito a algumas pequenas variações no léxico, o Pajubá se configura da mesma maneira. Por conta disso, é interessante observar que “a fala das pessoas de uma mesma classe social, em regiões diferentes, é mais semelhante do que a fala das pessoas de distintas classes sociais numa mesma área territorial” (HUDSON, 1984, apud MONTEIRO, 2000, p. 51).

Além disso, seu funcionamento enquanto código, estrategicamente pensado para ser ininteligível a pessoas de fora do grupo, é mais uma marca característica que lhe confere status de dialeto. Segundo Florentino (1998), o que provoca essa falta de compreensão por parte de pessoas estranhas ao grupo, diz respeito à combinação de alguns recursos linguísticos que compõem o Pajubá, a saber:

(...) o uso de expressões e termos oriundos de dialetos africanos, em alguns casos modificados e/ou (re)significados, que também possibilitam a formação de palavras híbridas; o uso de gírias locais e nacionais; e verbalização através de figuras de linguagem, que permitem multiplicar os significados dos itens lexicais. (p. 76)

Essa característica foi também apontada por Hudson (1984 apud MONTEIRO 2000) como um dos três critérios na diferença entre língua e dialeto. Segundo o linguista, além da mútua inteligibilidade, o tamanho e o prestígio também são definidores na distinção dessas noções linguísticas. O primeiro porque os dialetos seriam partes ou subconjuntos da língua oficial e o segundo se configuraria porque, em geral, os dialetos são variedades menos prestigiosas do que a língua.

Em se tratando, pois, desses critérios, julgo que seja importante fazer algumas considerações quanto a eles. Em relação ao dialeto ser parte constitutiva ou subconjunto de uma língua, concordo com Francescato (apud ALVAR 1996) quando este defende a ideia de que os dialetos não pertencem a uma língua, mas que são, de fato, uma língua. Para ele, dialeto seria, portanto, “la lengua hablada habitualmente en una comunidad lingüística” (apud Alvar 1996, p. 11).

Essa nova perspectiva, embora dialogue, de certa forma, com os apontamentos de Alvar (1961, 1996), ao considerar que todo dialeto já foi uma língua, traz um contraponto importante à concepção alvariana: aqui a “sorte” não mais é a definidora no destino do status linguístico de um dialeto, mas são questões puramente políticas que irão decidir essas noções. Defendendo essa ideia, Monteiro (2000) questiona a validade dos critérios de Hudson e assinala que a mútua inteligibilidade se trata, na verdade, de uma questão de maior ou menor grau, tendo em vista que o que irá definir a compreensão na troca linguística é o contato interacional entre o falante e o ouvinte, podendo variar de acordo com o entendimento de cada indivíduo. Diante disso, “não há nenhuma distinção válida entre língua e dialeto. O que faz que uma variedade passe a ser considerada como língua é uma decisão puramente política”. (MONTEIRO, 2000, p. 47).

Defesa semelhante é compartilhada por Marcos Bagno (2011). Para o linguista brasileiro, o emprego do termo “dialeto” se relaciona diretamente com questões de prestígio social, um dos critérios apontados anteriormente, uma vez que é carregado de preconceito racial/cultural em detrimento do termo “língua”. Isso se dá porque a longa tradição de distinguir as noções de língua e de dialeto não acontece por razões meramente linguísticas e/ou estruturais, mas como forma política de separar intencionalmente, a partir do uso da própria língua, a fala dos povos tidos como civilizados das falas dos povos tidos como selvagens (BAGNO, 2011). Nessa perspectiva, considero que o prestígio social, apontado por Hudson como um critério definidor, é, na verdade, consequência de todos esses processos que colocam os fatores políticos acima dos linguísticos na definição de língua/dialeto.

Essas questões, contudo, não pairam simplesmente no terreno da mera discussão político-teórica, mas se tornam ainda mais agravantes porque chegam também até os falantes. Isto é,

A eleição de uma língua ou dialeto para ocupar o cargo de “língua oficial” relega, no mesmo gesto político, todas as outras variedades e línguas de um território à terrível escuridão do não ser. A referência ao que vem de cima, do poder, das classes dominantes, cria nos falantes das variedades e línguas sem prestígio social e cultural um complexo de inferioridade, uma baixa autoestima linguística, à qual os sociolinguistas catalães deram o nome de “auto-ódio. (BAGNO, 2011, p. 382-383)

Toda essa discussão explica, em partes, a reação, majoritariamente, negativa do Brasil à questão sobre o Pajubá no ENEM de 2018. Pessoas da sociedade civil, assim como figuras públicas representantes do Estado brasileiro, se mostraram extremamente incomodadas frente à abordagem da temática numa prova a nível nacional. O presidente

Jair Bolsonaro, figura máxima da nação brasileira atualmente, foi assertivo em um pronunciamento²⁰ dado ao vivo ao falar que uma questão que trata sobre linguagem de gays e travestis não media conhecimento algum e, ainda, corria o risco dos alunos se interessarem por isso posteriormente. Essa fala, que não parou nesse momento, mas teve ações práticas ainda mais severas, como a exoneração de Maria Inês do cargo, até então ocupado à época, de presidenta do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais), corrobora com as percepções de Bagno (2011) ilustradas até aqui.

Essa polêmica não se deu tão somente por ser uma questão que abordava a temática da dialética, mas exclusivamente por ser um dialeto pertencente à uma comunidade já extremamente estigmatizada socialmente. Há, nesse cenário, uma clara relação contingencial entre identidade e língua que se opera a partir dos mecanismos coloniais que tentam, de todas as maneiras, minar qualquer possibilidade de existência dos “corpos selvagens.” No âmbito linguístico, isso ocorre forjando uma noção de “unidade linguística” dentro do país como forma de homogeneizar todo um povo e uma nação. Para Bagno (2001), portanto,

(...) o Brasil está muito atrasado, mergulhado na ideologia monolíngue que sempre caracterizou nossa história, em que todas as políticas linguísticas sempre se destinaram a massacrar os povos indígenas junto com suas línguas, a distribuir os escravos africanos em lotes de indivíduos falantes de línguas diferentes e etnias rivais para que não emergisse nenhuma solidariedade entre eles, a proibir o uso e o ensino das línguas minoritárias trazidas pela imigração europeia e asiática, a ridicularizar e oprimir os falantes das variedades regionais e rurais do português brasileiro. (p. 386)

Atrelado a isso, há, ainda, um movimento de negação do dialeto até mesmo dentro de uma parcela da própria comunidade LGBT+. Isso foi observado no trabalho etnográfico da Larissa Pelúcio (2009), citado na obra de Araujo (2019), a partir de uma das interlocutoras da pesquisadora que comentou sobre a existência de uma multa financeira, na casa onde morava, a cada vez que o pajubá fosse utilizado pelas chamadas tops – travestis famosas. Pelúcio (2009 apud Araujo 2019), então, reflete que

essa recusa sugere mais um passo no processo de “embranquecimento” (e consequente ascensão social) que a ida para a Europa parece coroar. Assim, uma top deve evitar termos em bajubá, que além de ser uma linguagem de rua, dos espaços de exclusão, tem sua origem na cultura afro-brasileira. (p. 101)

²⁰ Entrevista concedida ao vivo ao apresentador Luiz Datena, para o programa Brasil Urgente, no dia 5 de novembro de 2018, um dia após a prova do ENEM. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l1MpBB009Q4>>. Acesso em 01/03/2021.

Esse exemplo se materializa para mim como o lado mais cruel e perverso da herança colonial. O funcionamento da colonização não só se dá através de discursos e ações concretas como as de Bolsonaro – representante legítimo da colonialidade europeia enquanto homem, branco e heterossexual –, mas também impacta na própria forma como os grupos minoritários se percebem e se (auto)reconhecem. Isso explica, portanto, o comportamento de uma top frente à língua de sua própria comunidade.

Gloria Anzaldúa (1987), feminista chicana, escreveu sobre processo parecido ao qual passou com a sua língua materna em domínio inglês. O terrorismo linguístico, como ela denomina os processos violentos aos quais foi submetida, fez com que as chicanas crescessem crendo que a língua falada por elas era menor, pobre, ilegítima, fazendo com que as diferenças linguísticas fossem utilizadas umas contras as outras, até que estas se dessem conta de que poderiam ir pelo caminho inverso da colonialidade, mas sentir orgulho de suas próprias línguas.

Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística – yo soy mi lengua -. Hasta que pueda enorgullecerme de mi idioma, no puedo enorgullecerme de mí misma. (...) Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. Tendré mi lengua de serpiente – mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta -. Venceré la tradición del silencio. (ANZALDÚA, 1987, p. 111)

No bojo dessa questão, é salutar considerar os entrelaces entre a realidade brasileira do Pajubá e a realidade espanhola da língua chicana. Embora se tratem de vivências díspares, separadas fronteiriçamente, ambas são apenas alguns dos exemplos de como o processo de colonização linguística atua na realidade dos povos minoritários. Focalizar, portanto, nesses estudos é importante, pois além de darmos luz a uma nova maneira de se pensar a linguagem humana, também é a partir delas que entendemos melhor os processos históricos e políticos aos quais estamos submersos.

Dito tudo isto, é necessário olhar para todas essas línguas não como formas estanques que precisam ser enquadradas a qualquer custo dentro das normalizações linguísticas (isso explica, talvez, o motivo de não haver trabalhos com esse enfoque na literatura da área), mas perceber que se tratam, antes de qualquer nomeação, de realidades humanas vulneráveis, que, muitas vezes, só conseguem garantir o mínimo de humanização no uso de suas próprias línguas em comunidade. Por conta disso, concordo plenamente com Alvar quando este chama a atenção exatamente para este fato:

Y cualquiera de los términos que usemos, idiolecto, dialecto, hablares en contacto, no hacemos otra cosa que caracterizar diferencias interpersonales que pueden o no convertirse en sistemáticas, pero que son realidades que se escapan o pueden esquivarse del esquematismo de cualquier normalización ajena a la vida de una lengua. (ALVAR, 1996, p. 12)

Nessa perspectiva, embora tenha caminhado para uma caracterização dialética do Pajubá, penso que foi muito mais importante realizar um enfoque nas questões políticas que permeiam algumas noções linguísticas do que puramente discutir o status da linguagem LGBTQ+. Seja língua ou dialeto, sorte ou política, linguagem de resistência ou de rejeição, um fato imprescindível de ser constatado é que: nada no Pajubá é por acaso, ou, como diria nosso linguista Bagno (2007), nada na língua é por acaso.

2. PAJUBO, LOGO EXISTO: ENTRE O MITO DA MODERNIDADE E A TRANSMUTAÇÃO DA TRAVESTILIDADE

E quando nós falamos
temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo.
Então é melhor falar
tendo em mente que
não éramos supostas sobreviver.

Audre Lorde

“Seu trabalho está ótimo, mas você precisa se afastar mais dele, tentar ser mais neutro. É possível continuar nessa mesma temática, mas sem se colocar como objeto.”

Foi com essas palavras, ditas mais ou menos dessa maneira, que um professor de literatura, ainda na graduação, avaliou o meu trabalho final de sua disciplina. Diferentemente desta dissertação, o trabalho em questão se alinhava com os moldes do fazer científico tradicional, tendo sido escrito em terceira pessoa, sem nenhum traço de subjetividade aparente que me transportasse também para o texto – assim como pede todo o *script* da ciência moderna. Contudo, isso não foi o suficiente para evitar que o professor apontasse uma possível zona de contato binária entre meu “eu” e o meu “objeto de pesquisa”.

O trabalho se tratava da criação de uma sequência didática literária, a partir da exploração da literatura infanto-juvenil de Lygia Bojunga. Sob a perspectiva da pedagogia engajada (hooks, 2017), parti em defesa da possibilidade e, sobretudo, da necessidade de construção de projetos educativos que fomentassem o respeito à diversidade e às diferenças em sala de aula, indo de encontro com a discussão que se estabelecia, à época, acerca da falácia da “ideologia de gênero” no ensino básico. Tratar especificamente dessa temática, que me atravessava diretamente na esfera pessoal, mesmo que eu não tenha deixado isso explícito no texto, me parece ter sido o motivo por trás da análise do professor que, julgando necessário um afastamento maior da minha escrita, deixou a entender que o trabalho estava “subjetivo” demais.

Certamente, não se tratava aqui de uma análise voltada a pontuar alguma insuficiência teórica ou até mesmo alguma inadequação de caráter linguístico no texto, haja vista a adjetivação de “ótimo” e a pontuação máxima concedida ao trabalho pelo professor. Mas o que estava em jogo, na realidade, era a defesa de um modelo de produção de conhecimento científico pautado nos axiomas da neutralidade, objetividade e universalidade epistêmicas, revelados, na fala do docente, através das ressalvas em “tentar ser mais neutro” e “não se colocar como objeto”.

Essas categorias, envoltas na análise do professor, “não são simples categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia branca.” (KILOMBA, 2019, p. 52). Isto é, as binarizações criadas em torno da produção do conhecimento científico, a saber “objeto x sujeito” e “objetivo x subjetivo”, ajudam na manutenção de uma estrutura acadêmica que determina, categoricamente, *quem pode falar, o que pode falar e como deve falar*.

Não por acaso, quando o professor reivindica uma postura mais neutra e objetiva da minha parte, solicitando que eu me afaste do meu objeto de trabalho, isso está atrelado a uma tradição filosófica, política e epistêmica de pensamento que tem suas bases no

modelo de racionalidade que orienta a ciência moderna, influenciada sobremaneira pela filosofia de Descartes (1637), desde o século XVII.

No momento da formulação do *Discurso do Método*, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações geopolíticas. Em outras palavras, passa-se a acreditar que o conhecimento produzido dentro dessa tradição tem validade universal. (BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSFUGUEL, 2020, p. 11-12)

Isto é, não estou aqui interessado em apontar, necessariamente, uma atitude docente individual, mas aludindo para o fato de que essa posição do professor se encontra em consonância com uma prática científica hegemônica que, não inocentemente, se lança como universal, objetiva e neutra a partir do mito da modernidade. Com esse curto relato, objetivo apenas emoldurar a discussão que seguirá as próximas páginas, precisamente no que tange à relação entre ciência e poder, que subjaz a fala do professor.

Para isso, elaboro aqui um caminho teórico que parte da crítica à racionalidade clássica da Modernidade, tendo como figura central a filosofia de Rene Descartes, até chegar à discussão da travestilidade enquanto vetor de destruição desse cartesianismo racionalista.

2.1 O grande *equê* moderno ou “a crítica decolonial ao mito da modernidade”

Dentro da tradição do pensamento filosófico, René Descartes é considerado como o primeiro filósofo moderno, o pai da modernidade. Sua obra *Discurso do Método*, de 1637, é considerada a obra inaugural da filosofia moderna ao supostamente romper com o pensamento filosófico e científico dominante da época. Isso porque ao julgar ter criado um método universal acerca da elaboração do conhecimento, o filósofo francês se coloca numa posição crítica ao desfazer-se de todas as opiniões anteriormente aceitas pelos seus antecessores. Seu descontentamento em relação a alguns preceitos, julgados por ele como prejudiciais ou supérfluos, da lógica, e por considerar a álgebra e a análise dos geômetras abstratas demais, Descartes acredita ser “preciso buscar um outro método que, contendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos” (DESCARTES, 2021, p. 54).

Levando em conta, então, sua intensa preocupação pela busca da verdade das coisas, reputando “quase como falso tudo o que era apenas verossímil” (DESCARTES, 2021, p. 44), o filósofo transforma a dúvida em método como forma de se chegar à plena certeza do conhecimento. Para ele, o ato de duvidar era o mecanismo imprescindível para atingir a verdade. É, pois, a partir da defesa dessa dúvida hiperbólica, em que a comprovação das coisas precisa, necessariamente, passar pelo crivo da razão que a base da filosofia cartesiana se encontra.

Para dar conta desse objetivo, julgando ser desnecessário o grande número de preceitos da lógica, Descartes compõe seu método se utilizando apenas de quatro regras fundamentais: nunca aceitar algo como verdadeiro sem evidências para tal; dividir as dificuldades em tantas parcelas possíveis até ser viável sua resolução; ordenar os pensamentos dos mais simples aos mais complexos; e, por último, realizar enumerações e revisões tão completas a ponto de nada ser omitido. Com isso, ele se sentia extremamente satisfeito com o progresso que julgava “já ter feito na busca da verdade e de conceber esperanças quanto ao futuro” (DESCARTES, 2021, p. 38).

Contudo, se o empreendimento científico-filosófico de Descartes foi encarado pela tradição da filosofia como precursor da Modernidade, por outros estudiosos e estudiosas, em sua grande maioria pertencentes à corrente decolonial, seu projeto racionalista foi encarado com críticas substanciais em torno de algumas defesas do filósofo. Enrique Dussel, um dos maiores expoentes do pensamento latino-americano, foi um desses exemplos, ao destinar boa parte de sua obra para refutar o pensamento cartesiano, sobretudo, no que tange ao que ele irá denominar como o grande mito da Modernidade e aqui, em linguagem pajubeyra, tenho traduzido por “o grande *equê* moderno”.

Em suas meditações anti-cartesianas, Dussel (2008) mostra ter plena consciência do caráter explicitamente polêmico de seu trabalho ao propor repensar completamente a história filosófica da Modernidade. O autor prontamente inicia indagando o título de primeiro filósofo moderno concedido a Descartes pela tradição. Para ele, a Modernidade se origina, de acordo com a interpretação corrente, em um lugar e tempo específicos, que precisam ser refutados por se tratar de uma visão puramente eurocêntrica e autocentrada, que tem a Europa como centro do mundo. Realizar esse deslocamento geopolítico e temporal – objetivo do filósofo argentino – implica também um deslocamento filosófico, temático e paradigmático, tendo em vista que: “Vislumbrar el origen de la Modernidad con ‘nuevos ojos’ exige situarse fuera de la Europa germano-latino y verla como un

observador externo (comprometido evidentemente, pero no desde un ‘punto cero’ de la observación).” (DUSSEL, 2008, p. 157).

É válido pontuar aqui, por sua vez, que não se trata de desconsiderar por completo a Europa no discurso de origem da Modernidade, mas, sim, de um movimento de inclusão também da “periferia” global nessa narrativa. Dussel (1993) contesta os filósofos que se utilizam apenas de fatos e autores europeus para explicar a referida Modernidade, como se esta fosse um fenômeno exclusivamente europeu. Nas palavras do filósofo:

a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História Mundial que inaugura, e por isso a “periferia” é parte de sua própria definição. O esquecimento desta “periferia” (e do fim do século XV, do século XVI e começo do século XVII hispano-lusitano) leva dois grandes pensadores contemporâneos do “centro” a cair na falácia eurocêntrica no tocante à compreensão da Modernidade. Se o diagnóstico é parcial, provinciano, a tentativa de crítica ou plena realização é igualmente unilateral e parcialmente falsa. (DUSSEL, 1993, p. 7)

Levando isso em consideração, Dussel (2008) se utiliza de uma potente argumentação ancorada na exposição de filósofos desses períodos desconsiderados pela narrativa hegemônica a fim de re-situar a origem temporal tanto do discurso moderno como também do seu próprio anti-discurso. A partir de uma série de questionamentos se “Não seria Descartes fruto de uma geração anterior que preparou o caminho?” (DUSSEL, 2008, p. 162) ou ainda “Não haverá filósofos ibero-americanos modernos anteriores a Descartes e que abriram a problemática da filosofia moderna?” (ibidem), Dussel (2008) demonstra o quanto a filosofia cartesiana foi influenciada sobremaneira pelas ideias dos seus antecessores, sobretudo dos filósofos cristãos da conquista espanhola nas Américas, mesmo que, por sua vez, Descartes não admitisse nenhuma influência em sua obra.

Contudo, o filósofo argentino não se utiliza dessa linha argumentativa a fim de desconsiderar o sentido novo e profundo da premissa cartesiana. Pelo contrário, Dussel (2008) deixa claro que, mesmo se tratando de um paradigma filosófico já conhecido anteriormente, Descartes se distancia dos seus antecessores ao se utilizar da razão com o sentido ontológico redutivo, fundamentada na subjetividade solipsista. O ponto, como já dito, aqui é outro: deslocar a temporalidade e a geopolítica tradicionais da origem da Modernidade.

Feito esse deslocamento temporal, interessa-nos agora a discussão na qual Dussel (1993) se debruça para problematizar a geopolítica do eurocentrismo. O autor realiza esse empreendimento teórico se utilizando da filosofia de Hegel para mostrar o quanto o

orgulho hegeliano (ou a soberba europeia, como o próprio autor denomina) se funda em cima da ideia de uma Europa como centro do mundo.

Se Dussel (1993) define o eurocentrismo como um “componente mascarado, sutil, que jaz em geral debaixo da reflexão filosófica e de muitas outras posições teóricas do pensamento europeu e norte-americano” (p. 17), as inúmeras passagens do texto de Hegel, descortinadas pelo autor, revelam notoriamente a sua posição totalmente eurocentrada. A partir da construção filosófica da ideia de “desenvolvimento”, o filósofo alemão estabelece uma divisão mundial entre o velho e o novo mundo, em que este se encontra em relação de inferioridade com o primeiro, justamente pelo atraso de sua “descoberta”.

O Novo Mundo provém do fato de que a América... não foi conhecida até há pouco pelos europeus. Mas não se acredita que a distinção é puramente externa. Aqui a divisão é essencial. Este mundo é novo não só relativamente mas também absolutamente, o é com respeito a todos os seus caracteres próprios, físicos e políticos... O mar de ilhas, que se estende entre a América do Sul e a Ásia, revela certa imaturidade no tocante também a sua origem... (...) da América e de seu grau de civilização, especialmente no México e Peru, temos informação a respeito de seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, que expira no momento em que o Espírito se aproxima dela... A inferioridade destes indivíduos é, em tudo, inteiramente evidente. (HEGEL, 1946 apud DUSSEL, 1993, p. 18-19)

Essa fala de Hegel, assim como tantas outras transcritas por Dussel no decorrer de sua argumentação, indica a relação que o alemão estabelece entre a questão do desenvolvimento e o espaço na modernidade. Ao definir a América, especialmente a Latina, como Novo Mundo, a ontologia hegeliana não só descarta essa porção do continente americano da história da filosofia mundial, como cria uma justificativa filosófica para naturalizar a colonização nessas terras, em nome de uma suposta “civilização” dos povos ali presentes.

Essa ideia, que perpassa toda a obra de Hegel, inclusive desde o seu título, *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, que, não coincidentemente, carrega uma presunção eurocêntrica ao universalizar a filosofia em termos exclusivamente europeus, é a base do pensamento moderno. Isto é, “a ideia que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade. Há séculos que esta lógica é aplicada ao mundo colonial.” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 343).

O que jaz por trás desse princípio, escamoteado na filosofia de Hegel como “Princípio do Espírito Livre ou princípio cristão” (1946 apud Dussel 1993), é a

caracterização da história mundial pela realização da tríade Deus, Razão e Liberdade (ibidem). O discurso filosófico era necessário para complementar os discursos políticos e religiosos na justificação da conquista da América e na defesa da Europa como centro do mundo. Enquanto o argumento político se fundava na ideia do direito do rei para domínio colonial, o religioso se estabelecia como a salvação cristã da alma de todos aqueles bárbaros em terras colonizadas. A liberdade do espírito livre – não tão livre assim – só poderia se realizar mediante o modelo cristão. Assim, o discurso moderno estabelecia sua universalidade no campo da filosofia, da religião e da ética pela imposição da razão europeia sobre os povos colonizados da América.

Todas essas questões parecem figurar dentro do que Maldonado-Torres (2009) chamará de “esquecimento da colonialidade”. O filósofo realiza uma crítica às tendências modernas e contemporâneas da filosofia e também da teoria social no que tange à ausência de reflexões sobre a questão da espacialidade na produção do conhecimento. Essa “alergia ao espaço enquanto fator filosófico” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 338) não acontece de maneira inocente, argumenta Torres, mas pode ser explicada por dois fatores: o enfraquecimento da suposta ideia de um sujeito epistêmico neutro que essas reflexões referentes ao espaço e às relações geopolíticas ocasionam; e a descoberta da forma como os filósofos ocidentais tendem a afirmar suas raízes exclusivamente na Europa – o que vimos anteriormente, com a filosofia de Hegel. Nesse sentido, essas reflexões em torno da questão da espacialidade “não são mais do que a resposta aos constrangimentos desse domínio desprovido de espaço que é o universal” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 338).

Esse esquecimento implica na tentativa dos filósofos ocidentais em construir uma ideia de modernidade totalmente desvinculada da colonialidade, como se essa “enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 351). Transformar a Europa em centro do mundo e núcleo de superioridade, em detrimento de uma periferia julgada como inferior, demandava a construção de um projeto político, cultural, filosófico, religioso e epistêmico capaz não só de justificar a colonialidade, mas de encobrir toda a atrocidade em nome de uma “violência necessária” para se chegar à civilização. Para isso,

o que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adotam o discurso da modernidade tendem a adotar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 351)

Se Maldonado-Torres chama de “esquecimento da colonialidade” essa perspectiva universalista no trato da modernidade, Walter D. Mignolo (2020), outro crítico do pensamento decolonial latino-americano e membro-fundador do Grupo Modernidade/Colonialidade, denomina como “diferença colonial”. Ambos são conceitos que se fundamentam na ideia da colonialidade como ponto de partida para suas produções teóricas acerca da modernidade.

Mignolo (2020) é enfático ao afirmar que não pode existir modernidade sem colonialidade, porque se tratam de dois lados de uma mesma moeda. O autor entende a colonialidade como o lado sombrio da modernidade, ou metaforizando-a “como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra” (p. 47). Por conta disso, ao se referir a esse período histórico, o autor sempre se utiliza das denominações “sistema mundial colonial/moderno” ou/e “modernidade/colonialidade”.

A expressão colonial/moderno tem, relativamente a período pré-moderno, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. Período pré-moderno pressupõe uma narrativa linear e ascendente que vem desde a Antiguidade, atravessa a Idade Média, a era pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até ao Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isso, a expressão mundo colonial/moderno convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. Além disso, mundo colonial/moderno abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do “moderno” e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do “colonial” e da sua permanente posição subalterna” (MIGNOLO, 2002, p. 452 apud MALDONADO-TORRES, 2009, p. 355)

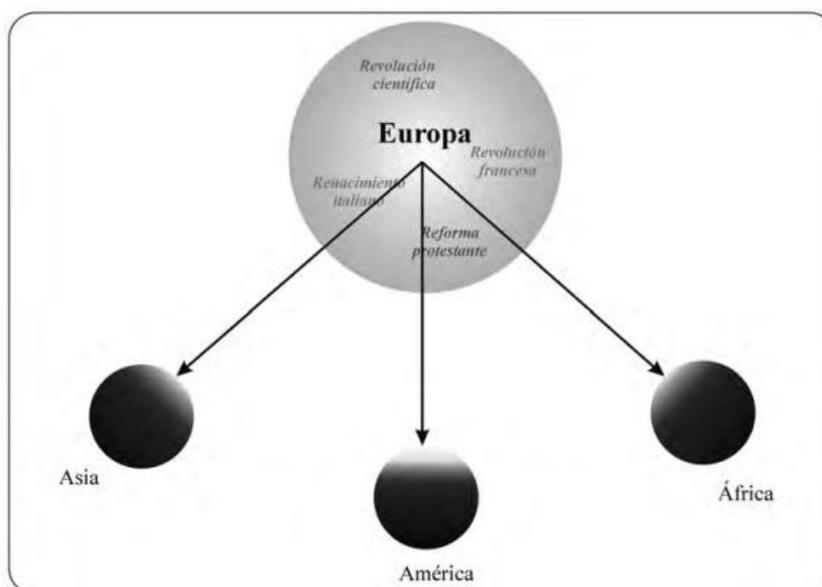
Em contrapartida, diferentemente de Dussel e de Maldonado, Mignolo (2020) não entende esse sistema mundial colonial/moderno em termos de centro e periferia, mas numa lógica de fronteiras externas e internas. Isso porque, para ele, a ideia de fronteira dispensa o sentido puramente territorial, instaurando-se no imaginário como “momentos dentro de um *continuum*” que se modificam a depender dos conflitos tanto internos (entre impérios) como externos (entre cosmologias). Isso explica, inclusive, o porquê da Europa só se tornar “centro” do mundo após o século XV, com o início de um novo circuito comercial: “A Europa Ocidental não era o centro, nem sua histórica nunca fora o centro

da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua “periferia” (DUSSEL, 1993, p. 113).

Em vista disso, Maldonado e Mignolo parecem concordar sobre a necessidade de um conceito de modernidade entrelaçado às questões geopolíticas intrínsecas a ele – o que tem sido feito, pode-se dizer, pelo grupo de intelectuais críticos da América Latina em que ambos são membros. Para Maldonado (2009), por sua vez, é necessária uma visão histórica que combine espaço e tempo, a fim de saber lidar com o esquecimento da colonialidade ou ainda, nas palavras do próprio autor, “da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistêmica de poder” (p. 350). Já para Mignolo (2020), “somente se pode transcender a diferença colonial da perspectiva da subalternidade, da descolonização e, portanto, de um novo terreno epistemológico que o pensamento liminar está descortinando” (p. 73-74).

Com tudo isso, podemos perceber que o grande *equê* da modernidade encontra-se na narrativa unilateral, hierárquica e universal que a filosofia ocidental se empenhou em construir da Europa desde o século XV – bem sintetizado na figura 1. O que o “mito da modernidade” de Dussel (1993, 2008), o “esquecimento da colonialidade” de Maldonado-Torres (2009) e a “diferença colonial” de Walter Mignolo (2020) fazem é justamente escancarar o lado mais sombrio dessa história, trazendo a experiência colonial para o primeiro plano, a partir de uma perspectiva localizada que aglutina temporalidade, espacialidade e questões geopolíticas. Essas não são, portanto, “nem narrativas revisionistas nem narrativas que pretendem contar uma verdade diferente, mas, sim, narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente.” (MIGNOLO, 2020, p. 47).

Figura 1 - O mito eurocêntrico da modernidade



Fonte: Castro Gomes (2005)

2.2 Que ego todo é esse, mona?: as relações entre o “ego cogito”, o “ego conquiro”, o “ego fálico” e o “ego extermino”

Cogito, ergo sum. Ou em sua tradução portuguesa: “penso, logo existo.” Essa me parece ser uma das proposições mais conhecidas da filosofia justamente por figurar como ponto de partida da filosofia moderna. Desenvolvida por Descartes (2021), essa ideia aparece pela primeira vez na 4ª parte do seu *Discurso do Método*, obra já mencionada anteriormente. Em meio a suas meditações acerca da dúvida hiperbólica, isto é, do ato de duvidar da legitimidade de absolutamente tudo, considerando que a busca da verdade deveria perpassar pelo exame minucioso da razão, o filósofo chega a essa que se tornaria sua mais célebre proposição dentro da filosofia moderna: “penso, logo existo”. Para alguns autores, essa asserção seria o coração de sua filosofia – metáfora que faria, talvez, Descartes se contorcer em sua tumba, haja vista o local que o filósofo reserva para o corpo dentro de suas discussões metafísicas, mas isso explico melhor mais adiante.

Em meio ao estabelecimento generalizante da dúvida, desconfiando até mesmo de sua própria existência, o “penso, logo existo” emerge como a única certeza do pensamento cartesiano, sendo, portanto, admitida por ele como o primeiro princípio da filosofia que o autor buscava em suas meditações. Essa certeza era nada mais que fruto do exame do

filósofo em perceber que se ele era capaz de duvidar de todas as coisas, e essa ação perpassava necessariamente pela razão, isso só poderia significar que sua existência era verdadeira, do contrário ele não seria capaz de pensar/raciocinar. Diante disso, as extensas palavras do autor fazem-se necessárias aqui para se entender plenamente o percurso do filósofo até culminar nessa proposição:

(...) Mas logo notei que, quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. (...) Depois, examinando com atenção o que eu era, e, vendo que eu podia fingir que não tinha corpo algum e que não havia mundo algum ou lugar onde estivesse, mas nem por isso podia fingir que eu não existia; e que, ao contrário, do fato mesmo de pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se muito evidentemente e certamente que eu existia; ao passo que, se tivesse parado de pensar, ainda que o resto do que imaginara fosse verdadeiro, eu não teria razão de crer que tivesse existido; compreendi assim que eu era uma substância cuja essência ou natureza consistem apenas em pensar, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de coisa material alguma. De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” (DESCARTES, 2021, p. 70)

Essa construção filosófica de Descartes (2021) se encontra expressa de maneira crítica no conhecido artigo sobre a estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas e os quatro genocídios do século XVI, de Ramón Grosfoguel (2016). O sociólogo reserva a primeira parte de seu texto para refletir sobre a filosofia cartesiana, considerando a influência do seu legado na estrutura de produção do conhecimento até os dias atuais.

Ao refletir sobre a máxima cartesiana que estamos discutindo, Grosfoguel (2016) realiza uma interessante análise sobre a existência do “ego” (eu) nessa construção. Segundo o autor, embora Descartes não tenha definido o “eu” que subjaz a sua proposição, não resta dúvida de que o que está em jogo em sua filosofia é a substituição do Deus cristão, autoridade máxima do conhecimento da cristandade, por esse novo “eu”, que, sendo equivalente à visão do “olho de Deus”, será capaz de produzir um conhecimento universal.

Para realizar esse deslocamento de autoridade do conhecimento, Grosfoguel (2016) aponta que Descartes precisou se utilizar de dois argumentos principais, a saber: um ontológico e outro epistemológico. O primeiro se trata da distinção que o filósofo

francês precisou realizar entre corpo e mente²¹ para que o “eu” fosse capaz de produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. Isso porque ao conceber a mente como uma substância diferente do corpo, incondicionada a ele e, portanto, impossibilitada também de receber qualquer influência terrestre, Descartes sustenta seu fundamento filosófico, segundo a interpretação de Grosfoguel (2016), de que a mente desse novo “eu” pode ser similar ao Deus cristão e, dessa forma, produzir conhecimento equivalente a ele. Do contrário, sem esse dualismo ontológico, a mente estaria condicionada ao corpo, o que “indicaria que o conhecimento se produz a partir de um espaço particular do mundo e, assim, não existe produção de conhecimento não situada.” (GROSFOGUEL, 2016, p. 29).

O segundo argumento seria o epistemológico, quando Descartes (2021) defendia, através de seu método, que o único modo do sujeito (o “eu”) alcançar a certeza do conhecimento seria através de si mesmo com o ato individual de pensar. Esse ceticismo só poderia ser enfrentado diante de um monólogo interior com ele próprio. Em outras palavras: a produção de conhecimento, segundo a lógica cartesiana, além de universal, seria aqui também totalmente monológica. Se assim fosse diferente, isto é, sem o método do solipsismo epistêmico, o “eu” humano não poderia jamais produzir conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”, pois estaria situado em contextos sociais e históricos concretos, não havendo, dessa forma, uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial (GROSFOGUEL, 2016, p. 29).

Toda essa análise de Grosfoguel (2016) em torno da máxima cartesiana dialoga diretamente com a narrativa que eu trouxe para abrir este capítulo. A postura do meu antigo professor na avaliação do meu trabalho diz respeito, como argumenta o sociólogo, ao legado que Descartes deixou, mesmo após quase 400 anos depois, na forma de construir conhecimento científico nas universidades ocidentalizadas. As palavras do autor, que bem serviriam como resposta ao docente do meu relato, merecem, mesmo com toda sua extensão, serem transcritas aqui:

A divisão de “sujeito-objeto”, a “objetividade” – entendida como “neutralidade” –, o mito de um “Ego” que produz conhecimento “imparcial”, não condicionados por seu corpo ou localização no espaço, a ideia de conhecimento como produto de um monólogo interior, sem laços sociais com outros seres humanos e a universalidade entendida como algo além de qualquer particularidade continuam sendo os critérios utilizados para a validação do conhecimento das disciplinas nas universidades ocidentalizadas. Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político do conhecimento

²¹ Discuto melhor essa distinção na sessão 3.

(Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) e chegar à geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977), em oposição ao mito do conhecimento da egopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior. (GROSFOGUEL, 2016, p. 30)

Na mesma esteira crítica, o questionamento radical da relação entre pensamento e existência, concebido por Descartes (2021) como uma verdade absoluta, irá ser refutado também por Dussel (1993) mais uma vez nos domínios de sua discussão sobre a modernidade. Para ele, não é o “*ego cogito*” que inaugura a subjetividade do sujeito moderno (ou do sujeito europeu), mas antes o estabelecimento de um “*ego conquiro*”. Ao se debruçar sobre a história da colonialidade da América, o filósofo defende que a proposição cartesiana só existe pela realização de sua antecessora, o *ego conquiro*, que se deu a partir da colonização do índio como o primeiro processo de “modernização” europeia, de construção de uma “civilização” moderna.

Segundo a lógica de Dussel, o “*ego cogito*” não surge subitamente no contexto da filosofia moderna, mas seria, na realidade, o destino “final” de todo um caminho de violência, genocídio e conquista perpassado pelo homem europeu em sua sede de colonização. O início temporal desse caminho, expresso nominalmente no título de sua obra, seria o ano de 1492, com a “invenção”²² da América por Cristovão Colombo, primeiro homem europeu a pisar em terras do continente americano – mesmo não sendo do seu conhecimento, tendo em vista que ele morreu acreditando fielmente ter chegado à Índia, que era o seu objetivo de exploração inicial. Por conta disso, Dussel (1993) considera que Colombo

é o primeiro homem “moderno”, ou melhor, é o início de sua história. É o primeiro que “sai” oficialmente (com “poderes”, não mais um viajante clandestino como muitos de seus antecessores) da Europa latina – antimuçulmana – para iniciar a “constituição” da experiência existencial de uma Europa ocidental, atlântica, “centro” da história (p. 32)

Contudo, a real tomada de consciência de “descobrimento” de um Mundo Novo só aconteceu, alguns anos depois, com Américo Vespúcio, ao concluir, pela primeira vez na história da Europa, que as terras “encontradas” por Colombo se tratavam, na verdade, de terras de “uma quarte parte” totalmente desconhecida. Nesse sentido, se Colombo foi

²² Dussel (1993) realiza uma distinção conceitual entre “invenção”, “descobrimento”, “conquista” e “colonização”. O autor utiliza a proposta de Edmundo O’Gorman acerca da “invenção da América” para defender que Colombo não descobriu, pelo menos em sentido estrito ontológico, a América. Nas palavras do autor: “desejamos indicar por “invenção” a experiência existencial colombiana de dar um “ser asiático” às ilhas encontradas em sua rota para a Índia” (p. 32). Para maiores informações, ver a conferência 6, do livro analisado.

considerado o primeiro *ocó* moderno, Américo Vespúcio deu seguimento ao finalizar o tempo de sua constituição. Com isso,

a Europa passava a ser uma “particularidade sitiada” pelo mundo muçulmano para ser uma nova “universalidade descobridora” – primeiro passo da constituição diacrônica do ego, que depois do “ego cogito” passará para a vontade de poder exercida (DUSSEL, 1993, p. 34)

Trago essas duas informações aqui – da “invenção” de Colombo e do “descobrimento” de Américo – porque elas são primordiais para a construção da argumentação dusseliana acerca da existência de um elo entre o “ego conquiro” e o “ego cogito”. Isso porque o início de todo esse processo, datado do ano de 1492, simboliza o momento preciso em que o europeu, ao pisar pela primeira vez no continente americano e se confrontar com uma cultura totalmente diferente da sua, designa para si a presunçosa missão de “civilização” desses povos. A partir de um eu-conquistador violento que deseja riqueza, poder e glória (Dussel, 1993), os índios são constituídos como o “Si-mesmo” que encontra-se pronto para ser civilizado, modernizado, conquistado, colonizado. Diante disso, “o ego moderno nasce nessa autoconstituição perante as outras regiões dominadas” (DUSSEL 1993, p. 36).

O que está sendo defendido aqui pelo filósofo argentino, afinal, é a condição de existência da universalidade embutida na proposição cartesiana. Para Descartes (2021) julgar ter encontrado um método universal capaz de elevar o sujeito (europeu) à autoridade máxima do conhecimento foi preciso que esse “ego” solipsista de sua filosofia já tivesse conquistado o mundo anteriormente. Isto é, “a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 31). Dessa maneira, Dussel conclui que o “Eu-conquistador é a proto-história da constituição do ego cogito” (p. 49).

Mas o “*ego conquiro*” não se dá por encerrado “apenas” com a conquista geográfica das terras desconhecidas e com o domínio ideológico do outro, mas também se realiza frente à colonização corpórea dos povos indígenas, sobretudo no que se refere ao corpo feminino. Dussel (1993) argumenta que o conquistador se sente dono do corpo alheio a tal ponto de, por um lado, matar violentamente o varão índio ou reduzi-lo totalmente à plena servidão e, por outro, “se deitar” com a índia. Esse “se deitar” ou “se amancebar”, aspeados dessa mesma forma pelo filósofo, me parecem retirar todo o peso

de tal agressão sexual que a Índia estava suscetível de sofrer pelo homem europeu colonizador. Em razão disso, Dussel (1993) denomina esse conquistador, um *ego conquiro*, também como um “ego fálico”. Nas palavras do autor, tratava-se

da realização de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do Outro (da Índia). Sexualidade puramente masculina, opressora, alienante, injusta. “Coloniza-se” a sexualidade indígena, ofende-se a erótica hispânica, instaura-se a moral dupla do machismo: dominação sexual da Índia e respeito puramente aparente pela mulher europeia. Dali nasce o filho bastado (o “mestiço”, o latino-americano, fruto do conquistador e a Índia) e o crioulo (o branco nascido no mundo colonial de Índias). (DUSSEL, 1993, p. 52)

Mas se Dussel (1993) não se estende tanto nessa reflexão sobre a colonialidade de gênero, Maria Lugones (2008), socióloga e feminista argentina, é uma das autoras que mergulha totalmente na discussão sobre o que ela tem denominado de “sistema moderno-colonial de gênero”. A autora se vale do conceito de “colonialidade do poder” de Quijano para apontar que a análise do autor é limitada, pois se baseia numa compreensão patriarcal e heterossexual das relações de gênero. Segundo ela, a estrutura dessa análise vela as formas de dominação pelas quais as mulheres de cor²³ foram subordinadas – o que vai de encontro com o objetivo da filósofa ao desejar tornar visível a profundidade da imposição colonial nesse sistema de gênero.

Explico melhor: embora Lugones (2008) admita a importância do modelo analítico proposto por Quijano no que tange às questões relacionadas ao poder global capitalista e eurocêntrico no processo de colonialismo, a socióloga critica a insuficiência da análise do autor no que se refere à agenda de gênero. Se Quijano compreende as relações de gênero como uma espécie de pano de fundo para o debate mais amplo sobre raça, Lugones (2008) pondera que é preciso radicalizar e expandir a abordagem do autor para dá conta da centralidade do debate do sistema moderno-colonial de gênero.

Quijano, segundo a descrição de Lugones, entende a organização do poder eurocêntrico/capitalista a partir dos eixos da colonialidade e da modernidade. Por essa lógica, o autor evidencia como o colonialismo estabeleceu uma classificação hierárquica

²³ A autora utiliza o termo “mujeres de color”, originado nos Estados Unidos pelas mulheres racializadas vítimas da colonização, como uma espécie de termo guarda-chuva que abarcaria todas as mulheres que sofreram com a colonialidade de gênero. Nas palavras da autora, “no se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. «Mujer de Color» no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial.” (2008, p. 75).

entre a Europa e o resto do mundo utilizando-se da categoria racial. Essa classificação social permeou todos os âmbitos básicos da existência humana – a saber, a sexualidade, o trabalho, a autoridade coletiva e seus recursos e produtos –, constituindo-se como a maneira mais efetiva de dominação social. Por isso, a “colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial” (LUGONES, 2008, p. 79), mas se trata de todo um fenômeno mais abrangente, que “permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas.” (ibidem). Em outras palavras: “todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad.” (ibidem).

Nessa direção, Quijano (apud Lugones 2008) entende a dominação do poder capitalista pela articulação estrutural das categorias de raça, trabalho e conhecimento. A organização do trabalho se dá de maneira completamente racializada, de forma que há um intercruzamento entre raça e trabalho (desde a escravidão até os dias atuais). Por sua vez, o capitalismo necessita também da construção de um único modo de conhecimento tido como racional, naturalizando o eurocentrismo “como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad” (LUGONES, 2008, p. 81).

Para Lugones (2008), a analítica do filósofo está correta, tendo em vista que, a partir dessa lógica dos eixos estruturais, ele não incorre no erro de examinar separadamente as categorias analisadas, mas de maneira que todas elas encontram-se intercruzadas em sua investigação sobre o poder eurocentrado/capitalista. O equívoco do autor, segundo Lugones (2008), estaria na sua descrição de gênero estar ancorada apenas no eixo da colonialidade, de modo que sua análise acaba não dando conta de todos os aspectos que circunscrevem essa categoria, tornando-a pois “demasiado estrecha e hiperbiologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo.” (p. 82).

Isso se dá, segundo Lugones (2008), porque o filósofo só compreende as questões relativas à organização do gênero na colonialidade por um único viés: o da formação imposta de famílias patriarcais e a sua relação com a organização de trabalho colonial. Isto é,

el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como «recurso». Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser

entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva. (LUGONES, 2008, p. 84)

Ora, o que a crítica de Lugones nos revela é que, mesmo Quijano pensando a categoria gênero dentro de sua análise sobre a colonialidade do poder, sua visão ainda permanece limitada dentro de uma perspectiva biologizante, patriarcal e heterossexual. A insuficiência da análise do filósofo parece estar ainda enviesada por sua posição social enquanto homem heterossexual, de modo que a categoria de sistema moderno-colonial de gênero de Lugones (2008) radicaliza sua perspectiva limitada, ao não só criticar essa compreensão do autor, como também ao trazer elementos históricos que envolvem o gênero em outros contextos não-ocidentais para tratá-lo como uma categoria histórica e não natural, como aparentemente o fez Quijano.

Por fim, entre a constituição de todos esses “egos” vistos até aqui – a lembrar, o “ego cogito”, o “ego conquiro” e, ainda, o “ego fálico” – parece haver um elo perdido que Grosfoguel (2016) definirá como “ego extermínio”. Para o autor, “não há condição inerente e necessária para derivar do “conquisto, logo existo” o “universalismo idólatra” (...) do “penso, logo existo”” (p. 31). Logo, o sociólogo porto-riquenho defende que há ainda a existência de um outro ego que seria a condição sócio histórica de conexão entre o ego dusseliano e o ego cartesiano: o extermínio, logo existo.

Seja como for, me parece que todos esses “egos” ou “eus” podem ser, facilmente, condensados na simples ideia de um “ego europeu” ancorado na caracterização de um eurocentrismo. Não se trata de qualquer “ego”, mas de um “ego” em seu sentido mais figurado possível: o apreço exagerado por si mesmo fez a Europa, ou mais especificamente o homem europeu, sentirem-se donos do mundo através da dominação, genocídio, extermínio e epistemicídio do resto do mundo. O eu-pensador/conquistador/opressor/extermínio figuram todos na imagem do homem branco, cisheterossexual, europeu, burguês²⁴, que se vê como superior ao dominar terras, mentes e corpos – e é desse intercruzamento entre corporeidade, conhecimento e geopolítica que eu quero tratar especificamente agora.

²⁴ Isso não quer dizer, por sua vez, que todo branco ou todo homem estará em uma condição de poder, nem que toda mulher ou todo negro estará numa posição de subordinação. Entendo que as identidades não são meras categorias abstratas que existem por si só, mas emergem de maneira relacional na sociedade, isto é, em relação com outras identidades e de maneira contextualizada. De toda maneira, discuto mais a fundo essas questões no capítulo 3, quando me volto a pensar sobre lugar de fala, travestilidade e cisgeneridade.

2.3 Pensando & dançando com Descartes: considerações sobre o dualismo corpo/mente na filosofia cartesiana

De maneira sistemática, cheguei a mencionar anteriormente o quanto o “penso, logo existo” cartesiano se realizou também através da distinção ontológica entre corpo e mente, como bem observou Grosfoguel (2016) e outros/as críticos/as decoloniais. Essa distinção em sua maneira de pensar a ciência, tão importante para o desenvolvimento do método que o filósofo julgava universalista, corroborou na desumanização dos povos dominados, a partir da ótica racionalista dos dominadores europeus, como vimos anteriormente; na exclusão específica do gênero feminino, a partir de uma perspectiva masculinizada de mundo, tal como apontou Lugones (2008); e, por fim, também na transformação da natureza em algo objetivo, válido para todo espaço e tempo (ZIMMERMANN, 2013), como veremos melhor a seguir.

Essa distinção ocupa boa parte das reflexões cartesianas tanto no seu Discurso do Método (2021) como também em suas Meditações Metafísicas (2018). Ao duvidar até mesmo de sua própria existência, pela constituição da dúvida hiperbólica, e considerar também que os sentidos enganam, Descartes (2021) conclui que sua existência está condicionada apenas ao pensamento, visto que o fato de pensar o fazia existir e isso não dependia de lugar nem de coisa material alguma. Logo, “esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.” (DESCARTES, 2021, p. 70).

Mas se Descartes (2021) condiciona a existência humana à atividade racional, de modo que para pensar é preciso ser, também o faz ao condicionar, mais uma vez, a nossa existência e, mais do que isso, o nosso conhecimento verdadeiro das coisas, à existência de um ser mais perfeito que o nosso, isto é, Deus. Isso porque, na impossibilidade de explicar racionalmente o conhecimento de determinados objetos, como, por exemplo, a existência material de um triângulo e seus ângulos, o filósofo chega à conclusão de que só seria possível concebermos verdadeiramente certas coisas de maneira muito clara e distinta por conta da existência de um ser perfeito, onde tudo que está em nós, seres imperfeitos, viria justamente dele. Nessa lógica, Descartes (2018, 2021) parece comprovar a existência de Deus de maneira bastante objetiva: ele existe tanto quanto qualquer demonstração geométrica e a garantia de um conhecimento verdadeiro depende dele.

E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não somente das que existem nele mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de modo algum, com sua existência. (DESCARTES, 2018, p. 50)

Descartes (2021) julgava-nos seres imperfeitos não só pela lógica da existência de um ser mais perfeito que nós, do qual dependíamos, mas também por estarmos suscetíveis aos sentidos e esses, segundo o filósofo, serem enganosos, no sentido de não assegurarem a plena verdade das coisas. O autor se vale da questão da imaginação para argumentar que os pensamentos tidos em sonhos não devem, jamais, nos fazer duvidar da veracidade dos pensamentos tidos quando acordados. A diferença é simples: “não podendo nossos pensamentos serem todos verdadeiros, porque não somos inteiramente perfeitos, o que eles têm de verdade deve infalivelmente ocorrer naqueles que temos quando despertados, e não em nossos sonhos” (DESCARTES, 2021, p. 78).²⁵

Se foi no *Discurso do Método* (2021) que o filósofo primeiro nos apresentou essas reflexões, de maneira ainda um pouco incipiente, é em suas *Meditações Metafísicas* (2018) que ele irá expandir suas ideias a respeito da distinção e da composição espírito-corpo. Na segunda meditação de sua obra, por exemplo, o autor discorrerá acerca do espírito humano e de como este é mais fácil de conhecer do que o próprio corpo. O argumento para essa defesa passa, mais uma vez, pelo método da dúvida radical: ora, se é duvidando até mesmo de sua existência que Descartes concluirá que, de fato, existe, pois a dúvida o faz pensar e o pensamento o faz existir, por outro lado, não poderia assegurar-se verdadeiramente de sua natureza corpórea pois essa, diferentemente do

²⁵ Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes (2018) retorna a essas questões e encontra no instrumento da memória a justificativa plena de sua argumentação referente à diferença entre os pensamentos tidos em sonhos e os pensamentos tidos em vigília, de maneira que não há mais espaço para incertezas no que tange a esse ponto de suas reflexões: “(...) pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertados. E, com efeito, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de modo que eu não pudesse notar nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro e semelhante àqueles que aí se formam quando durmo do que um verdadeiro homem. Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho. E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.” (p. 63).

espírito, se relaciona com a imaginação e os sentidos, sua conclusão é, portanto, que o espírito conhece mais a si mesmo do que qualquer outra coisa.

Para corroborar com esse raciocínio, Descartes (2018) nos convida a pensar em um exemplo imagético bem prático: um pedaço de cera que acaba de ser retirado da colmeia. Ele conserva ainda sua doçura, detém ainda um pouco do odor das flores que foi recolhido, permanece com sua cor, sua grandeza e sua figura, continua frio e duro e, ainda, produz um som quando nele batem. Isto é: tudo aquilo que é distintamente possível de conhecer de um corpo.

Mas rapidamente esse cenário se modifica e Descartes (2018) nos instiga a pensar agora nesse mesmo pedaço de cera frente a presença do fogo: o seu sabor se exala, se esvai seu odor, sua cor e sua figura se modificam, sua grandeza aumenta, ele se torna líquido, não dá para tocá-lo e, mesmo batendo nele, não há produção de som algum. O filósofo constrói essa provocação a fim de refletir sobre a seguinte pergunta: “a mesma cera permanece após essa modificação?”. Sua resposta, extensa como boa parte das reflexões do autor, é a seguinte:

Cumpra confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar. (DESCARTES, 2018, p. 21)

Em síntese, o que o autor busca com esse exemplo é demonstrar que a concepção que temos de outros corpos não se dá pelo uso dos sentidos, mas pelo entendimento que temos desse objeto. A mudança ocorrida no pedaço de cera após o contato com o fogo atesta que não foram a visão, o tato, a imaginação ou qualquer outro sentido que o fizeram ser concebido, pelo contrário, sua concepção se dá pelo pensamento, ao captar verdadeiramente as coisas pelas quais a cera é composta, e que não deixa de ser, no nosso

entendimento, mesmo após ter sofrido alterações substanciais do que julgamos ter visto/sentido/tocado/ouvido anteriormente pelos sentidos.

Levando isso em consideração, Descartes (2018) distingue o espírito humano, pautado no axioma da racionalidade, com a natureza do corpo. Pois, se ele julga que a cera existe porque a viu, a tocou ou a sentiu, mesmo que tudo o que tenha visto, tocado ou sentido não seja certo de fato, é porque, evidentemente, ele também existe. E assim se sucede com todas as outras coisas exteriores ao seu corpo, de tal modo que o espírito torna-se distinto da natureza corpórea, na medida em que “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos” (DESCARTES, 2018, p. 23).

De maneira totalmente racionalista, Descartes (2021), então, defende que não podemos, quase sempre, confiar nos nossos sentidos, mas nos guiarmos pela evidência de nossa razão. Seja em sonhos ou em realidade, os sentidos podem nos enganar igualmente, tendo em vista que se trata de um modo de pensar particular às coisas materiais. Dessa maneira,

quer estejamos despertos ou adormecidos, não devemos nunca nos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. E convém frisar que digo de nossa razão, e não de nossa imaginação nem de nossos sentidos. Assim também, não é por vermos o sol muito claramente que devemos julgar que ele seja do tamanho que o vemos; e podemos muito bem imaginar uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra sem precisar por isso concluir que há no mundo uma quimera: pois a razão não nos dita de modo algum que o que assim vemos ou imaginamos é verdadeiro. Mas ela nos dita que todas as nossas ideias ou noções devem ter algum fundamento de verdade, pois não seria possível que Deus, inteiramente perfeito e inteiramente verdadeiro, as tivesse posto em nós sem isso.” (DESCARTES, 2021, p. 77)

Nessa lógica de pensamento, a conclusão de Descartes parece ser enfática: tudo o que é corpo não pensa, só a mente o faz. (ZIMMERMANN, 2013). O ego cartesiano não necessitava de nada material, pois sua natureza consistia apenas em pensar, em se utilizar da razão e do entendimento próprio, excluindo, assim, toda exterioridade atrelada aos sentidos, à imaginação e à questão corpórea.

Na via contrária de pensamento, por sua vez, Boaventura Santos (2021) fala sobre a experiência profunda dos sentidos, no que irá defender que o conhecimento é também corporizado e que o ato de conhecer implica necessariamente todos os cinco sentidos (p. 237). Ao considerar que o “cartesianismo nega dignidade filosófica aos sentidos: não são os olhos que veem, e sim a mente” (Merleau-Ponty, 1978 apud Santos 2021, p. 237-238), o professor nos fornece uma outra visão, a partir da experiência pós-abissal dos sentidos,

isto é, uma experiência pautada na reciprocidade sensorial: ver e ouvir, mas também ser visto e ser ouvido, simetricamente.

Nessa direção, é importante destacar o conceito de intersensorialidade trazido pelo autor. Embora ele defenda a ideia de uma reciprocidade sensorial, isso não significa dizer o mesmo que equivalência entre os sentidos. A reciprocidade, na realidade, pode ocorrer entre a confluência de diferentes sentidos, de modo que um “mesmo objeto ou prática pode ser socialmente construído para ser visto e, apesar disso, a um nível mais profundo, pode destinar-se também a ser ouvido, tocado, cheirado ou saboreado” (SANTOS, 2021, p. 240). O mesmo se sucede com um investigador, como exemplifica Santos: seu objetivo pode ser o de ouvir o grupo, enquanto do outro lado o objetivo possa ser o de o ver.

Esse múltiplo cruzamento que ocorre entre os sentidos nas interações sociais é apontado por Santos (2021) como totalmente incompatível com a racionalidade da modernidade ocidental, posto que esta tem como base a linearidade, a unidirecionalidade e a unidimensionalidade da percepção. O interesse do sociólogo, portanto, é romper com essa perspectiva moderna, valorizando os sentidos em toda sua profundidade na experiência intersensorial.

O entendimento moderno da natureza sensível, resultante do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (SANTOS, 2021), hierarquiza não só a mente em detrimento do corpo, como realiza também uma hierarquização entre os diferentes corpos existentes, produzindo, dessa maneira, desigualdade entre eles. Se para Santos (2021) nos “abrimos” ao mundo através da experiência, essa abertura se dá, por seu turno, de maneira completamente desigual para os distintos corpos, devido às diferenças culturais e de poder produzidas socialmente. Isso nos faz perceber que adentramos, mais uma vez, no terreno colonialista das questões ontológicas atreladas às questões epistemológicas: ao passo que a produção de corpos desiguais implica, imperiosamente, na concepção de corpos considerados humanos e corpos destituídos de humanidade, isso define também quais corpos têm direito a ter razão e quais não têm. Logo,

Os corpos são desiguais porque sentem e são sentidos de modo que reproduzem as desigualdades sociais que “fixam” os espaços-tempos nos quais as oportunidades de sentir e ser sentido estão distribuídas de forma desigual. A “abertura ao mundo” será um mero conceito filosófico abstrato se não tiver em conta que os corpos não se abrem todos ao mundo com a mesma capacidade de o representar como próprio e de o mudar de acordo com os seus próprios interesses e aspirações. (...) Os corpos subalternos têm sentidos subalternos e são sentidos dessa forma. Sentir de uma forma subalterna significa ser-se obrigado a transcrever o que se sente na linguagem e nos termos do opressor. (SANTOS, 2021, p. 241)

A corporeidade subalterna é abordada também, especialmente, dentro da literatura dos estudos trans. A emergência das epistemologias trans, nas últimas décadas, tem modificado radicalmente a maneira de produzir conhecimento científico, ao romper com os binarismos que se consolidam com a filosofia cartesiana. O dualismo corpo/mente, por exemplo, é rompido no momento em que a episteme passa a ser centralizada na materialidade desses próprios corpos. Não há mais, portanto, qualquer tentativa de distanciamento entre objeto e sujeito, ao mesmo tempo em que esses corpos, antes utilizados apenas como objetos de pesquisa de investigadores hegemônicos, passam a ser, paulatinamente, os próprios sujeitos de investigação científica.

Leila Dumaresq (2013) é um grande exemplo disso, ao já tratar sobre essas questões desde a década passada. A filósofa, ao discutir sobre essa dualidade, abre mão do lugar hegemônico de que fala a partir do Conhecimento, quando, na realidade, seu lugar de fala não se delimita apenas ao espaço da filosofia, mas também à sua identidade enquanto “mulher transexual, branca, latina, brasileira de classe média” (DUMARESQ, 2013, p. 31).

Levando isso em consideração, o referencial epistêmico da autora deixa de ser exclusivamente O Conhecimento e passa a ser sua própria história de vida em interlocução com as categorias sociopolíticas que formam sua identidade. Ela se utiliza da metáfora da navegação para argumentar que “o conhecimento não deve mais ser visto como uma ágora onde conversamos, mas como um barco que conduziremos” (ibidem). Seu texto se torna, portanto, seu relato de viagem, servindo como ato radicalmente descolonial para quem também deseja, a partir da descrição do caminho percorrido pela autora, cultivar a arte da navegação científica.

Viviane Vergueiro (2020), por sua vez, em excelente artigo sobre decolonialidade, linguagem e imaginação pela ótica transfeminista, aborda essa dualidade ao se colocar, por um lado, como um corpo travesti de “trinta e poucos anos, entre hormonizações sintéticas erráticas e muitos anos de carnismo (...) e atividades físicas de final de semana” (VERGUEIRO, 2020, p. 465), e, por outro, como uma mente que, ao assumir publicamente a identidade travesti, “se emociona quando percebe que aquilo que sempre pareceu lombra errada era algo compartilhado, era algo que hoje pode ser visto como luta coletiva, como resistência existencial e possibilidade de desenhar estratégias para compreender melhor os sistemas” (ibidem). O que a autora intenta com isso é nada mais que articular corpo/mente, superando as hierarquizações iluministas que pressupõem

performatividades naturalizadas de determinados corpos em detrimento de outros. Nesse sentido,

Pensar corpo/mente implica fronteiras interessantes, quando consideramos a identidade de gênero como categoria em diálogo com as teorias da performatividade, notando os aspectos performativos relacionados a esta categoria e, assim, seu caráter potencial enquanto “multiplicidade do fazer gênero fora do mundo ocidental-moderno” (GOMES, p. 52)” (VERGUEIRO, 2020, p. 465-466)

Mas essa é apenas uma das quatro dicotomias abordadas pela autora ao longo do seu texto. Em diálogo com a categoria identidade de gênero – categoria esta tão cara para as lutas das comunidades trans, como ela bem enfatiza – Vergueiro (2020) se vale, ainda, dos binômios público/privado, sexo/gênero e natureza/cultura, sempre a partir da perspectiva trans+feminista, para provocar reflexões acerca das diversidades corporais, identidades, expressões de gênero e sexualidades.

Em cima disso, a pesquisadora nos convida a exercitar a re-imaginação como um espaço de disputa política indispensável para complexificar e redefinir as ideias naturalizadas, em torno dos quatro binômios apontados por ela, que ajudam a marginalizar e invisibilizar corpos trans. É precisamente nesse ponto que a autora se distancia, mais uma vez, da filosofia cartesiana: ao contrário de Descartes (2018), que concebe a virtude de imaginar como algo que não é necessário à essência do espírito, pois está ligada unicamente ao corpo e, com isso, é uma maneira de pensar que difere da pura inteligência (p. 52), Vergueiro (2020) aciona o conceito de imaginação, atrelado à decolonialidade, como potência causadora de “fraturas biopolíticas” (p. 454).

Ao abordar o primeiro binômio deles, referente ao público/privado, a autora segue o panorama de críticas feministas relativo às fronteiras estabelecidas por esse dualismo dentro da tradição do pensamento ocidental. Analisando essas críticas pela lente transfeminista, Vergueiro (2020) elenca uma série de ideias que nos ajudam a complexificar o debate sobre o binômio público/privado em relação a corpos trans/travestis: ideias como socialização, processos de transição, passabilidade, acesso a espaços como serviços de saúde, abrigos, banheiros, leis que criminalizam práticas sexuais e expressões e identidades de gênero não cisgêneras, entre outras.

O binômio sexo/gênero, por sua vez, está fundamentalmente atrelado à institucionalização acadêmica (VERGUEIRO, 2020), ao se constituir como elemento importante nas teorizações feministas que rejeitam o determinismo biológico do sexo, em favor de seu caráter cultural. Nessa mesma linha, a autora aponta que as necessidades epistêmicas transfeministas seguem também essa preocupação, precisando disputar esse

campo teórico, de maneira que não se negue o corpo nem naturalize, de maneira alguma, o binômio sexo/gênero, pois as identidades de gênero trans são “constituídas nessas fronteiras e nos processos subjetivos que envolvem a autopercepção e performatividade do corpo, das expressões e vestimentas” (p. 461).

Por fim, a distinção entre natureza e cultura é evidenciada pela pesquisadora pela ótica da colonialidade. Isso porque, no viés eurocêntrico moderno dos projetos coloniais, a cultura foi/é associada à branquitude europeia que se colocava/a como produtora civilizada de conhecimentos, em oposição à natureza que era/é tudo aquilo carente de civilização e que, por conta disso, precisava/a ser expropriado. (VERGUEIRO, 2020). Vergueiro (2020) observa, a partir do pensamento de Lugones, o quanto esse binômio é constituído por – e constitui – paradigmas de gênero, visto que invoca também hierarquizações entre humanos e não humanos, tendo como centro sempre o homem ocidental.

Levando isso em conta, Vergueiro (2020) nos fornece três elementos nos quais o eixo identidade de gênero pode se potencializar quando em diálogo com esse último binômio de maneira interseccional: a utilização das diferenças racializadas de sexualidade e identidade de gênero em relação à cisgeneridade e heterossexualidade eurobrancas cristãs; a existência de identidades de gênero não ocidentais e a importância de não visualizar as “identidades trans” por esse olhar colonial e ocidentalizante; e o fortalecimento de visões críticas sobre corpos, identidades e expressões de gênero, sexualidades e raças-etnias, sempre levando em consideração percepções interseccionais entre esses eixos. (p. 464).

No fim das contas, o empreendimento teórico de Vergueiro (2020) parece ser o de desconstruir, pelas lentes potentes do trans+feminismo, essa forma de pensamento dicotômica que se apresenta, inclusive, como um “paradigma epistêmico fundamental” (p. 462) do projeto colonial moderno. A ativista realiza essa desconstrução sempre nos convidando a exercitar novos imaginários e análises que deem conta de pensar as transgeneridades de maneira inteiramente decolonial. Isto é, é preciso enfrentar uma “ocidentalização trans”, como ela coloca, notando como essas identidades são constituídas distintamente a partir das localizações que remetem a diferenças também de classe, raça e geração.

Toda essa discussão parece estar bem condensada na música de Linn da Quebrada (2021) denominada “pense & dance”. Composição da artista juntamente com Rodrigo Polla, a canção é um convite para a realização de duas ações, que, aparentemente, se

opõem: pensar e dançar. Com uma batida eletrônica ao fundo, que faz qualquer pessoa que a ouve querer automaticamente se movimentar, a cantora chama a todos/as os/as ouvintes para pensarem e dançarem junto com ela, colocando e não tirando os pés do chão.

Se em um primeiro momento, talvez, essa pareça ser uma canção um tanto trivial, o que podia ser um simples convite para dançar vai, linha após linha, suscitando camadas mais densas de discussão. Linn da Quebrada (2021) desfaz completamente a dualidade moderna corpo/mente quando, como num grande jogo de quebra-cabeça, resolve unir as partes que compõem esse binarismo trazendo “a voz para a cabeça, a cabeça para o corpo, o corpo para o pescoço”. Mas não se trata de qualquer corpo aqui: a artista celebra especificamente o (seu) corpo travesti, a delícia que é ser travesti, mesmo com todas as dores que circunscrevem esse corpo subalterno. “Sem disforia, mas com toda euforia de me ser”, sintetiza a artista ao citar as palavras de Transalien, em um vídeo em sua rede social explicando a canção.

Nessa via de pensamento, é preciso destacar, caso ainda não tenha ficado escurecido até aqui, que não se trata de desconsiderar a razão ou tampouco de deslegitimar a importância da ciência moderna. Pelo contrário: trata-se de considerar a racionalidade em diálogo com elementos sensoriais, de eliminar a compreensão científica moderna com base apenas em uma razão pura. Trata-se de compreender também que não pensamos apenas com o nosso cérebro, ou exclusivamente pelas vias da reflexão, mas com toda a força e o mistério do nosso corpo, tendo em vista que a emoção também integra o processo de raciocínio, desempenhando um papel super importante (DAMASIO, 2012)²⁶. É possível, pois, pensar e dançar, sem que nenhuma ação anule a outra²⁷, como bem cantou

²⁶ A obra de Antônio Damasio, denominada “O erro de Descartes”, é uma das mais importantes a contestar diretamente a filosofia cartesiana, no que tange mais especificamente à questão da razão, da emoção e do funcionamento do cérebro humano. A partir de uma série de pesquisas com pacientes neurológicos que apresentavam deficiências na tomada de decisão e distúrbios da emoção, o médico neurologista defende que a razão atua em conjunto com as emoções no processo de raciocínio. A crítica qualificada de Damasio, mesmo sendo de uma área totalmente distinta deste trabalho e de um campo ao qual não sou afeito, nos dá subsídio para corroborar ainda mais com o argumento que venho sustentando até aqui em torno da presunção da ciência moderna, sobretudo porque o autor não compreende esses fenômenos apenas pela biologia e neurobiologia, mas também a partir da forte ligação dessas áreas com as ciências sociais. Para mais detalhes, ver Damasio (2012).

²⁷ Muitas das reflexões que trago aqui foram articuladas em uma conversa via whatsapp que tive com um amigo que acabara de se tornar mestre em ciências sociais e, num enfoque parecido com o meu, disputava em sua dissertação esse local decolonial de produzir ciência. Ao questioná-lo sobre sua defesa da importância da atividade política do pensamento em seu trabalho, aparentemente desconsiderando as críticas envoltas do “penso, logo existo” cartesiano, sua resposta, que aqui faço questão de compartilhar, me ajudou sobremaneira a potencializar as linhas argumentativas traçadas neste trabalho: “Porque eu penso não com a cabeça apenas, nem refletindo, nem focado no logocentrismo. Eu penso com o corpo, penso usando droga, penso dançando, penso causando uma quebra da academia. Então advogo por esse pensar,

Linn. É preciso romper com as dualidades cartesianas, considerando que Descartes, como vimos até aqui, parece ter pensado demais e esquecido um pouco de dançar.

Não se trata aqui de negar os avanços da ciência moderna e cartesiana para o mundo contemporâneo, muito menos de propor o seu abandono completo, de forma utópica. A proposta descolonial, em vez de excluir, sugere a inclusão das ideias, nos debates políticos, científicos e filosóficos, dos povos colonizados para a busca de uma visão de mundo mais democrática e universal e de um novo humanismo. (ZIMMERMANN, s/p, 2013)

Nesse sentido, diante do exposto, me parece que a relação entre modernidade e travestilidade começa a, finalmente, ser delineada no âmbito de toda essa discussão sobre a ciência moderna. Findo este tópico com uma reflexão potente deixada por Vergueiro (2020, p. 465) em seu empreendimento teórico: “nas fronteiras entre natureza e cultura, dentro dessas relações globais de poder, que condições te(remos) para re+imaginar coletivamente nossos lugares no mundo?” e que intento, não facilmente, dar conta de sua resposta nesse último tópico que vos apresento: imaginar o cu como potência epistemológica no interior das relações sociais de poder. Se neste fiz um convite para pensarmos e dançarmos simultaneamente, num movimento intersensorial, agora convido, a todos e a todas, para pensar com os vossos cus. Visto que todo mundo possui um, há algo mais democrático que isso? Vejamos a seguir.

2.4 O edi que Descartes ignorou e as travestis conclamaram como potência epistemológica

O cu, ou em linguagens pajubeyras, o edi tem sido terreno fértil para reflexões potentes dentro dos estudos de gênero e sexualidade. Se vulgarmente essa parte do corpo causa tanta ojeriza, repúdio, aversão e/ou estranhamento, na literatura *queer* há um esforço em contrariar essa visão reconsiderando o ânus como uma potência política e epistemológica na vida de pessoas subalternizadas.

sabe? Uma prática de insurgência (...) No modo como tô trabalhando na dissertação o “pensar” já é um devir-pensar, já é deslocado do cartesianismo. E esse tipo de pensar só acontece de uma maneira muito específica, apesar de não delimitada, que é se insurgindo contra o próprio pensar (hegemônico). (...) É quase um paradoxo, mas mais um convite pra pensar de outro jeito, sabe? Afinal, nossa atividade é intelectual, de produção e torção do conhecimento. Então se a atividade acadêmica se faz com o pensar, eu afirmo a importância do pensar. Mas é um pensar descolado, distorcido, errante, que se insurge. É um devir-pensar, um pensar que se dá como força, e não como forma. Eu uso o pensar pra abandonar o pensar.” (HACLING, s/p, 2022). Quando falo que uma dissertação se constrói com a ajuda de várias mãos, mentes e corpos é exatamente sobre isso. Para um maior aprofundamento dessas ideias, ver a dissertação de Hacling (2021).

Ora, talvez você, que tenha chegado até aqui na leitura deste texto, possa estar agora sentindo-se desconfortável ou até mesmo procurando a dignidade científica/filosófica de um trabalho que se volta a discutir o cu. Pior ainda: de um trabalho que tem a ousadia de dispor numa mesma linha teórica o grandioso pai da Modernidade com um buraco tão sujo, obscuro, profano. Ou talvez você já esteja altamente familiarizado/a com o (estudo do) ânus e não tenha sentido estranhamento algum em ler tais linhas, mas apenas esteja curioso/a em saber qual a relação que possa existir entre a filosofia cartesiana e uma política/teoria da analidade. Seja qual for o caso, permita-me explicar a razão – ou emoção, diga-se de passagem – de reservar um espaço nesta dissertação para tratar de algo popularmente tão abominado e que causa tanto receio em ser discutido. Permita-me, portanto, liberar esse interdito, ou melhor dizendo, liberar o edi para construir essa linha argumentativa.

Primeiramente, quando elenco todos esses adjetivos nocivos que caracterizam o pensamento popular acerca do ânus, perceba que estou, mais uma vez, adentrando no terreno da imaginação. Esse imaginário coletivo não se dá no vácuo, mas é fruto de uma sociedade patriarcal e heterocentrada que se encarregou de relacionar a prática do sexo anal exclusivamente à homossexualidade (SAEZ & CARRASCOSA, 2016) e, como tudo que advém dessa posição precisava ser extirpado, o cu logo se tornou também símbolo de repulsa social.

Segundo Javier Saez & Sejo Carrascosa (2016), escritores da obra *Pelo cu: políticas anais*, uma das principais sobre a temática, esse imaginário coletivo não conseguiu, obviamente, apagar por completo a penetração anal do mundo da heterossexualidade. Ainda que queiram incessantemente higienizar o espaço hétero dessa “enfermidade”, “toda limpeza deixa sempre espaços sujos. (...) É como o cu: você limpa-o, mas, sempre volta a se sujar.” (p. 28-29).

A relação arbitrária do cu com a masculinidade é, portanto, o pilar para toda essa construção do imaginário social. Diferentemente da mulher, esse ser forçadamente do âmbito privado, tido como frágil e inteiramente passivo, o homem, do espaço público, totalmente viril e ativo, constitui-se como um ser impenetrável sexualmente. Se os papéis se invertem, por sua vez, e o homem passa a ser o penetrado, logo sofrerá as represálias por ter se equiparado ao estatuto inferior feminino. Nesse sentido, isso torna-se uma agressão direta à sua virilidade e o sujeito perde toda sua honra e seu status superior social (SAEZ & CARRASCOSA, 2016).

Há ainda, nesse quadro, a situação das pessoas trans, especificamente das mulheres trans/travestis com pênis, que penetram analmente homens e mulheres cis e outras pessoas trans, e, assim, borram os papéis sociais de sexualidade e gênero prescritos por uma sociedade altamente patriarcal e heterocentrada, mas também cisgênera. Por conta disso, essas mulheres trans/travestis são castigadas pelo regime médico por não serem consideradas uma “mulher de verdade” (“tome hormônios, deixe-se penetrar, ou melhor, opere-se”) (SAEZ & CARRASCOSA, 2016, p. 30).

Outra consequência, apontada pelos autores, dessa relação cu/masculinidade é a negação dos homens cis em realizarem o exame preventivo, ou de diagnóstico precoce, do câncer de próstata, que consiste em um simples toque retal. Essa recusa pode ocasionar um diagnóstico tardio quando já não é mais possível reverter a doença, levando, muitas vezes, o paciente a óbito. Esse exemplo mostra, mais uma vez, como o “cu é o escudo supremo da masculinidade, masculinidade que há de levar íntegra até a tumba.” (SAEZ & CARRASCOSA, 2016, p. 32).

Frente a isso, é interessante notar, ainda, a postura da ciência médica em se dedicar à investigação de um outro teste preventivo que não abale a virilidade masculina. Como bem pontuado por Saez & Carrascosa (2016, p. 33): “Novamente a ciência se alia à ideologia para salvaguardar o sagrado status do homem-cu-fechado: antes morto do que penetrado!”.

Como vimos até aqui, a partir de uma linguagem um tanto debochada, os autores vão escancarando pouco a pouco inúmeros exemplos em que o cu aparece como esse escudo supremo da masculinidade. De falas/attitudes altamente homofóbicas de figuras públicas da Espanha até um retorno à Grécia Antiga para discutir historicamente essa construção do anal (ou os anais da história, trocadilho feito pelos autores), a obra vai expondo as hipocrisias e as contradições em torno do imaginário social do *edi*. Javier e Sejo se utilizam de um sarcasmo intelectual altamente potente para questionar, durante todo o livro, o regime heterocentrado e machista em que vivemos. Arrisco dizer, inclusive, que essa marca linguística dos autores dificilmente seria captada em toda sua totalidade semântica por uma masculinidade ignorante que “acha que pode tudo, na força de Deus e na glória da pica” (QUEBRADA, 2017, s/p).

No campo de produção da teoria *queer* no Brasil, Larissa Pelúcio (2016) é uma das pesquisadoras que tem se debruçado a pensar sobre a importação e a circulação do termo *queer*, oriundo do contexto de movimentos sociais estadunidenses, no âmbito acadêmico no Brasil. A pesquisadora, ciente do risco de universalizar determinados

conceitos sem que se considere as realidades contextuais de cada lugar, se propõe a pensar em uma “teoria cu”, capaz de tensionar as produções brasileiras diante das especificidades de nossa experiência marginal.

A antropóloga posiciona o contexto sócio-político de recepção da teoria *queer* no Brasil em um momento em que a tia Sida²⁸ (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) provoca uma crescente politização entre homossexuais, prostitutas e hemofílicos, entrosados em Organizações Não-Governamentais de Luta contra a Aids (PELÚCIO, 2016). De forma que sua entrada no Brasil se deu mediante o seu encontro com as políticas reivindicatórias entre as sociabilidades dos grupos acima supracitados. Levando esse cenário em conta, Pelúcio (2016) conclui que “não foi propriamente fácil assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos. Com a emergência da Sida no Brasil, a “analidade” entra em jogo” (p. 126-127). Por conta disso, está explicada a potencialidade de uma teoria contextual ancorada no cu:

Quando falo em teoria cu, mais que uma tradução para o queer, talvez eu esteja querendo inventar uma tradição para nossos saberes de cucarachas. Tentativa de evidenciar nossa antropofagia, a partir da ênfase estrutural entre boca e ânus, entre ânus e produção marginal. (PELÚCIO, 2016, p. 127)

Ao tratar da obra de Nestor Perlongher que se destacou entre o cenário de pesquisas sobre a homossexualidade/aids no Brasil entre as décadas de 1970 e 1980, Pelúcio (2016) salienta que, segundo o autor, para se entender “o que é aids”, naquele momento, era “preciso conhecer aqueles saberes que têm o poder de instituir verdades sobre esta síndrome e tecer julgamentos morais sobre as pessoas atingidas por ela, regulando suas condutas, vigiando seus corpos e normalizando seus desejos” (p. 131). Isso porque “com a aids, os olhos da ciência se voltam para o ânus” (PERLONGHER 1987, p. 87 apud PELÚCIO 2016, p. 131), “de maneira que a medicina reataria sua antiga

²⁸ Tia Sida é um termo do Pajubá que, de maneira mais descontraída, faz referência à Aids. Numa exímia análise sobre o termo, Carlos Lima (2017, p. 157) nos informa: “Às vezes mencionada como “doce”, palavra mais comum no pajubá do Rio Grande do Sul, a Tia Sida, em um claro jogo de palavras com o acrônimo da doença resultado da infecção com o vírus HIV, é uma forma que as bee encontraram de enfrentar essa ainda incurável doença por meio de sua gongação. Mas não se trata de uma gongação pura e simples. Trata-se de uma aproximação sem medo à enfermidade. Quem sabe se perto de nós os danos sejam menores. É como aquela tia chata que para além de algumas palavras sem sentido, não causa maiores problemas. Para o assombro de assustados sobrinhos, certas tias estão sempre por perto. A qualquer momento elas aparecem e nos surpreendem com suas questões. E assim é a Tia Sida: presença constante. Seja na virtualidade dos discursos médicos, religiosos e jurídicos, seja na neka desencapada que chupamos no dia anterior.”

relação com a homossexualidade, podendo novamente patologizá-la” (PELÚCIO, 2016, p. 131).

A política da analidade discutida por Saez & Carrascosa (2016) e a teoria cu proposta por Pelúcio (2016) expõem tanto a maneira como a ciência se relaciona com a construção social do ânus, como ela mesma também constrói certos imaginários que instituem “verdades” sobre o outro. Assim como o exemplo do exame de toque retal, o quadro político de emergência da aids nos mostra o quanto a ciência médica retroalimenta uma visão acerca das homossexualidades e transgeneridades/travestilidades, em favor de uma estrutura patriarcal e cisheterocentrada.

A construção desses ritos discursivos que de tão repetidos se tornam verdades relaciona-se diretamente com o direito de acesso à humanidade, naturalizada para alguns, negada para outros. Saez & Carrascosa (2016) tratam dessa relação entre direito e sexo (anal) quando rebatem de forma contundente uma fala homofóbica proferida por um colaborador de uma emissora de TV ultradireita da Espanha: “Não sei por que é que por alguém gostar de sodomizar ou de ser sodomizado, isso tem que gerar direitos civis, não entendo o porquê.”

Na análise dessa fala, os autores mostram que há uma inferência de que os direitos civis só são dignos para aqueles e aquelas que gostam de penetrar ou serem penetrados vaginalmente. O autor da mensagem não se interessa em refletir sobre o porquê disso, visto que toma como algo natural. Isto é, “a heterossexualidade tem carta branca da natureza para o acesso aos direitos.” (SAEZ & CARRASCOSA, 2016, p. 40).

Além disso, seguem analisando os autores, há uma redução da pessoa a seu cu: ser gay é somente uma prática sexual – prática esta que é estigmatizada, patologizada, condenada, desumanizada. Nesse sentido, o dispositivo de humanização/desumanização entra em ação, tendo em vista que, se a homossexualidade é resumida a um ato sexual equivocado, logo, essas pessoas não podem ser consideradas humanas. Nas próprias palavras dos escritores:

O acesso ao humano vem por meio da penetração vaginal. Usando a lógica de García Serrano, ele sim acessa os direitos civis porque ele pratica (suponhamos) a penetração vaginal. Isto é o “não dito” do seu discurso, mas é importante. Curiosamente, essa lógica não é reversível. Este tertuliano não aceitaria ser reduzido a um objeto penetrável ou penetrante. Os heterossexuais são pessoas, com alma, com valores, são humanos. E por isso devem ter direitos civis. Seu acesso ao direito civil não vem do cu. Não sabemos de onde vem, mas desde logo não vem de lá. Ele não se pergunta. É uma velha história: os que ocupam uma posição de poder, de privilégio, de maioria, não se perguntam sobre a origem de seus direitos ou de sua posição. Os homens não se perguntam por que têm mais riquezas, acesso a postos de poder e

responsabilidade, e melhores salários e trabalhos que as mulheres. As políticas de igualdade são coisas de “mulheres”. Eles não têm que repropor nada. Os heterossexuais não são conscientes dos seus privilégios, nem questionam sua própria identidade. Nem a origem de “seus” direitos civis porque são deles. Só deles. Nós gays queremos ter acesso aos direitos civis por meio do cu, e isso não são modos. Um pouco de seriedade, por favor, pare de sodomizar. Também isso é algo muito antigo: identificar sodomia com a homossexualidade. (SAEZ E CARRASCOSA, 2016, p. 40-41)

Utilizando-se, ainda, do sarcasmo característico, os autores finalizam a análise desse caso considerando a condição proposta pelo tal colaborador, isto é, se nossos direitos fossem, de fato, emanados pela ação de sodomizar ou ser sodomizado. O resultado seria, pois, a reivindicação política, em diversos âmbitos, de nossos direitos civis tomando como matriz exclusivamente o cu.

Queremos que o acesso às políticas sociais, de moradia, de emprego, de saúde, de cultura e educação provenham e se baseiem em gostarmos de dar o cu. Isso é que é um orgulho passivo como deus manda. Nada de direitos humanos, pessoas, almas, ética, cidadania, amor ou democracia. O anal como fonte do direito e do político. Crise da esquerda? Crise da política? Não queriam reinventar o social? Pois, aqui os tem. Tomar no cu (SAEZ E CARRASCOSA, 2016, p. 42)

Mas essa matriz também sofre reflexo no âmbito epistemológico. A teoria cu de Pelúcio torna-se ainda mais potente quando considerada pelas lentes de um corpo que é atravessado por tais violências. O corpo gordo, mestiço, viado e revoltado de Jota Mombaça (2015), seu cu canibal e sua política monstruosa, por exemplo, evocam um “saber estratégico, claramente posicionado, dinâmico e desobediente” (s/p), indo de encontro com as armadilhas de uma ciência moderna que aconselha separação entre a atitude científica da pesquisadora com a prática política de seu corpo dissidente.

Em um ensaio pujante, que procura tensionar a geopolítica do conhecimento pela manifestação de uma fala subalterna pelo cu, a autora questiona se “pode um cu mestiço falar?”. Mombaça (2015) se utiliza da teoria do silêncio subalterno de Spivak, juntamente com a simbologia da máscara de não-fala (KILOMBA, 2008), utilizada nos negros escravizados para impedi-los de comer nas plantações, para analisar o vídeo-palestra da artista Pêdra Costa posicionado fora do eixo dominante de produção científica.

A obra, denominada “Verarschung”²⁹ (figuras 2 e 3), é uma produção em vídeo, que integrou a programação do evento “Que pode o korpo?”, realizado em 2013 por

²⁹ “Verarschung é uma expressão coloquial de língua alemã que equivale, mais ou menos, à nossa “tiração de onda”, “sacanagem””, explica Mombaça (2015).

Mombaça na UFRN (Universidade Federal do Rio grande do Norte). Surpreendendo a todos/as, Pêdra Costa realizou um empreendimento artístico/epistemológico totalmente atípico utilizando seu próprio cu, em movimentos ritmados de contração-dilatação, articulado com uma série de citações proferidas por ela que ia desde músicas de rap feminino estadunidense, passando por intelectuais brasileiros, a reflexões próprias.

Figura 2 - Print de Verarschung, 10"



Fonte: Arquivo pessoal de Pêdra Costa

Figura 3 - Print de Verarschung, 14"



Fonte: Arquivo pessoal de Pêdra Costa

Decorrido o choque de quem aguardava uma videoconferência habitual, com uma fala pronunciada pela boca, o texto de Mombaça (2015) nos convida a pensar a genialidade da obra de Pêdra à revelia do cânone acadêmico. Considerando que o cu é “a contra-genitália que desinforma o gênero, porque atravessa a diferença sexual binária” (MOMBAÇA, 2015, s/p), a palestra anal de Pêdra rompe com o gênero enquanto ideal regulatório, já que diante de seu vídeo, “não é seguro afirmar que seja um homem ou uma mulher o sujeito daquele discurso: a matriz heterocissexual de inteligibilidade simplesmente não sabe como classificar aquele corpo”, de maneira que “enquanto a matriz se torna confusa, o cuerpo parlante de artista manifesta sua fala subalterna” (ibidem).

Ademais, Pêdra também rompe, conforme Mombaça (2015), “com uma corpo-política do conhecimento que procura territorializar os órgãos do corpo que servem para pensar (cabeça), escrever (mãos) ou falar (boca)” e, ainda, “aqueles que não são capazes de mobilizar pensamento algum (o próprio cu, por exemplo)”. Nesse sentido, a artista “contrabandeia ruídos produzidos como ausentes pela racionalidade acadêmico-científica para o interior da academia, contaminando o espaço hegemônico de enunciação com seu pensamento anal” (ibidem).

Diante disso, se voltarmos a pensar na política/teoria da analidade dos autores acima, perceberemos que a obra de Costa se constrói na plena literalidade do edi como potência política/epistemológica. Utilizando-se do seu próprio órgão, a artista extrapola o domínio metafórico e simbolista que informa a construção de um saber anal pautado no rompimento dos dualismos corpo/mente, sujeito/objeto, natureza/cultura, homem/mulher, razão/emoção, etc. Nesse sentido,

mesmo que sua obra não tenha como foco a “teoria propriamente dita” (o que quer que isso signifique!), é inegável, em alguns de seus trabalhos, sobretudo em “Verarschung”, um investimento intelectual em torno da produção de um “saber anal” que se insinua no campo teórico como uma saber em primeira pessoa, constituído no avesso do “distanciamento científico”; um conhecimento necessariamente implicado em rupturas políticas, e que se movimenta em circuito expandido, atravessando a academia sem, contudo, deixar-se encerrar por seus limites” (MOMBAÇA, 2015, s/p)

Apesar disso, assim como o ensaio de Mombaça, publicado em sua página do Medium, o vídeo-palestra em questão está longe de figurar como uma referência científica de valor para a academia hegemônica. Ainda com toda a potencialidade e genialidade por trás da produção e análise da obra, a invisibilidade dos saberes trans “não cessa de ser

reiterada e produzida ativamente por procedimentos acadêmico-políticos” (MOMBAÇA, 2015, s/p). A opção conceitual dessas sujeitas em descolonizar o conhecimento dessa forma “é incapaz de produzir consistência por si mesma no interior de um debate acadêmico, sendo envolvida num efeito de subalternidade que a silencia no âmbito mesmo dos estudos acerca das experiências trans” (ibidem.)

Além da pequena presença de corpos trans no âmbito acadêmico e dessa invisibilidade, que podemos denominar de epistemicídio, há uma estratégia também de construir as críticas levantadas por essas pessoas que ousam insurgir contra a norma como meras “fofocas e acusações”, reduzindo as coisas a “debates inflamados”. (VERGUEIRO, 2013, p. 2). Para Vergueiro (ibidem), isso “não é nada mais que um dispositivo de poder que procura evadir-se de questionamentos incisivos.”

Esse cenário de violência ao conhecimento crítico produzido pelas epistemologias trans/travestis no contexto acadêmico fica ainda mais elucidado quando, em certo momento do seu curto texto, a autora desabafa sobre essa questão e expõe o quanto é revelador analisar muito mais de onde partem essas críticas do que propriamente o destino delas:

E quando apontamos estas insuficiências, e quando apontamos estas falhas, e quando apontamos as exotificações de pessoas trans* e gênero inconformes nos mais diversos meios (especialmente o acadêmico, em meu caso), e quando procuramos utilizar a cisgeneridade como categoria analítica para pensar a normatividade de identidades de gênero (similarmente a como utilizamos heterossexualidade), e quando reclamamos de pronomes mal utilizados, nossas críticas parecem se revestir de um 'ou tudo ou nada', de 'muita agressividade', de 'emotividade', de 'estarmos elegendo os inimigos errados'. Fiquei profundamente feliz quando escutei, recentemente, pessoas mencionando que este é um padrão que ocorre também na dinâmica das análises raciais: as falas oriundas das margens costumam parecer 'agressivas', 'emocionais', 'extremistas'. Acredito, afinal, que estas avaliações de 'tom' sejam mais reveladoras sobre os locais de fala de quem as efetiva do que os locais de fala das pessoas que são 'criticadas' por isso. (VERGUEIRO, 2013, p. 2)

Essas reflexões foram expressas em um texto-desabafo produzido pela pesquisadora, quando ainda na condição de mestranda, em 2013. Nele, ela renunciava ao título de mestra e procurava evidenciar algumas resistências trans anticoloniais dentro do espaço violento da universidade. É interessante notar, mais especificamente nessa citação anterior, o quanto a deslegitimação desses conhecimentos subalternizados se dá pela ação de impelir uma ausência de racionalidade em detrimento de um suposto excesso de “emoção” desses corpos. Mais uma vez corroborando com a dualidade cartesiana dentro das universidades ocidentalizadas.

Quando Mombaça (2015) comenta sobre *Verarschung*, um dos pontos apontados por ela, além da composição anal do vídeo, é a mestiçagem linguística utilizada por Costa ao intercalar diversas línguas em sua fala contra hegemônica. Para a autora, isso funciona como “uma arma contra a reapropriação de sua dissidência pela racionalidade do estado-nação” (MOMBAÇA, 2015, s/p). Em outras palavras: ao desvincular-se do uso de uma única língua específica, Costa acaba por se libertar também dos limites linguísticos/políticos impostos por essa dada língua num contexto de hegemonia/subalternidade.

Abro um parênteses aqui para explicar que falo em questão de contexto porque “as relações desiguais entre as línguas precisam ser compreendidas nos contextos em que se articulam com as hegemônias” (PINTO, 2010, p. 70). Essa é uma concepção importante de ser trazida porque, sabendo que as mudanças no mundo contemporâneo afetam diretamente as práticas corporais e linguísticas (PINTO, 2010), o lugar geopolítico informa a posição de uma língua em relação às demais e “tal contexto não pode ser compreendido senão no conjunto das estratégias corporais e linguísticas que manejam os domínios sociais (culturais, econômicos, políticos)” (ibidem).

Em primeiro lugar, quando se fala de hegemonia e subalternidade, fala-se de processos dinâmicos de construção e reconstrução de hegemônias ou de consensos parciais sobre o sentido das relações sociais, seus significados e práticas instituintes. Ou seja, hegemônicos e subalternos não estão definidos essencialmente, mas sim como sujeitos políticos engajados em jogos de poder e dominação que ocorrem em contextos sociais estruturados, porém abertos à inovação. Isso implica, em segundo lugar, a consideração de hegemônias regionais – por exemplo, ligadas à vida doméstica ou ao exercício da sexualidade – e um descolamento entre sujeitos sociais de gênero e estruturas de gênero (PINHO, 2004 apud PINTO, 2010, p. 70)

Esses consensos, herdados da Modernidade colonial e ancorados em um modelo romântico alemão de língua, isto é, uma língua, uma cultura, um povo (PINHO, 2012), preconizam uma nação homogênea, respaldada na ideia de uma unidade linguística, mesmo com uma enorme pluralidade de práticas linguísticas no país (ibidem). Como uma imigrante brasileira vivendo em solo alemão, Costa participa dessa dinâmica a partir do deslocamento que esses novos contextos de interações globais produzem nesses consensos hegemônicos sobre língua, visto que “migrações voluntárias ou compulsórias, individuais ou em massa, impactam as configurações populacionais das áreas antes consideradas homogêneas” (PINHO, 2012, p. 176).

Tendo plena consciência de todo esse processo, a artista entende que a boa desenvoltura com a nova língua é uma das primeiras condições para adquirir o status de sujeita, visto que a língua nativa da pessoa migrante é totalmente desvalorizada frente a esse ideário de monolinguismo (PINTO, 2012) nacionalista. Ao passo em que há essa representação da língua da pessoa migrante como incompreensível, do pluralismo linguístico ou da mestiçagem linguística, para usar os termos de Mombaça (2015), como degradante, e desse corpo imigrante como um corpo incapaz de produzir uma voz audível (MOMBAÇA, 2015), a performance de Costa torna-se ainda mais possante ao fragilizar toda essa “noção de “território nacional” tão cara à ideologia nacionalista e monolíngue”. (PINTO, 2012, p. 173).

Na análise de Mombaça (2015) todas essas considerações são levadas em conta. A autora entende que “a gramática de uma língua é um limite de pensamento” (MOMBAÇA, 2015, s/p) e que, justo por isso, o vídeo-anal de Pêdra “a excede, fazendo roçar uma gramática noutra, transitando entre línguas com as quais está mais ou menos familiarizadx” (ibidem). Por conta disso, sua resposta à pergunta que dá título ao seu ensaio (“pode um cu mestiço falar?”) é totalmente positiva. Isto é:

Talvez não no sentido físico (pelo menos se consideramos o corpo como está biopoliticamente configurado), mas, sim, num sentido político, e Verarchung é, sem dúvida, um dos pontos possíveis de emanação dessa fala mestiça enunciada pelo cu. (MOMBAÇA, 2015, s/p)

Mas não é apenas neste ensaio de Mombaça (2015) que nos deparamos com reflexões acerca dos limites e potencialidades da gramática de uma língua ou até mesmo de um corpo. Podemos encontrar esse tipo de elucubração nos estudos trans de maneira geral, haja vista que a própria ideia de transgeneridade/travestilidade é atravessada, primeiramente, por disputas no campo da linguagem. Se o termo *queer* pousou no Brasil e provocou tamanha turbulência quanto a sua traduzibilidade em terras tupiniquins, a palavra “travesti”, pelo contrário, é investida de força política na representação de uma identidade exclusivamente latino americana que não carece de ser traduzida³⁰.

Em um dos textos mais bonitos que li sobre as questões que envolvem tal identidade, Castiel Vitorino Brasileiro (2020) parece poetizar brilhantemente esse lugar

³⁰ De maneira mais aprofundada, volto a discutir sobre a identidade travesti no próximo capítulo, mais especificamente nas ponderações realizadas pela Amara Moira em torno dessa questão. Nesse momento, o que me interessa é apenas evidenciar como essa discussão se relaciona com o que venho argumentando neste tópico em relação à analidade, língua e travestilidade.

que ela ocupa socialmente. Sem se utilizar de empréstimos de conceitos estrangeiros, a psicóloga realiza um empreendimento teórico/poético que pensa a relação entre modernidade e travestilidade desde o Brasil.

Na mesma linha de pensamento de Mombaça (2015), Brasileiro (2020) também entende que a palavra é sempre um limite. Considerando que as nomeações são, muitas vezes, frutos da colonialidade, pensadas e sentidas no limite das palavras portuguesas, no caso da modernidade brasileira, a questão central do seu texto é pensar como é possível transicionar para fora desse lugar colonial.

Prontamente, a escritora não acredita na ideia de uma transição que funciona de maneira linear e literal, como na passagem de um lugar para outro. Ela deixa escurecido que não deixou, simplesmente, de ser um homem negro para tornar-se uma mulher negra, de maneira que esse trajeto apresenta-se a ela como um labirinto colonial. Sua concepção se dá pela via metafórica: sua travestilidade é o próprio labirinto de sua existência. Travestilidade como labirinto. Ou ainda: travestilidade como encruza, “espaço espiralado que infinita-se para todas as direções – encruzilhadas – feito o ar” (BRASILEIRO, 2020, s/p).

Também não a interessa essencializar esse local de transformação, que para ela ocorre indistintamente de travesti para travesti – numa mesma linha de pensamento de Vergueiro (2020) quando esta fala em “ocidentalização” da identidade trans. Seu interesse é menos saber o que é travesti, mas muito mais entender como as travestis dispensam (isto é, deixam de pensar) o mundo moderno para conseguir ser travesti. Por conta disso, a escritora renega a ideia por trás de uma “transição” e ambiciona muito mais a concepção de uma “transmutação”. Ela proclama: “meu pensamento é uma dobra contraditória que afirma: travestilidade é transmutação. No início e no fim, me interessa a transmutação e não a transição.” (BRASILEIRO, 2020, s/p).

Seguindo com um relato descritivo dos elementos que compõem sua transmutação corpórea, que vai desde o uso de hormônios, cristais e remédios até banhos energéticos, marca de sua religião, Brasileiro (2020) constrói uma narrativa a la Preciado versando sobre a indústria farmacêutica, mas sem perder de vista, em nenhum momento, o contexto brasileiro ao pontuar também as negociações corpóreas com os terreiros de macumba.

Estou modificando meu corpo numa negociação com a indústria farmacêutica e com os terreiros de macumba. Enfio cristais em meu cu e passo gel em minha virilha. Modificar meu corpo é transmutar para outro Mundo. “Travesti” talvez seja um nome – provisório – interessante para se dar a esse Novo ou Outro

Mundo que temos construído enquanto transmutamos... (BRASILEIRO, 2020, s/p)

O cu não é mencionado aleatoriamente pela macumbeira, mas porque ela o concebe como parte integrante dos chakras energéticos que constituem seu corpo. Há, segundo Brasileiro (2020), uma concentração energética, entre o nosso cu e o pau, relacionada à fuga para sobrevivência. Por conta disso, a ação de estimular o edi com um cristal serve, ao mesmo tempo, para “aterriçar nas demandas carnis e (se) alimentar de coragem para enraizar em outros solos desse planeta e em outras relações desses mundos que perambulamos” (BRASILEIRO, 2020, s/p).

Então digo: não faça chuca. Enfie um cristal no cu! Porque a chuca é uma desgraça colonial. Limpeza anal não é chuca. Chuca é uma orientação colonial na anatomia, na fisiologia, no gesto, no desejo, na emoção, e no pensamento. Não faça chuca, enfie um cristal no cu. Limpeza energética. Limpeza com água benzida. Limpeza com quartzo ou turmalina. Banhos de assento. Chuca não é limpeza. Cuide do seu cu, sem ele, não há sobrevivência. E nele há cura. (BRASILEIRO, 2020, s/p)

Levando isso em conta, a escritora desempenha com profunda destreza um feito que parece ser impossível aos olhos da presunçosa modernidade: abordar o cu de maneira poética, trazendo dignidade filosófica para o que Descartes ignorou em função do enaltecimento epistêmico do cérebro. O cu como ponto de energia. Espaço de cura. Fuga de sobrevivência. Cristalização do edi. (Edi)ficção de nossas vidas pela abertura de nossos cus. Troca do olho de Deus em que tudo vê, pelo olho do cu em que tudo penetra. Transmutar – pelo cu. De maneira condensada: abra o seu cu e abrirá sua mente (SAEZ & CARRASCOSA, 2016).

Como macumbeira, Brasileiro (2020) sabe da importância do cuidado com o corpo. Sua travestilidade entrelaça-se com sua espiritualidade na construção de uma ancestralidade travesti: pede ajuda para fugir ou se camuflar à Tibira; pede calma à Oxalá e inteligência para viver a travestilidade sem ser refém dessa identidade; pede auxílio à Xica Manicongo na preparação de seu corpo para aguentar o peso de toda a rememoração daquilo que a colonialidade tenta fazê-la esquecer. Entende, enfim, que transmutar são negociações entre morte e vida. E que é seu amor à vida que a faz não desistir “de construir um corpo capaz de viver na imprevisibilidade” (BRASILEIRO, 2020, s/p).

À vista disso, me parece que “imprevisibilidade” é uma palavra-chave que sintetiza a experiência travesti nos limites linguísticos, políticos, sociais e sexuais do sistema mundo moderno colonial tal qual o conhecemos hoje. Esse mundo que não

consegue captar o que é imprevisível, que se nega a lidar com o inteligível, que tenta se apropriar do que foge do traduzível e que se recusa a se abrir para o (im)possível. Imprevisibilidade. Inteligibilidade. Intraduzibilidade. Possibilidades. A travestilidade, enfim, como alquimia e as travestis como alquimistas: de corpo-flor transicionam para ametista – o que na tradução colonial torna-se, apenas, travesti (BRASILEIRO, 2020, s/p).

Na esteira dessas discussões, penso automaticamente no Pajubá, esse falar performativo que se encontra no limiar de todas essas possibilidades de existência da identidade travesti citadas anteriormente. Se Brasileiro (2020) parece não mais vislumbrar essa linguagem enquanto útil em se tratando de codificação, me aproximo de Mombaça (2015) na consideração de que o Pajubá, em conjunto com outras estratégias, tensiona o regime político de produção de conhecimento pautado num conjunto de normas regulatórias.

Acontece que o conhecimento, para ser legítimo enquanto tal, precisa ceder a uma série de investimentos normativos que procuram regular desde a indagação que o move até as formas como organizamos nosso texto e a entonação da voz que devemos empregar ao lê-lo. Nesse regime de produção de conhecimento, uma voz anasalada que inclua expressões do Pajubá em suas falas certamente soará dissonante; bem como uma escrita encarnada, embalada por um ritmo próprio e assumidamente autoral, parecerá ilegível. A despeito desse marco, a força mesma desses gestos fracassados em torno da produção hegemônica de saberes e as aberturas a que estes se dirigem tencionam, ora molecularmente ora como um estrondo, o regime político que institui o que pode ser escutado e lido. As vozes anasaladas, as expressões do Pajubá, a escrita encarnada e assumidamente autoral reivindicam seu lugar na construção dos possíveis, e ao fazê-lo não o fazem segundo métodos tradicionais, porque necessitam produzir um rasgo profundo, que permita aos pensamentos degenerados (não necessariamente escritos sob a forma de um artigo, ensaio, monografia, nem pronunciados como defesa, comunicação ou palestra) superarem (...) (MOMBAÇA, 2015, s/p)

Pensar na proposição “pajubo, logo existo”, portanto, não é tão somente realizar um contraponto à filosofia cartesiana ancorada no “penso, logo existo”. Trata-se, especialmente, de relacionar a existência travesti à constituição de um recurso linguístico importante para a sobrevivência de uma corporeidade que se deseja(va) aniquilada. Mas não só isso: refere-se também à construção de uma outra racionalidade, ancorada em todo o corpo, considerando que o Pajubá associa-se a um “procedimento performativo no campo dos sentidos” (LIMA, 2017, p. 21); à produção de novas epistemologias de vida; à criação de nomeações próprias que fogem das lentes coloniais; à fabricação de novos imaginários; à arquitetura de uma outra ética e estética; à implosão da língua num

movimento de mestiçagem linguística; enfim, à traição da linguagem e à emancipação de movimentos (CRUZ, 2018) – figura 4.

Figura 4 - Trair a Linguagem, Emancipar Movimentos, de Yhuri Cruz (2018)



Fonte: <<http://yhuricruz.com/>>

Diante disso, pajubarizar a razão trata-se de um movimento de separabilidade moderna, em que o Pajubá figura como chave epistemológica/política³¹ de destruição do Mundo Moderno a partir da inauguração de uma cosmovisão travesti. Isto é, se é o homem europeu considerado o primeiro ser moderno, me parece que são as travestis as sujeitas de destruição dessa modernidade cartesiana com todos os seus binarismos de regulação da vida. Xoxar a América inventada por Colombo, abalar novas Américas; gongar o mito da modernidade, acuar novos mitos. Em suma, maquinar uma razão travesti.

Levando tudo isso a cabo, parto agora em busca das produções epistêmicas que se ancoram no uso do Pajubá no intuito de averiguar como ele tem sido mobilizado pelas epistemologias travestis ao trair uma linguagem acadêmica e emancipar movimentos de lutas ativistas e não tão somente discursos acadêmicos. Descarto, portanto, Descartes e convoco pensarmos agora com Amara Moira – travesti acadêmica que está produzindo teoria, apesar do Brasil.

³¹ Mignolo (2021, p. 8) nos informa que: “o político torna-se epistemológico quando pensar em qualquer alternativa política ao estado de coisas atual significa o mesmo que fantasiar por oposição à factualidade ou falsificar por oposição à verdade.”

3. POR UMA ÉTICA PAJUBARIANA OU UMA TEORIA-PAJUBÁ: A (LÍNGUA DA) TRAVESTI OCUPA A ACADEMIA

Quando, num momento de euforia, resolvi publicizar minha aprovação no mestrado com um projeto de pesquisa sobre Pajubá, dentre tantos comentários recebidos, um deles teve como remetente uma travesti que me questionava acerca do meu local de fala. Para ela, eu não deveria estar pesquisando sobre a “língua das travestis”, pois isso seria colocá-las numa posição de “objeto”, enquanto eu exercia uma certa autoridade epistêmica partindo do local da cisgeneridade. Naquele momento, eu já possuía uma posição crítica quanto ao uso popularizado do conceito de “local de fala” (RIBEIRO, 2017), o que me fez entender, minimamente, o lugar que partia aquela crítica, mas não cair na tal armadilha de uma identidade pré-discursiva, isto é, uma autoridade identitária inerente ao discurso.

Tempo depois, já com o processo de pesquisa deste trabalho em andamento, o mosaico de construção teórica me fez chegar até o texto de Favero (2020), em que ela colocava em análise a fragilidade ontológica do conceito de local de fala, justamente a partir da observação do deslocamento epistêmico realizado pelas travestis intelectuais brasileiras da posição de “pesquisadas” para “pesquisadoras”. Mais ainda: ela propunha uma “ética pajubariana” capaz de associar esquemas linguísticos e cosmológicos das travestis frente ao cenário de produção do conhecimento científico na atualidade.

Ora, esse empreendimento teórico de Favero (2020), ao entrelaçar local de fala, epistemologia travesti e Pajubá, não só fortificou ainda mais o meu entendimento acerca da inconsistência do questionamento conceitual da travesti ao meu projeto de pesquisa, como auxiliou sobremaneira no desenvolvimento desta dissertação. Diante disso, me parece ser fundamental abrir um grande parênteses aqui para elucidar alguns desses pontos antes de adentrar devidamente na análise dos trabalhos.

De maneira sintetizada, o que Favero (2020) realiza é alargar o conceito de local de fala, defendendo a necessidade do uso dos marcadores identitários estarem em articulação com o próprio processo metodológico da pesquisa. Isto é, “dizer “sou travesti” é uma informação que pode ter pouca utilidade quando desacompanhada de uma contextualização com a pesquisa.” (p. 7). É preciso transformar essa vivência em algo relacional e historicizável no corpo do texto, pois “se esse ou outros marcadores aparecem somente para informar à leitora quais são os traços identitários de quem escreve, podem

se tornar descartáveis em termos metodológicos”, haja vista que “as relações da/na pesquisa estariam sendo perdidas de vista, logo, situadas fora de análise” (ibidem).

Frente a essa defesa, a pesquisadora vai articulando uma série de reflexões teóricas em torno de questões epistêmicas e metodológicas atreladas à analítica do “local de fala”. Sua crítica não nega a experiência também como modo de produção de conhecimento, inclusive porque a autora se vale desse artifício, utilizando-se do relato de uma vivência própria para trazer reflexões importantes articuladas com o texto, mas tem a ver com a experiência que é tomada como evidência autorizada, pois

ainda é incapaz de dar conta de questões sistemáticas e estruturais de dada sociedade. De modo oposto, estaria sendo desconsiderado que pessoas trans e travestis são capazes de discordar entre si, ou que, então, podem agir contra os interesses da própria comunidade – se é que é possível assegurar a existência de tal comunidade em primeiro lugar (FAVERO, 2020, p. 11)

Nesse sentido, o que está em jogo na análise de Favero (2020) não é negar o uso político do conceito que, diga-se de passagem, é fundamental na orientação que falamos de uma dada posição social e, por conseguinte, na visibilização de algumas violências endereçadas. Pelo contrário, a autora está interessada em questionar a superficialidade na qual o termo é costumeiramente usado em alguns empreendimentos acadêmicos como se trazer os marcadores sociais do/a pesquisador(a) para o texto fosse mais uma apresentação burocrática do que um recurso metodológico opcional da pesquisa.

Consequentemente, esse uso superficial e “obrigatório” desemboca em alguns problemas apontados por ela, como a espera de que travestis e mulheres trans sempre se posicionem subjetivamente em seus trabalhos, como se não fosse possível a privacidade testemunhal para elas, enquanto outros sujeitos (possivelmente, cisgêneros) pudessem ter seus “locais de fala” preservados; e a cristalização do lugar de vítima, pela simplificação e esvaziamento das estratégias de parcialidade. Assim sendo, Favero (2020, p. 9) chega a um interessante questionamento: “estaríamos em concordância que local de fala, dentro das ciências humanas, tornou-se uma expressão com sentido aproximado de encaixar a si mesmo conforme os moldes de uma história triste ou marcada por desigualdades?”.

Diante dessas adversidades e julgando ser necessário ir além dessa previabilidade ontológica, tornando o lugar de fala difícil de ser capturado, Favero (2020) nos fornece uma saída: a proposição de uma ética fundamentada no Pajubá como uma tecnologia

acadêmica frente às complexidades provocadas pelo deslocamento e pela presença de travestis em campo de pesquisa. Nas palavras dela:

pensar uma ética pajubariana não é somente um modo diferente de chamar determinada postura política frente uma pesquisa, trata-se também de reconhecer as apurações marcadas pela travestilidade como encadeadas pela relação que elas têm com seus campos, ou seja, conforme uma cosmologia específica (2020, p. 16)

Quando eu falo, por exemplo, em travestilizar ou pajubarizar a razão no capítulo anterior, muito inspirado por essa leitura de Favero, não estou querendo sugerir simplesmente uma mudança no lócus de enunciação de produção de conhecimento, como se a solução estivesse ancorada na substituição de uma identidade por outra no que tange ao direito de quem pode falar e pensar e quem não pode. Isso seria cair no engodo de uma essencialização identitária e de uma autoridade vivencial que, do contrário, quero me distanciar. A ação de pajubarizar a razão só existe na medida em que existe também uma forte ideologia ocidental que julga, a partir da imposição de uma “epistemologia mestre” (ALCOFF, 2016), todo tipo de conhecimento emergido das mais distintas localizações sociais e culturais.

Em vista disso, embora o conceito de lugar de fala diga respeito a uma localização social, e não a uma autoridade discursiva, essas posições não estão dadas a priori, mas são resultado de uma historicização e só existem de maneira relacional e contextual com as demais localizações sociais, como num grande jogo de xadrez. Ora, o que quero dizer com isso, apoiado no texto de Favero, é que ao ser interpelado pela travesti sobre minha posição de pesquisador ante o meu “objeto de estudo”, ela não considerou a possibilidade que minha identidade pudesse estar de alguma forma em consonância com as suas lutas políticas, mas apenas dispôs que, enquanto um homem cisgênero, automaticamente eu estaria proibido de adentrar em um campo em que, por sua lógica, apenas as travestis teriam o “passe livre do local de fala”.

Tratar local de fala descolado de um contexto concreto de realidade é homogeneizar as identidades que são múltiplas e não cessam de ganhar sentido no seio social em que estão inseridas. O pertencimento a determinada identidade ou “comunidade” – como indaga Favero – não é garantia de um alinhamento teórico/epistemológico/político coerente entre elas, tampouco de um domínio inerente ao próprio discurso. Assim dizendo, “o local de fala deve ser entendido como contraditório” (FAVERO, 2020, p. 11), já que é totalmente possível haver uma experiência de

subalternidade, por exemplo, que atua na contramão de seus pares, como bem coloca a autora.

Com base nisso, a ética pajubariana de Favero (2020) extrapola a periculosidade desse uso soberano de local de fala e discute também o próprio papel das identidades não-trans no debate teórico de produção de conhecimento. Ao propor a ideia de uma “conduta pajubariana”, que trata sobre as ações de combate à transfobia de maneira geral, a autora ignora totalmente a atitude essencialista por trás da máscara contraproducente do uso burocrático do conceito em voga. Assim:

Pajubar a ética é cavar outras hipóteses, mudar a forma de fazer perguntas. E não significa que tal perniciosidade pode ser feita apenas pelas travestis, pois até pelos que com elas se envolvem em seus cotidianos laborais são capazes de fazê-lo. Ora, um simples “estou contigo” ou “estamos juntas” ditos por alguém em posição de docência a uma aluna travesti já é uma conduta pajubariana. Não é um arranjo que funciona superficialmente, que está operando em um plano abstrato. É o oposto. A ética a que me refiro presume a criação de relações conscientes a respeito da repercussão da transfobia no cotidiano das pessoas trans (...) (FAVERO, 2020, p. 16-17)

Interessante Favero (2020) tocar neste ponto porque uma compreensão equivocada do conceito acarreta, na maioria das vezes, a uma espécie de isenção de nossas responsabilidades políticas frente às dores do outro. A alegação de “não ter local de fala” sobre determinado assunto torna-se perigosa porque faz com que as pessoas se escondam atrás de uma identidade que acham ser fixa e apartada do social, quando é justamente o contrário. Se o conceito fosse sobre autorização e controle epistêmicos haveria, ao meu ver, uma perpetuação da violência endereçada a determinados corpos porque o debate ficaria sempre restrito aos grupos mais oprimidos. Uma compreensão correta acerca do que é lugar de fala ajuda, portanto, na explanação e combate a essas violências que são atravessadas pela combinação de inúmeros marcadores da diferença.

Por sua vez, dizer tudo isso não significa ignorar o perfil social majoritário de quem se encontra em posição epistêmica privilegiada na geopolítica do conhecimento, tanto pensando na relação norte-sul como na própria relação sul-sul³². Enquanto um

³² É importante também olharmos para as relações de poder que se estabelecem socialmente dentro de nosso próprio país. Debater construção do conhecimento científico e descolonização da ciência apenas evidenciando a relação que se dá de dentro para fora, isto é, norte-sul, é ignorar as fronteiras internas estabelecidas entre as próprias regiões brasileiras. É preciso, por isso, desconfiar de quem se afirma decolonial e não rompe com o epistemicídio, como nos alerta muito bem Araújo (2020). As condições sociais, econômicas, políticas de quem pesquisa a partir do Norte e/ou Nordeste do país são extremamente díspares às condições de quem se encontra localizado/a no Sul e/ou Sudeste – regiões onde se concentram as universidades e revistas mais bem avaliadas do país. Essa mesma lógica funciona também para a análise dos perfis de quem se encontra, majoritariamente, dentro desses espaços acadêmicos, desde a figura do

homem cisgênero, tenho plena convicção de que me encontro do lado oposto ao baixíssimo número de pessoas trans que ocupam o espaço acadêmico, como enunciei na introdução, mas isso não impede que eu seja atravessado por outras violências dentro desse mesmo espaço. Não se trata de uma corrida de opressão nem tampouco de dar indícios de que as epistemologias travestis³³ são “mais legítimas” porque ocupam esse local da travestilidade, o ponto aqui se trata do reconhecimento de nossas posições sociais no jogo das relações e, por conseguinte, dos nossos papéis combativos frente a isso. Em outras palavras: construir trabalhos que versam sobre as experiências trans, desde a posição da cisgeneridade, e não incluir essas pessoas também enquanto referências intelectuais, por exemplo, é continuar reforçando um cenário de apagamento epistêmico e negação ontológica desses corpos.

Ciente dessas relações geopolíticas no âmbito de construção do conhecimento científico, a cientista social Raewyn Connell (2012) compreende perfeitamente que a própria construção de conceitos dentro das ciências sociais é fruto de uma reificação da experiência social. Preliminarmente, isso não seria um problema, mas torna-se na medida em que evidenciamos que os textos de teoria social são fundamentalmente uma reificação apenas da experiência social do Norte (CONNELL, 2012). Isto é, a metrópole como uma espécie de “fonte teórica suprema” onde são produzidas as principais abordagens e ideias e exportadas como paradigmas para a periferia apenas se embebedar.

A afirmação enfática da cientista que abre o seu texto, “teoria é o trabalho que o centro faz” (CONNELL, 2012, p. 10), é o que conduz toda a sua discussão. Ela defende que os textos que usualmente denominamos como “teoria” são frutos de uma divisão imperial de trabalho intelectual que tem o Norte como direcionamento. Mas essa não é uma realidade fixa: se é o centro que produz a teoria, a partir do momento que esse

discente até mesmo os docentes. Nesse sentido, a relação sul-sul me parece ser ainda mais importante de ser destacada, pois só olhar para fora é, uma vez mais, contribuir para a manutenção de feridas epistêmicas que se encontram abertas (ARAÚJO, 2020). Para mais informações, ver o instigante texto de Mombaça (2016a).

³³Estou considerando aqui que as epistemologias trans/travestis são aquelas produzidas exclusivamente pelas próprias pessoas trans e travestis, mas esta consideração não me parece ser totalmente unânime dentro do cenário das epistemologias críticas. Blas Radi (2020), por exemplo, filósofo trans argentino, indaga em um dos seus textos sobre qual a especificidade de uma epistemologia trans: se se seria aquelas produções ancoradas na abordagem de questões trans de maneira geral ou diria respeito apenas àquelas desenvolvidas por investigadores/as trans. Em ambos os casos, o filósofo reflete que isso acarretaria numa suposição que uma determinada identidade de gênero ou certa temática garantiriam, por si só, um modo de construir conhecimento. Ademais, outro caminho possível seria pensar que o que define uma epistemologia trans seria um enfoque trans particular, um método próprio ou ainda um corpo de aporte próprio. Dentre essas alternativas, me filio conceitualmente à última.

trabalho passa a ser realizado em outros lugares, o centro será fatalmente (re)localizado (CONNELL, 2012, p. 10).

A autora define como “metrocentrismo”, isto é, a metrópole como centro do mundo, aquilo que Dussel chamou por eurocentrismo. Ambos estão preocupados em evidenciar como a Europa (ou a metrópole, no léxico connelliano) se constituiu como coração do mundo a partir de uma imposição ideológica nos processos de colonização. Por conta disso, os pesquisadores concordam que é de suma importância que o véu oculto da colonialidade seja revelado para que a produção teórica dos discursos que constroem a modernidade como um evento estritamente europeu seja radicalmente transformado. Connell (2012) define esse encontro colonial, portanto, como ponto crucial para a teoria social.

Talvez o mais importante seja que eles constroem conceitos e métodos para analisar uma sociedade desprovida de determinações externas. Isso implica dizer que suas metodologias teóricas excluem o colonialismo. Eles não escrevem a partir da experiência social de quem foi colonizado, ou se envolveu na colonização, ou ainda está imerso numa situação neocolonial. E, na verdade, suas imaginações teóricas não incorporam o colonialismo como um processo social significativo. (CONNELL, 2012, p. 10)

Evidentemente, não se trata de alegar que as teorias do Sul e as teorias do Norte são profundamente distintas e que habitam um mundo diferente (CONNELL, 2012). Longe disso, o que a autora demonstra é que, obviamente, há uma zona de contato entre as preocupações tidas pelos pesquisadores de lá e as preocupações pelos daqui. O que se distingue são as condições, os pressupostos e as possibilidades que ocasionam em um “centro diferente de gravidade” (p. 13) na periferia global. Isso significa dizer, portanto, que

a mudança que ocorrerá na teoria social pelo crescimento de perspectivas do Sul é, em parte, por conta do advento de novos assuntos, tais como a violência ontoformativa e a importância social da terra, mas também em parte envolve perspectivas alternativas sobre temas já existentes (CONNELL, 2012, p. 14)

No fim das contas, a grande defesa de Connell (2012) consiste em atestar que a iminente revolução na teoria social se dará por uma definição de agenda realizada de baixo para cima de maneira participativa e não de modo contrário, como ocorre atualmente. Isso não se trata de promover um novo centro epistemológico nem de criar novas teorias, pois isso não promoveria, de fato, uma mudança, mas antes de descentralizar e democratizar todo o processo de produção e circulação de conhecimento

social. Em outras palavras: “não precisamos de uma nova teoria da revolução; precisamos sim de revolucionar a teoria” (SANTOS, 2021, p. 9).

Nesse sentido, pensar em uma teoria-pajubá em articulação com uma ética pajubariana me parece um dispositivo potente de “perturbação desse modelo de ciência hegemônica e apática” (FAVERO, 2020, p. 18). Enquanto uma ética pajubariana conjuga a violência estrutural em uma gramática poderosa, tal como faz a língua das travestis (FAVERO, 2020), uma teoria-pajubá arquiteta uma teorização que não se reduz aos “circuitos acadêmicos com suas bibliotecas empoeiradas geridas por sistemas organizacionais mecanicistas” (MOMBAÇA, 2016b, p. 347). Em outras palavras: trata-se de utilizar a potência política de um esquema linguístico que um dia ajudou na desacuendação da maldita, nos truques com os alibãs e na gongação com os ocós truqueiros para agora barbarizar a academia e xoxar a teoria.

Diante disso, proponho agora uma análise do monólogo escrito por Amara Moira (2021), denominado *Neca*. Interessa-me analisar como o Pajubá é mobilizado durante toda a obra, suscitando categorias analíticas que informam uma nova ética de pensar a sociedade perspectivada pela lente da travestilidade, a partir do uso epistemológico da língua travesti.

3.1 Amara Moira: travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao bancar a escritora

Figura 5: Amara Moira



Fonte: FONATRANS

Era abril de 2021 quando li pela primeira vez o nome “Amara Moira” (figura 5). Estava em diálogo virtual com Caia Coelho, vice coordenadora do NATRAPE (Nova Associação de Travestis e Pessoas Trans de Pernambuco) e também conselheira dos

direitos da população LGBTQ+ no estado, sobre minha pesquisa de mestrado, quando ela mencionou o nome de Amara como sugestão de leitura de uma literatura escrita inteiramente em Pajubá. O texto ao qual ela se referia era justamente o *Neca + 20 poemets travessos*, de autoria de Moira (2021), mas que à época dessa conversa ainda estava em processo de lançamento. Assinando o posfácio desse livro, Caia, muito interessada em trocar figurinhas sobre o Pajubá, gentilmente me enviou o rascunho do seu texto para que pudéssemos discutir um pouco sobre a temática. A conversa foi breve, mas extremamente potente – a simples sugestão literária de Caia fez não só eu me encontrar textualmente com Amara como também alargar minhas reflexões sobre o potencial uso do Pajubá.

De lá para cá, tudo se sucedeu como numa grande linha do tempo. Passei a acompanhar de perto as incontáveis produções assinadas pela autora em sua coluna na *BuzzFeed* e também as inúmeras entrevistas e palestras dadas por ela. No mês seguinte à minha conversa com Caia, Amara foi uma das convidadas do NuQueer³⁴ (Núcleo de Estudos *Queer* e Decoloniais) a participar do *Conexão*³⁵. Sob o tema “Literatura e transgeneridade”³⁶, a autora conversou sobre sua primeira obra *E se eu fosse puta*, destacando questões importantes sobre escrita de si, mercado editorial e literatura LGBTQ+ brasileira.

O livro, que foi censurado por carregar no título de sua primeira edição a pequena, mas aparentemente ofensiva, palavra “puta”, precisou ser relançado com o termo “pura” para caber moralmente nas prateleiras de todo o Brasil. Contudo, entendendo todo o poder que uma simples mudança de letra podia causar em seu texto, Amara brincou com as regras do jogo estabelecido e forneceu uma substituição digna de seu empreendimento literário: um grande R rascunhado foi desenhado em cima do pequeno “t” que compunha a palavra “puta”. De fato, a modificação foi realizada, com a nova palavra ganhando destaque em sua capa, mas não há como negar que o termo “puta” continuava ali, entre

³⁴ Grupo de estudos coordenado pelo meu orientador Iran Melo. Vinculado à UFRPE, o NuQueer conta com a participação de pesquisadores e pesquisadoras de universidades de todo o Brasil e tem como objetivo desenvolver ações pedagógicas e de formação sobre temas contemporâneos e de combate aos preconceitos ligados, sobretudo, a gênero e sexualidade. Para mais informações, conferir página no *Instagram*: @nuqueerufrpe.

³⁵ O *Conexão NuQueer* foi o primeiro projeto do grupo. Como o núcleo de estudos nasceu em plena pandemia do Covid-19, em um momento de confinamento social, este foi um projeto que promovia temas importantes no *Instagram*, por meio de *lives* semanais, com participação de autoridades de diversas áreas do conhecimento. O projeto iniciou no dia 08 de abril de 2020 e teve sua última edição em 24 de abril do ano seguinte. A participação de Amara ocorreu no dia 11 de maio de 2021.

³⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/COwCnsxqttOihOBGZSPB66nu0mxt4g5vIZx5100/>. Acesso em 16/07/2022.

um “t” marcado de batom vermelho e um R maiúsculo tentando escondê-lo. Nessa briga de fonemas, a escolha da melhor interrogação parece ficar a cargo do próprio leitor: e se Amara fosse puta? e se Amara fosse pura?

Puta ou pura, fato é que a obra de estreia da autora merece aqui ser mencionada porque não só dialoga tematicamente com o “*Neca*”, segundo livro da autora e obra a ser analisada aqui, como também revela a estreita relação existente entre o prazer do trabalho sexual praticado por Amara e o prazer de escrever sobre ele. Atividades que se coadunam e fazem ela se tornar, portanto, essa “travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao bancar a escritora” (MOIRA, p. 2018, p. 21). Na explicação da autora:

Comecei por safadeza mesmo, assumo, carência brutal, vontade que me desejassem, pegassem, pagassem por mim, mas rapidinho eu vi que não era assim tão bom como eu sonhava e aí escrever sobre, poder escrever sobre, começou a ser razão de eu continuar. Hoje já nem sei mais se me prostituo pra escrever ou se escrevo pra me prostituir, essa é a verdade. (MOIRA, 2018, orelha do livro)

Essa é uma relação importante de ser sinalizada porque evidencia o papel da palavra na construção de ambos os livros. Embora sejam obras que tratam de uma mesma temática e, por conta disso, se aproximem, a forma como Amara arquiteta cada uma delas é totalmente distinta, o que faz com que as experiências narradas se tornem únicas também em termo de conteúdo. Se em *Se eu fosse puta* Amara relata sua história no formato de pequenos contos, fazendo um uso mais tímido do Pajubá, em *Neca* ela radicaliza esse uso e produz um monólogo inteiramente ritmado pelo emprego da língua travesti.

Tendo isso em vista, é válido analisar como o Pajubá, ao ser utilizado como recurso linguístico, modifica radicalmente a maneira como a história é contada, redirecionando para uma nova ética literária e social, que tem como prisma a narração de uma travesti em primeira pessoa.

3.1.1 Uma análise da manifestação do Pajubá como recurso linguístico em *Neca*

“*Neca + 20 poemets travessos*”, de autoria de Amara Moira, foi lançado no ano de 2021, 5 anos após o lançamento da primeira edição do “*E se eu fosse puta*”, seu primeiro livro. Organizado pela editora independente O Sexo da Palavra, a obra conta

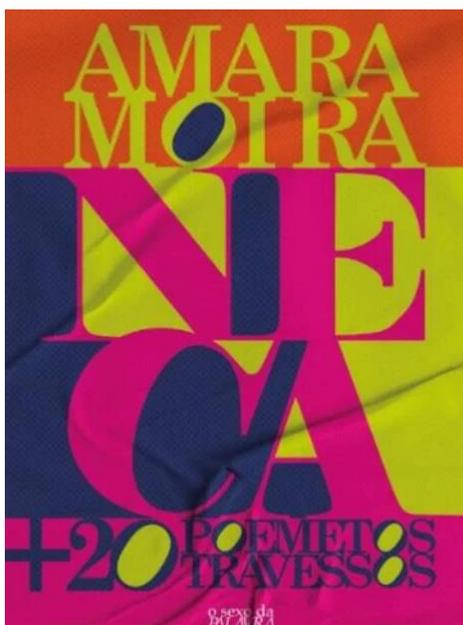
com um monólogo que dá nome ao livro acompanhado por 20 poemas ao final, alguns escritos antes mesmo de Amara se tornar Amara.

Com prefácio e posfácio assinados por Amanda Palha e Caia Coelho, respectivamente, a obra ainda conta com ilustrações de Lino Arruda e texto de orelha de Marcelino Freire – nomes de referência que em conjunto contribuem ainda mais para a grande potência que é a obra e ajudam no reconhecimento e fortalecimento das epistemologias trans e travestis.

O título, que já nos fornece uma pista acerca do uso do Pajubá na obra, não é mero acaso. Na *live* do Nuqueer, mencionada anteriormente, Amara nos explica sua escolha: “neca” tanto pode ser aquilo que vão usar para deslegitimar a identidade travesti, com um discurso genitalista, como também fazer parte da expressão portuguesa “neca de pitibiriba”, que no entendimento popular significa “nada” ou “coisa alguma”. Isto é, neste jogo semântico, “neca” fica entre o “tudo” e o “nada” – uma contradição um tanto significativa para pensar a própria existência trans.

O texto foi publicado pela primeira vez na antologia literária “A resistência dos vagalumes”, organizada por Cristina Judar e Alexandre Rabelo em 2019, e que conta com textos de mais de 60 nomes importantes do movimento LGBTQ+ brasileiro. Agora republicado em versão solo, a autora ambiciona deixá-lo cada vez maior, a ponto de se tornar um Grande Sertão: Veredas versão LGBTQ+, sendo esta sua primeira versão publicada (figura 6).

Figura 6: Neca, de Amara Moira (2021)



Fonte: queer.ig.com.br

A prostituição é o tema central do livro, o fio condutor da narrativa das experiências nas quais Moira passou quando ainda exercia o trabalho sexual. Mas não só isso. O livro se distancia sobremaneira dos poucos livros existentes sobre a temática, que é sempre muito atrelada à prostituição de mulheres cisgêneras, quando traz em primeira pessoa a voz de uma profissional do sexo travesti. Isso não é uma mera questão identitária, mas influi diretamente na abordagem do assunto ao trazer novas questões para o centro do debate e também revisitar velhas discussões por essa nova ótica de um corpo dissidente.

Além disso, a utilização do Pajubá como recurso linguístico para tratar de uma realidade em que 90% das mulheres trans e travestis estão inseridas torna a obra ainda mais significativa e potente. Como bem sinalizado por Coelho no posfácio, “algumas coisas só podem ser ditas em pajubá” (2021, p. 32). Nitidamente, Moira parece saber disso quando, ao se negar se submeter ao fetiche moderno de universalização da linguagem, brinca com o entendimento linguístico do/a leitor(a) da primeira à última palavra do texto, tornando a experiência de leitura de *Neca* única para cada pessoa que resolve se aventurar pelas páginas do monólogo.

Mas se para o/a leitor(a) desavisado, alheio à língua das travestis, esse mecanismo linguístico construído por Moira (2021) seja apenas uma grande brincadeira que encerraria a obra com sua mera tradução, Amanda Palha nos mostra que não é bem assim. O prefácio escrito pela ativista travesti chama a atenção para a importância de se romper com o “fetiche exotificante da intelectualidade cisgênera” (PALHA, 2021, p. 7) que se engana quando pensa que o grande trunfo da obra passa apenas pelo entendimento de que “ocó” significa “homem” ou que “mapô” é “mulher”, por exemplo. Para Palha (2021), esse é o menor dos obstáculos e que pode ser facilmente resolvido com a ajuda do Google. A grandeza da obra encontra-se, na realidade, na construção da narrativa de um mundo existencial muito particular, em que o Pajubá figura como elemento indissociável. Por conta disso,

(...) o processo de entender essa leitura (...) só se iniciará de fato à medida que o olhar leitor se permitir compreender que ocó não é exatamente homem, nem maricona um cliente, que mapô não é exatamente mulher tanto quanto neca não é pau. Se abre assim a possibilidade de notar que o que pode ser vislumbrado após o véu não é uma “crônica etnográfica” semi-pornográfica, mas uma outra dimensão de existência – estranha, estrangeira e marginal,

habitada por ciborgues que vivem, compreendem e falam do mundo a partir de uma cosmogonia particular. O pajubá não é um apanhado de gírias ou um “dialeto secreto”, mas uma linguagem que exprime uma relação muito particular com o mundo, na qual se forja, organicamente e na base da paulada, uma epistemologia também particular (PALHA, 2021, p. 8)

Sendo assim, a obra extrapola o status bastante simplista de um livro autobiográfico de memórias sexuais narradas por uma travesti. Embora Moira (2021) parta desse local narrativo, seu relato não se resume à descrição de um sexo pago, mas muito mais em como essa atividade se relaciona com a existência travesti e com a sociedade de maneira geral. Ao lançar luz às histórias que sempre permaneceram na penumbra de uma rua, de um matagal qualquer ou de um quarto de hotel barato, *Neca* toca numa ferida social e se torna também um convite para que o/a leitor(a) se dispa de tudo aquilo que achara conhecer. No fim das contas, a narrativa autobiográfica realizada por Moira (2021) parece falar muito mais sobre a sociedade como um todo do que unicamente dela própria.

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

Esse ponto também foi abordado numa das *lives* de divulgação do livro no canal da editora no YouTube, no qual Amanda Palha foi uma das participantes³⁷. A ativista reforçou seu argumento de que o Pajubá seria só a porta de entrada para se chegar até o conteúdo, de maneira que a porta não deixa de ser fenomenal, mas o que se encontra atrás dela é ainda mais. Utilizando a metáfora de que o Pajubá seria o tijolo e o cimento do edifício, Palha mencionou a questão do olhar cisgênero na obra: se desvendar a língua

³⁷ *Live* realizada no dia 26 de junho de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HfmTZL6O_8I. Acesso em 29/11/2022.

possa parecer muita coisa para esse público, como se a obra só fosse interessante porque escrita em Pajubá, é preciso ter em conta que esse deve ser apenas o começo e que muita coisa se deriva disso.

Em certa passagem do texto, em que Moira sente pela primeira vez – e única – a necessidade de explicar ao/à leitor(a) o uso contextual do vocativo “bicha”, a escritora esclarece: “e “bicha” não é que eu tou te xoxando não, viu? é pajubá, a língua das bicha, aqui é tudo travesti. Só ficar aqui por um tempo e cê já vai catando. Eu nem penei tanto, acho, acho que só fui indo, ouvindo, falando aqui um pouco, um pouco outro ali” (MOIRA, 2021, p. 12). Sem glossário ou guia de leitura, Moira (2021) logo antecipa que o/a leitor(a) precisará se permitir à leitura, pois só com o avançar das páginas é possível que a estranheza se dilua cada vez mais. Em *Neca* nada está dado.

Mas há ainda um outro ponto que merece destaque nessa passagem do texto: a aproximação entre as identidades “bicha” e “travesti” quando a autora informa que o Pajubá é a “língua das bicha” e logo depois afirma que “aqui é tudo travesti”. Obviamente, a escritora sabe a distinção que há entre as duas identidades, mas opta, em alguns momentos do texto, por tratá-las como sinônimas. Isso não é feito por acaso, mas tem relação com o tratamento dentro da própria comunidade que ocorre de maneira bastante fluída. Isto é, nesse contexto específico, em que as relações entre os “pares” ganham uma outra conotação, os vocativos “bicha”, “mona”, “viado”, “mulher”, “travesti” ou “frango” (este mais comumente usado no nordeste do país) acabam se tornando um grande amálgama que, por um momento, não requer definição fixa.

Em entrevista para o trabalho de dissertação de Araujo (2019), Moira, que foi uma das interlocutoras, explica nitidamente porque gosta da definição do Pajubá como a língua das bichas. Em suas palavras,

[o bajubá] vai ganhando mais espaço na sociedade. Então eu já vejo muita lésbicas, muitos gays, muitas pessoas bissexuais, começando a assumir essas palavras também. Quanto mais você vai para as periferias, mais difícil fica diferenciar quem é travesti mesmo de quem é só uma bicha feminérrima. [...] Bicha lá funciona tanto como identidade, como orientação sexual. Bicha pode tanto ser o homossexual quanto à mulher travesti. [...] por isso que eu gosto da ideia de o bajubá como a língua das bichas, porque é de fato sabe. Nesses espaços, como a delimitação não está muito clara, nítida, então não é só travesti que usa essas palavras. (Entrevista realizada com Amara Moira, em São Paulo, 02 dez. 2017. (ARAUJO, 2019, p. 149)

Esse é um ponto interessante da obra porque Moira (2021) está o tempo todo brincando com essas categorias identitárias, ora aproximando-as, ora distanciando-as, de modo que esse movimento depende inteiramente das dinâmicas comunicativas locais. Nesse sentido,

(...) a elaboração disso que chamamos de identidade não está restrita ao uso explícito de categorias como homem, mulher, gay, trans etc., mas ocorre indiretamente por meio de diversos recursos linguísticos (sons, morfemas, estruturas sintáticas etc.). Ao serem usados em uma prática discursiva específica, esses signos retomam uma história que movimenta certos arcabouços interpretativos disponíveis sócio-culturalmente e lhes conferem sentido no aqui e agora da enunciação. (BORBA, 2020, p. 399)

Ademais, essa fluidez foi observada também no trabalho de campo de Leandro de Oliveira (2006) numa boate gay na periferia do Rio de Janeiro. Com o objetivo de discutir certos usos de categorias generificadas, o pesquisador observou que o rótulo “bicha” servia também para englobar um leque de personagens e identidades outras, cujo sentido variava conforme o contexto. Nas relações *face a face* estabelecidas entre travestis, por exemplo, havia uma preferência em se referirem umas às outras como “mona”, “bicha” ou “viado”. Quando questionada pelo pesquisador sobre a utilização desses termos, uma das interlocutoras da pesquisa respondeu que era pelo fato de serem “tudo bicha mesmo” – algo que polariza, mais uma vez, o uso da categoria quando confrontamos com a afirmação de Moira (2021) de que “aqui é tudo travesti” –.

Mas esse tratamento não era unânime entre todas elas e se tratava, segundo a interlocutora, de um uso reservado àquelas travestis que possuíam laços mais estreitos. Isto é: “aparentemente esses usos da linguagem caracterizam certa familiaridade entre os coparticipantes” (OLIVEIRA, 2006, p. 2). De maneira resumida, então, essa parece ser uma “ressignificação perigosa que só cabe na boca das bee” (LIMA, 2017, p. 163).

Em certo momento do texto, essas identidades são radicalmente confrontadas pela autora. Ao criticar a postura de alguns gays afeminados que se dizem trans, Moira (2021) chega a afirmar debochadamente que “Trans é essência: não basta querer, tem que ser” (p. 20). Para uma leitura pouca apurada, que não capta o ritmo acelerado do texto juntamente com o seu tom altamente debochado – efeitos do Pajubá – essa pode ser uma passagem problemática, já que iria de encontro com os estudos pós-estruturalistas que desmistificam a ideia da identidade enquanto algo natural do ser.

Evidentemente, enquanto transfeminista, a autora conhece bem a gramática do sistema sexo-gênero e sabe que a identidade, do contrário, é uma construção sócio histórica e efeito de nossas ações. Contudo, *Neca* expõe o retrato fiel – o que quer dizer pontos positivos e negativos – da realidade de boa parte das travestis e como essas se relacionam com o mundo, com a comunidade LGB+ e com elas mesmas, inclusive em momentos de reprodução de violência, como podemos observar no trecho abaixo.

Porque hoje esses putos se vestem de mulher e já saem dizendo “sou trans”. “Sou trans”, aff, me poupe. Lá onde eu venho, ó, pencas. A gay com carona de cabra macho, nem picu não põe, só soca a cueca no cu e já faz selfie de mapozinha. Sangue de Jesus tem poder! E, umas, se vê que elas tão mais feliz que muita travesti de prótese e nariz feito que eu conheço, ô se conheço, que vive 24 horas amargadas. E não, mona, não é preconceito e sim realidade. O pior: quando tão montadas, querem ser mais que a gente que tem peito, feminilidade, corpo babado. Mulher, bota uma travesti feminina e uma gay montada pra ver quem chama mais atenção. (MOIRA, 2021, p. 21)

É interessante notar, ainda, que, por vezes, a autora também sinonimiza as identidades trans e travesti. No trecho acima, é possível perceber que ela faz uso de ambas as categorias, alternando-as como se fossem absolutamente a mesma coisa. Mas, diferente dos usos de “bicha” e “travesti”, vistos anteriormente, em que a autora se vale disso para simbolizar como a linguagem é mobilizada dentro da realidade da própria comunidade, aqui o objetivo é outro: tratar essas identidades, travesti e trans, enquanto sinônimas pelo fatídico desejo da autora de que a sociedade seja capaz de olhar para ambas de maneira equivalente. Isto é, entendendo que há uma distinção social no tratamento dessas identidades, em que a identidade trans é tomada de maneira mais higienizada e genérica e a identidade travesti fica quase sempre relegada ao pejorativo, torná-las sinônimas foi o mecanismo encontrado por Moira (2021) para também mostrar que se tratam, na realidade, de duas identidades femininas.

Mas isso não significa ignorar, de forma alguma, as diferenças que existem entre essas categorias identitárias, inclusive porque o uso e a criação do Pajubá estão diretamente relacionados com a cultura travesti, ao passo em que há uma ampla recusa por parte da comunidade trans em utilizá-lo, como vimos no primeiro capítulo, com o trabalho etnográfico de Pelúcio (2009 apud Araujo 2019), em que uma de suas

interlocutoras expôs que a utilização do Pajubá na casa onde morava com outras mulheres trans chegava a configurar infração com multa de R\$ 1,00 a cada vez que ele era utilizado.

Nota-se, portanto, que o bajubá ora se configura como linguagem de resistência, especialmente pelas travestis que estão na prostituição, ora a sua associação como uma linguagem de rua, dos guetos, do subúrbio e ligada às religiões afro-brasileiras, é motivo de discriminação e rejeição por parte das travestis “tops”, para quem a cultura europeia é o modelo ideal, universal, portanto, colonizador de outras culturas e manifestações não eurocêntricas (Quijano, 1992). (ARAUJO, 2019, p. 49)

Na *live* com Amanda Palha, esse foi um dos pontos mais desenvolvido pelas ativistas. Para entender essa diferenciação entre as duas identidades, Moira vai até a genealogia de onde a propuseram a fim de evidenciar o forte papel da medicina nessa divisão. A autora argumenta que para garantir a legitimidade da cirurgia de redesignação sexual para as pessoas trans, no século passado, foi preciso criar essa identidade que “nasceu no corpo errado” e precisava de conserto, tendo em vista que naquele momento estava em disputa se a operação era realmente válida ou se tratava de uma mutilação corporal³⁸.

Essa noção criada pela medicina baseia-se em um critério altamente cissexista, pois, como bem pontuado por Moira, define as pessoas trans e travestis a partir de um princípio genitalizante. Isto é, a diferenciação é estabelecida com base na relação que pessoas trans e travestis têm com seus próprios órgãos genitais, que é, ou pelo menos deveria ser, de fórum íntimo: se gosta do genital, é travesti; se não gosta e deseja operar, é trans, como podemos constatar em certa passagem da obra em que a autora reproduz esse discurso debochadamente:

Travesti, nem vem. CDF também (haha), mas, sei lá, talvez trans. Se bem que cê não quer operar. Então. De longe teve até aquela vez (bicha, cê não esquece!), mas foi só de longe. Diferença tem, tem que ter, óbvio. Hoje, óbvio que não precisa industrial, mas sem industrial, sem prótese, nem um narizinho

³⁸ Não é exagero dizer que, em um momento não tão distante, mudar o genital foi considerado um ato de mutilação, que, inclusive, chegou a levar médicos brasileiros que contrariaram as normativas do Conselho Federal de Medicina (CFM), por volta da década de 1970, à iminência da prisão, como elucidou Favero (2022, p. 30).

sequer, travesti, justo travesti? Nem bajubá direito você fala, bicha. (MOIRA, 2021, p. 24)

Percebe-se que o que está em jogo na obra não é a descrição de um tipo ideal de mulher trans, que está inserida nos 10% que se encontram longe das ruas e dos espaços de prostituição, nem tampouco a exposição de uma narrativa centrada apenas nos altos índices de homicídio sofridos pela população travesti. A gramática de *Neca* é outra: é a valorização de uma cosmogonia que precisou forjar uma linguagem própria para combater e ressignificar o mundo das violências acometidas a esses corpos, que, diga-se de passagem, tornaram-se travestis à medida que iam apreendendo os códigos da rua.

Como se vê, a intervenção na carne é também uma alteração moral. Uma transformação que só pode ser empreendida dentro de uma rede social específica. Não se pode tornar travesti sem essa inserção. Pois é ali que se aprende a falar o bajubá e as gírias próprias do meio, a andar, a gesticular como mulher, mudar a voz, o nome, tomar hormônios, depilar-se, maquiarse. Aprende-se os truques, os macetes da prostituição, a classificar os clientes, a se proteger dos perigos da noite e da rua. (Pelúcio, 2009, p. 104 apud Araujo, 2019, p. 48)

Essa é uma discussão que podemos encontrar também em algumas das páginas do livro da psicóloga Sofia Favero (2022), denominado *Pajubá-terapia*. De maneira ensaística, a autora “dar algumas voltas” para refletir sobre as questões intrínsecas ao dualismo por trás das noções estabelecidas entre travestilidade e transexualidade. Mesmo não operando com a noção, herdada da medicina, que considera transexuais e travestis como experiências opostas, diferenciadas unicamente pela demanda subjetiva de uma cirurgia, Favero (2022) alerta que é um erro julgar tais identidades como sinônimas, haja vista que, pensando especificamente na sua área, isso faz com que o ““paciente transexual” se estabeleça como sujeito político dos protocolos de saúde ofertados a uma população que não se restringe a ela”” (p. 24).

Atrelado a isso, sem perder de vista uma análise interseccional, a autora aponta que a identidade travesti, marcada pela raça e pela classe, não se tornou desinteressante à medicina por supostamente não ter demandado procedimento cirúrgico como o fizeram as pessoas transexuais, mas, sim, por conta do racismo e do classismo que compõem também limites ao gênero. No fim, “nem todas as pessoas transexuais desejam fazer

cirurgias genitais, assim como nem todas as travestis estão contentes com essa definição de “estar bem” com a própria sexualidade” (FAVERO, 2022, p. 25).

Por conta disso, ao utilizar, por vezes, o termo “transexualidade” em seu texto, Favero (2022) chama a atenção para o fato de que não o utiliza como termo guarda-chuva para toda e qualquer experiência de trânsito entre os gêneros, mas que o faz muito mais como recurso de escrita – diferente, de alguma forma, de Moira (2021) que também traz o termo “travesti/lidade” em seu texto, alternando-os.

Mas se para a autora de *Neca* o debate “trans/travesti” não pode ser demonizado, de maneira que é preciso entender o porquê ele existe ainda hoje, para Maria Clara Araújo, autora de *Pedagogias das travestilidades*, essa é uma questão que precisa ser superada urgentemente. Em 2021, ao dividir mesa com Conceição Evaristo, no 1º Festival de Cultura em Direitos Humanos, organizado pelo Instituto Vladimir Herzog em parceria com o SESC São Paulo, a afrotransfeminista manifestou sua insatisfação em ser interpelada sempre pelas mesmas perguntas, a exemplo do velho questionamento “qual a diferença entre mulher trans e travesti?”³⁹.

A autora não desconsidera que o brasileiro ainda pode ter dúvidas em relação a isso, mas entende que o desafio que está posto no país é muito mais complexo. Para ela, é preciso abrir mão de velhas narrativas que só imobilizam o movimento, tendo em vista que são perguntas que estão sendo (re)feitas há 30, 40, 50 anos e que reduzem a capacidade intelectual e política da comunidade T. Numa mesma linha de pensamento de Palha, que fala em fetiche exotificante da intelectualidade cisgênera, Araújo (2021) também nomeia esse movimento como fetiche, sobretudo pelas desgraças que circundam a vida das pessoas trans e travestis, como se elas se resumissem a isso.

Em recente matéria da Folha de São Paulo, intitulada “Jovens travestis querem dar novo significado ao termo”⁴⁰, Bruno Lucca, repórter que assina o texto, faz um rápido passeio pela genealogia do termo “travesti”. O jornalista se vale das vozes de travestis da nova geração para pontuar o que, para ele, parece ser um movimento atual: a transformação positiva da palavra antes estigmatizada.

Em análise à matéria, Caia Coelho reflete em seu Twitter que “é muito desonesto tratar como uma demanda recente, rapidamente acolhida pela mídia hegemônica”, já que

³⁹ Parte da fala de Maria Clara Araújo foi disponibilizada pela autora em sua página pessoal do Instagram, @afrotranscendente, no dia 31 de março de 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CNEhCOMgqaP/>. Acesso em 07/12/2022.

⁴⁰ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/11/jovens-travestis-querem-dar-novo-significado-ao-termo.shtml>. Acesso em 07/12/2022.

essa disputa é travada há décadas por travestis fundadoras do movimento. Mas ela reconhece a sagacidade do texto que, de maneira mais ou menos consciente, realiza uma manobra histórica de desresponsabilizar o jornal pela necessidade da disputa do termo.

Em todo o caso, sem entrar no campo da validade do debate, é inegável que a palavra “travesti”, assim como o Pajubá, carrega toda uma historicidade e simbologia que não dá para simplesmente ignorar. Na edição francesa da obra, por exemplo, que ganhou tradução do psicólogo e doutorando Marcos Azevedo, o termo permaneceu intacto. Para ele, que prefere se auto definir como “*wanna be* tradutor”, já que não exerce essa função, mas apenas se interessa pelas questões linguísticas, afetivas e políticas em torno de *Neca*, realizar essa mudança linguística traria também uma mudança de percepção do fenômeno, tendo em vista que ser travesti no Brasil é uma realidade totalmente distinta de ser uma travesti na França ou em qualquer outro lugar do mundo, mais especialmente na Europa.

Na *live* de divulgação do livro com Azevedo⁴¹, Moira nos traz uma informação interessante, que parece tornar o processo de tradução da obra para o francês ainda mais emblemático: a palavra “travesti” tem origem justamente na língua francesa e lá funciona como gênero masculino. Quando importada para o Brasil, entretanto, se transforma numa identidade feminina, expressa num coletivo que tem ganhado cada vez mais voz e posicionamento social na cobrança por respeito. Ao devolvê-la, mais uma vez, para o francês, mas agora com uma conotação brasileira, a palavra acaba gerando outros questionamentos e conflitos, já que a carga semântica se modifica com o trânsito geográfico e há a necessidade dos/as franceses/as captarem esse deslocamento no processo tradutório. Pensando nisso, Moira e Azevedo acharam uma solução para que o termo não perdesse toda sua história, sua geografia, seus impasses e suas lutas políticas: marcar a palavra em itálico acompanhada, como tem que ser, com o artigo feminino.

Numa mesma linha de raciocínio, refletindo sobre essas questões em conversa privada com Linn da Quebrada, que foi disponibilizada publicamente no formato original de áudio e posteriormente transcrito⁴², Maria Clara Araújo discorre sobre a necessidade de não se traduzir o termo travesti quando diante de um outro país. A autora argumenta que essa opção pessoal em não realizar a tradução passa pelo fato de se posicionar enquanto pertencente a uma identidade latino-americana, sul-americana e/ou brasileira,

⁴¹ Live realizada no dia 04 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HpvIs6YMrek>. Acesso em 14/12/2022.

⁴² Disponível em: <https://medium.com/@jesustransex/travesti-n%C3%A3o-se-traduz-ff00ebdc528d>. Acesso em 14/12/2022.

que, como tal, tem particularidades próprias que não devem ser perdidas de vista para simples entendimento do homem branco. Para ela,

O termo travesti não é apenas um termo, ele carrega uma simbologia, uma representação, um papel social, um lugar social específico no Brasil. Então, se traduzirmos, receio que toda a historicidade do movimento travesti no Brasil, inclusive de ter reclamado um termo que foi usado de forma pejorativa durante anos e ressignificado, traduzir o termo nos faria perder um pouco da noção de nossa posição no mundo: como parte de uma dissidente, identidade sul-americana, num processo de tradução que é dirigido a alguém que está, por exemplo, numa geografia ocidental e que precisa deste termo ser traduzido para o apreender, sabe? (ARAÚJO, 2017, s/p)

Mas se a questão da tradução do termo “travesti” parece encontrar certa concordância teórica no movimento transfeminista, o desafio maior enfrentado por Azevedo na tradução de *Neca* foi em torno da preservação do seu ritmo na língua francesa, já que a obra é inteiramente construída em cima de palavras muito específicas provenientes do Pajubá. Na maioria dos casos, as palavras foram mantidas tais quais o original, a exemplo de “neca”, “uó”, “mona”, “nena”, “ofofi”, “babado”, “bicha”, etc., já que parecem não haver termos na língua correspondente que evocassem exatamente as mesmas imagens – claro que não, nosso Pajubá é único, ainda bem! –, sendo, por isso, também marcadas em itálico no processo de tradução.

Ademais, havia também a preocupação em manter no texto traduzido o teor jocoso do original, que brinca constantemente com a ambiguidade semântica das palavras e com o uso de outros idiomas, inclusive o próprio francês de maneira caricata, como podemos observar na passagem do texto abaixo.

Eu arranho um françoá vez ou outra, sivuplê é obrigada, não, não, obrigada é merci, e merci bocu grazie mile, tá, meu bem! Aí como anda le vî, quase igual português, je tâm, bom, je tâm tuti lo santo, trê biâm, bonsuá, zé fini. Sivuplê ho dimenticato, mi scusi. Te digo assim que lembrar. Tudo o que aprendi foi na rua, igual o bajubá. Lá eu falei pá, eu? Pá, bá, bicha, bicha, cê acha que eu sei, cê acha? Eu escuto, eu uso é os dois mas, por motivos óbvios, falo mais o bá. Bá, pá, comunque. Ma dove era io? Uí, uí, françoá. Meu sonho ir pra Parri. Me viro onde me puserem, gata, adoro um close. (MOIRA, 2021, p. 14)

A autora brinca com a construção de um francês totalmente truncado na tentativa de ilustrar a apropriação linguística de uma travesti brasileira que sonha em ir para “Parri”. Não é o francês culto que está sendo mobilizado na obra, porque isso iria de encontro com a própria pretensão da autora, mas uma espécie de rascunho da língua forjado pelas travestis no contexto de rua. Isso torna o trabalho de tradução de Azevedo ainda mais complicado, já que é preciso pensar nos equívocos linguísticos intencionais provocados pela autora no momento da construção do texto e transmitir isso para o/a leitor(a) francês(a) que também precisará dá conta de uma leitura do casamento entre uma língua francesa *meia-boca* e o ilustríssimo Pajubá.

Outra passagem característica desse mecanismo é quando Moira menciona no texto que “Las mariconas se quedavan doidas com a gente” (MOIRA, 2021, p. 12), ao se referir ao encantamento dos espanhóis com as travestis brasileiras em Madri. A autora brinca com a mistura louca do espanhol junto ao Pajubá e ao próprio português para ilustrar mais uma vez a apropriação das travestis frente às outras línguas mundiais, dessa vez o espanhol, já que, como ela mesma informa mais a frente: “As bichas são rodadas, vão pencas pra Europa. Portugal nem conta. Espanha, Itália, França, quase nossa segunda casa. Inglaterra e States já não tem tantas, porque é mais difícil entrar e a língua é babado, igual alemão, mas ainda assim tem umas.” (p. 14-15).

Toda essa brincadeira se materializa no texto porque há, de fato, um movimento transitório das travestis e mulheres trans pelo Brasil e mundo afora, em busca de melhor qualidade de vida. Conseqüentemente, isso faz com que novas palavras sejam aglutinadas ao vocabulário do grupo, como bem percebeu Araujo (2019) ao relacionar o trânsito entre pessoas com o trânsito das palavras: “nessa circulação das travestis pelo Brasil e também para fora do país, as palavras migram na mala e o dialeto pode ser compartilhado entre travestis de diversas localidades” (p. 34).

Um bom exemplo desse processo de migração das palavras trata-se do termo “guanto”, que não foi modificado no processo de tradução para a obra francesa. Atualmente pertencente ao Pajubá, o vocábulo tem, na realidade, origem italiana e quer dizer “luva”, mas apropriado pelas travestis acabou ganhando conotação de “camisinha” em terras brasileiras. Esse fato nos mostra mais uma vez “como esse deslocamento do Brasil para o exterior faz com que as palavras circulem e sejam incorporadas no Pajubá.” (ARAÚJO, 2019, p. 49-50).

Contudo, essa não é “só” mais uma palavra estrangeira entre tantas que foram aglutinadas ao Pajubá, mas merece um destaque maior porque carrega também toda uma

historicidade e importância no movimento organizado de travestis no Brasil. Isso porque o termo foi altamente relevante no combate e na prevenção ao HIV/Aids, nas décadas de 1980 e 1990. Como um grupo considerado de difícil acesso⁴³, o Pajubá foi o principal meio utilizado por agentes de saúde para quebrar a barreira de aproximação com o coletivo, que era essencial naquele momento no combate à epidemia.

Um desses projetos de atenção à prevenção do vírus foi o chamado “Saúde na Prostituição”, coordenado pelo médico Christopher Peterson e pela psicóloga Célia Szterenfeld, que consistia em adentrar no mundo da prostituição e recrutar prostitutas e travestis nas principais zonas do Rio de Janeiro para atuarem como multiplicadoras de informações, numa metodologia conhecida como educação pelos pares, como bem observou Araujo (2019) em sua pesquisa.

Com o objetivo de distribuir camisinhas e divulgar informações a respeito da prevenção da Aids, também esclarecendo dúvidas e solucionando problemas referentes aos locais de prostituição, uma das soluções encontradas para alcançar tal objetivo foi a criação de um dicionário que pudesse agrupar todo o conjunto de palavras do Pajubá e que circulasse pelo maior número de travestis. O Diálogo de Bonecas, encabeçado pela Jovanna Baby (1992), então, apresentava 232 palavras, organizadas em 16 páginas (Araujo, 2019) e contava com uma seção particular intitulada “Babadinhos (dicas)” com exemplos de 20 frases que poderiam ser proferidas em Pajubá nos mais diversos contextos, mas com uma incidência temática de prevenção à Aids.

Consoante Borba (2011), a linguagem é uma faceta crucial na distribuição de informações sobre a doença e combate à epidemia e que, por isso, ele tem se voltado em suas pesquisas a compreender como “a linguagem é (re)utilizada na educação para o sexo seguro, como práticas responsáveis de cuidado de si entre travestis são significadas e negociadas entre essa fatia da população que carece de atenção específica para suas demandas em saúde.” (p. 1372)

Levando tudo isso em consideração, é possível entender porque, em diversos momentos de *Neca*, Moira (2021) parece bater na mesma tecla sobre a necessidade do uso do “guanto” ou “capuz”. Exemplo disso é quando a narradora, de maneira curta e

⁴³ Segundo Araujo (2019, p. 68), “em 2017, o Ministério da Saúde financiou a pesquisa Divas, por meio de uma parceria entre a ENSP/Fiocruz, Universidade Johns Hopkins, Departamento de DST/aids e Hepatites Virais e Unesco. Foi utilizada a metodologia Respondent-Driven Sampling (RDS), que assume a perspectiva de que membros de uma população de difícil acesso são melhores em recrutar pares de sua população do que outros indivíduos”.

direta, diz não abrir mão da camisinha, nem mesmo por dinheiro: “Pagando ou não pagando, guanto, e não tem conversa” (MOIRA, 2021, p. 19).

Já em outra passagem do texto, ilustrada logo abaixo, a autora se alonga nas palavras e narra um prolongado episódio em que de maneira bastante incisiva se nega a fazer programa sem camisinha, dessa vez mencionando explicitamente o perigo da contaminação de Aids, quando fala em “pele na pele é tia, faço a recheada não”. Ela também se mostra atenta aos mecanismos dramáticos utilizados pelos homens, desde clientes até mesmo namorados, quando tentam burlar a decisão da personagem retirando o “capuz” de maneira escondida ou até mesmo com o discurso falacioso de que seria a primeira vez com uma travesti – como se isso fosse garantia de “estar limpo”! Ademais, é possível ainda observar, no meio de toda a descrição, a inclusão de uma expressão francesa na exclamativa “Pra riba de moá, viado, se manca!”, ilustrando mais uma vez esse caldeirão idiomático que é *Neca*.

Se eu já fiz sem o quê? Pegê? Passada, mona, a senhora quer me matar, né? Pele na pele é tia, faço a recheada não. Nem com namorado, pior raça aliás. Os ocós de hoje adoram tudo sem plástico, dão o truque, insistem, “mas eu te amo” e, se você não topa, ainda tem que checar sempre que escapole a neca, senão eles tiram o capuz e você só cata quando já tá dentro o recheio... ó o problema de gostar de ocó. E aí é ficar pê da vida, esse é certeza com pê, esfregar a fuça deles no asfalto e correr atrás de exame e jujuba no hospital. Se a bicha deixa no pelo (oras, a escolha é dela, o edi e a neca é de quem?, então não julgo), não deixa de ser uó, ocó que não sabe o que quer e começa o nhénhéhé logo que a Cláudia grita, aí se arrepende, chora, lembra dos filhos, a esposa em casa, “ai! não pode ser, que foi que eu fiz!”, pergunta se cê tá limpa, fez teste quando, “mas cê jura?” Cê jura. E o que eu mais canso de ouvir é “tou limpo, gata, sério, primeira vez que eu saio com travesti”. Pra riba de moá, viado, se manca! É como se, só por ser travesti, a gente já tivesse o bonito nunca. Gente podre. (MOIRA, 2021, p. 16-17)

Mas a mensagem não se encerra nesse texto. Para ilustrar ainda mais o episódio que por si só já parecia bastante imagético, a obra conta com uma ilustração do artista Lino Arruda, autor de uma autobiografia transmasculina em quadrinhos. A convite de Moira, o também doutor em literatura teve total liberdade para criar a partir das histórias narradas em *Neca*. Optando por ilustrar especificamente essa e outra passagem do texto,

o artista, em sua live com Moira⁴⁴, fala sobre a necessidade da mensagem e o seu processo de criação.

Conhecido por representar em seus desenhos o ser humano de maneira totalmente animalésca, Arruda se aproveita do episódio narrado por Moira para brincar visualmente com a situação: cria uma representação monstruosa da autora forçando a entrada do ocó numa camisinha gigante (figura 6). De maneira totalmente pitoresca, o que Arruda realiza é uma inversão fantasiosa ao propor a imagem da personagem que, “pê da vida”, como diz a autora, com o ocó que não quer usar o guanto, se vê obrigada a descartá-lo dentro de uma camisinha que poderia funcionar também, quem sabe, como uma metáfora para um grande lixo. Nesse sentido, o conto de Amara Moira e a ilustração de Lino Arruda parecem casar extraordinariamente, combinando o tom anedótico nas diferentes linguagens, mesmo em se tratando de um assunto relativamente dramático – característica do próprio Pajubá, que se constrói inteiramente em função do deboche, como se percebe na nota 28, com a explicação para o termo “Tia” na referência da Aids.

Figura 7: Ilustração de Lino Arruda



Fonte: Instagram do autor: @monstrans_hq

Neca, como produto de uma epistemologia travesti, borra as fronteiras que ainda parecem pairar na discussão sobre teoria e prática. Para além da questão da tradução, as

⁴⁴ Live realizada no dia 03 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4fqPEIqA83s>.

críticas substanciais em torno do *queer* dizem respeito ao fato de que no Brasil o movimento foi capturado pelos muros de uma academia ainda muito representada por pesquisadores e pesquisadoras em certa posição epistêmica privilegiada. Se a teoria *queer*, então, se encontra “produzindo conhecimento cada vez mais abstrato em uma retórica cada vez mais hermética” (BORBA, 2020, p. 390), a obra de Moira rompe totalmente com isso ao resgatar a conexão com o mundo das ruas e das existências subalternizadas.

Ali do Espírito Santo (2018) salienta que, embora essa diferenciação entre teoria e prática possa soar caduca para muitas pessoas, é importante pensá-la como estratégia “quando há uma produção subjetiva daquilo que sou ou posso tornar-me, mesmo que provisoriamente, vir diretamente de uma Instituição” (s/p). Exemplo disso e que parece ter marcado de vez o cenário de embate dessa discussão foi o famoso episódio na edição de 2015 do *Desfazendo Gênero* em que Indianarae Siqueira, pute transvestigenera, questionou à filósofa Judith Butler, uma das maiores referências da teoria queer, sua posição privilegiada em produzir teoria distante de uma real prática de transgressão e a convidou a conhecer o puteiro.

O convite provocador de Siqueira à Butler é simbólico justamente porque se trata de um local onde “linguagem, ideologias e práticas ao mesmo tempo restringem e possibilitam a existência social, política e linguística de pessoas de carne e osso” (BORBA, 2020, p. 392). Isso pode ser observado nas páginas de *Neca*, em que Moira nos convida para esse mundo em que a filósofa estadunidense recusou conhecer.

Levando em consideração tudo que foi discutido até aqui, Moira se encaixaria perfeitamente no que Borba (2020) conceitua como “falantxs transviadx” – não simplesmente por ser uma travesti mobilizando de alguma forma a linguagem, porque isso seria cair num engodo identitário essencialista, mas antes por engajar-se na prática social em um trabalho de transgressão linguística. Isto é,

por falantxs transviadx entendo aqulxs que, em suas ações linguísticas, justapõem registros, estilos, léxicos, gêneros do discurso, sintaxes e variedades que contradizem as expectativas de como, o que, quando, com quem, onde deveriam falar, engajando-se, assim, em práticas translinguísticas que xs colocam nas fronteiras entre gêneros e sexualidades por atravessarem normas do que é legitimamente aceito. (BORBA, 2020, p. 391-392)

Neca se materializa, portanto, como a possibilidade de reescrever uma sociedade por uma outra gramática, por uma outra sintaxe, por uma outra semântica. É a esperança de um porvir em que a auto definição epistemológica e política seja possível para todos os corpos dissidentes. O que Moira desenvolve em apenas 16 páginas de monólogo é descortinar séculos de discussões que foram ignoradas, destruídas e apagadas em função de uma universalidade simulada por aqueles que sempre estiveram confortáveis em suas posições na sociedade. Em vista disso, concordo veemente com Freire (2021) quando, na orelha do livro, este afirma: “Vai além. *Neca* não tem pra ninguém”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU “O QUE PODEMOS APRENDER COM AS EPISTEMOLOGIAS TRAVESTIS?”

A partir da análise apresentada, percebe-se que a linguagem se materializa como um campo minado, em que se encontram em constante disputa formas de dominação e resistência. De tal modo, foi utilizada a obra *Neca*, de Amara Moira, para compreender como o Pajubá se manifesta nessa relação, emergindo como um instrumento epistemológico na emergência das epistemologias travestis. Se é sabido pela literatura da área que o dialeto surgiu, no século passado, como um dispositivo de segurança e sobrevivência das bichas e travestis, entender sua configuração no período vigente nos ajudou a perceber seu caráter inventivo e combativo, mesmo após décadas de sua origem.

Quando iniciei os primeiros apontamentos do que viria a se tornar esta pesquisa, eu já tinha uma compreensão acerca da potencialidade do Pajubá como um artifício linguístico e cultural na vida das travestis, de modo que a ideia inicial era realizar um trabalho de campo. Contudo, foi no contato com as epistemologias desse grupo que essa compreensão se alargou e passei a me dar conta de que ele funcionava também como um recurso epistemológico potente capaz de subverter toda uma lógica de produção de conhecimento científico pautada nos axiomas da filosofia cartesiana.

Se Descartes sentenciou que pensar é automaticamente existir, e sua afirmação se ergueu como a grande máxima da ciência moderna, produzindo inúmeros binarismos que ajudaram a consolidar posições hierárquicas dentro da sociedade, a ocupação de pessoas trans e travestis no âmbito acadêmico nas últimas décadas vêm desestruturando sobremaneira essa lógica cartesiana, ao perfurar categorias analíticas cristalizadas e reconfigurar compreensões não só nos estudos de gênero e sexualidades, como também em outras áreas do conhecimento. Em outras palavras: não se trata apenas de uma nova forma de ver o mundo, com a analítica das travestis, mas uma forma capaz de transformá-lo significativamente.

Eu não diria que foi tão somente um erro de Descartes, como definiu António Damásio (2012), como se ele, inocentemente, pudesse ter se enganado na proposição de todo o seu método. O que está em jogo, na realidade, é a materialização de um discurso que se esconde atrás da falaciosa ideia de “objetividade” e “neutralidade” epistêmicas para não só justificar anos de colonização, como também continuar validando posições de poder que instauram quem tem direito à produção de ciência e quem não tem. Não à

toa, seu “erro” continua a ser replicado marcadamente por acadêmicos e acadêmicas com posições privilegiadas socialmente.

Nessa dinâmica, o que as travestis brasileiras têm feito, e não apenas aquelas que ousam insurgir no ambiente acadêmico, é proporem uma nova ética ontológica guiada pelos afetos, pelas experiências vitais e pela atração da coletividade que tanto marcam esses corpos. Tentei, durante todo o trabalho, sustentar a ideia de que o Pajubá, ao se infiltrar no âmago dos fazeres da academia, em teses de doutoramento, artigo científico, TCCs, dissertações, resumos, palestras, livros, textos em jornais e revistas (LIMA, 2017), funciona como uma espécie de bússola teórica na orientação dessas produções, embaralhando e contaminando a maneira de produzir ciência com a construção de novas epistemologias pautadas na visão de mundo dessa população que, durante muito tempo, esteve totalmente apartada desse local.

Se considerarmos que o Pajubá não é tão somente uma lista extensa de palavras estranhas ou que a própria ação de “pajubar não é só falar uma palavra diferente, mas perturbar uma unidade linguística, responsável por distribuir desigualdade a pessoas cis e trans em dada sociedade” (FAVERO, 2022, p. 12-13), entenderemos que sua mobilização dentro do âmbito acadêmico não se trata apenas de uma mudança de operação em termos linguísticos. O que está em jogo é a potencialidade de tomar para si as palavras e entender que o processo de nomeação em sua própria gramática, em seus próprios termos, instaura novos imaginários de uma vida até então impensável.

Levando isso em consideração, procurei, apoiado em *Neca*, mostrar como as epistemologias travestis têm se lançado como uma possibilidade de reescritura de um novo mundo, ao mudarem radicalmente a máquina científica de produzir “verdades”. Considerando que a linguagem é também uma forma de narrar a si mesmo/a, a construção de uma outra gramática pautada no Pajubá evidencia uma vida nos termos das próprias interlocutoras. Como diria Favero (2022): se apenas o português falasse sobre elas, “pouquíssimo justa seria a maneira como a vida chegaria às margens”. A elas.

Diante de tudo isso, espero ter discutido com respeito as epistemologias travestis, que, ao contrário do que rege a filosofia cartesiana, não estão interessadas na produção de uma ciência monolítica, hermética e neutra. Interessa-as muito mais um pensamento que fuja da lógica dos seus alçózes e aponte para a possibilidade concreta de superação desse modelo de ciência e intelectualidade fechadas nas ágoras modernas. Se pensar é existir e a existência tem sido negada a determinados corpos, quem tem direito ao pensamento não me parece ser uma questão de difícil resposta.

Referências

- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. Trad. Cristina Patriota de Moura. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 129-143, jan./abr. 2016.
- ALVAR, Manuel. Hacia los conceptos de lengua, dialecto y hablas. **Nueva Revista de Filología Hispánica**. Año 15, nº ½, p. 51-60, 1961.
- _____, Manuel. Qué es um dialecto? In: _____. **Manual de dialectología hispánica: el español de España**. Barcelona: Ariel, p. 5-14, 1996.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/la frontera: the new mestiza**. 1 ed. San Francisco: Aunte Lute Books, 1987.
- ARAÚJO, Gabriela Costa. **Bajubá: memórias e diálogos das travestis**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2019.
- ARAÚJO, Maria Clara. **Desconfiem de quem se afirma decolonial, mas não rompe com o epistemicídio!** In: Blogueiras Negras, 15 jul. 2020. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/desconfiem-de-quem-se-afirma-decolonial-mas-nao-rompe-com-o-epistemicidio/>. Acesso em 09/06/2022.
- _____. **sobre imobilidades e aprisionamentos discursivos**. Instagram: @afrotranscendente. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CNEhCOMgqaP/>. Acesso em 07/12/2022.
- BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação linguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- _____. O que é uma língua? Imaginário, ciência e hipóstase. In: BAGNO, Marcos; LAGARES, Xoán Carlos. (orgs.) **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, Ramón. Introdução. In: _____. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 9-26.

- BOFF, Leonardo. **Tempo acelerado**. 2008. Disponível em:
<https://www.recantodasletras.com.br/artigos/834777>. Acesso em 31/10/2021.
- BORBA, Rodrigo. Falantxs transviadx: linguística queer e performatividades monstruosas. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, Brasília, v. 21, n. 2, p. 388-409, 2020.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti**. Belo Horizonte: PISEAGRAMA, n. 14, página 40-47, 2020.
- CAICEDO H., Maximiliano. **Aportes de los conceptos lengua y dialecto a la enseñanza de lenguas**. *Lenguaje*, nº 27, p. 34-49, nov. 1999.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración em la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. Trad. João Maia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, 2012.
- COSTA, Pêdra. **Verarschung**: um vídeo palestra de Pêdra Costa. Disponível em:
<https://drive.google.com/file/d/1tIzAKLqV0B4yFaLD93eSjwLS8GJsZp5/view?usp=sharing>. Acesso em 01/06/2022.
- CRUZ, Yhuri. **Trair a linguagem, emancipar movimentos**. 2018. Disponível em:
<http://yhuricruz.com/2019/04/06/criptas-2018/>. Acesso em 23/05/2022.
- DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Trad. Dora Vicente Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- _____. **Meditações Metafísicas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.
- DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidade. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 153-197, jul./dez. 2008.

_____. **1492: O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

EMICIDA. **What a fuck is Silêncio**. São Paulo, 30 out. 2019. Twitter: @emicida. Disponível em: <https://twitter.com/emicida/status/1189582783498391553>. Acesso em 31/10/2021.

_____. Silêncio (Clipe Oficial). YouTube, 31. out. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=03gxUwFXuhc>. Acesso em 31/10/2021.

FAVERO, Sofia; MACHADO, Paula Sandrine. Amapôas e bofes já estavam aqui: reencontrando a cisgeneridade dos trópicos. In: NOGUEIRA, Gilmaro; MBANDI, Nzinga; TRÓI, Marcelo de. (Orgs). **Lugar de fala**: conexões, aproximações e diferenças. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 51-60.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. **Equatorial**, Rio Grande do Norte, v. 7, n. 12, p. 1-22, jan/jun 2020.

FAVERO, Sofia. **Pajubá-terapia**: ensaios sobre a cishnorma. Porto Alegre: Nemesis Editora, 2022, 2ª ed.

FLORENTINO, Cristina de Oliveira. **Bicha tu tens na barriga, eu sou mulher...**: etnografia sobre travestis em Porto Alegre. 1998. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

GEMAA. **Pessoas trans na universidades federais do Brasil**. 2021. Disponível em: <https://gema.iesp.uerj.br/infografico/pessoas-trans-na-universidades-federais-do-brasil/>. Acesso em 20/05/2022.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai./jun., 1995.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.

HACLING, Kevin. **Uma cartografia antropofágico-afetiva**: notas sobre micropolíticas do desejo, colonialidade do gênero e devires vitais. 160 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 2021.

hooks, bell. Linguagem: ensinar novas paisagens / novas linguagens. Trad. Joana Plaza Pinto, Carliane Gonçalves e Paula de Almeida Silva. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 857-864, dez. 2008.

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

KOCH, Ingedore Villaça. **Desvendando os segredos do texto**. São Paulo: Cortez, 2002.

LIMA, Carlos Henrique Lucas de. **Linguagens pajubeyras**: re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade. Salvador, BA: Editora Devires, 2017.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Almedina, 2009, p. 337-382.

MARCUSHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola, 2008.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico-blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 154-171.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: _____. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse pura?** São Paulo: Hoo Editora, 2018.

_____. **Neca + 20 poemetos travessos**. Uberlândia, MG: O Sexo da Palavra, 2021.

_____. **Conexão NuQueer com Amara Moira: literatura e transgeneridade**. Recife, 11 março 2022. Instagram: @nuqueerufrpe. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/COwCnsxqttOihOBGZSPB66nu0mxt4g5vIZx5100/>. Acesso em 16/07/2022.

_____. **Live Neca – Amara Moira e Amanda Palha**. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HfmTZL6O_8I. Acesso em 29/11/2022.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?** In: Medium, 06 jan. 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em 08/02/2022.

_____. **Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer**. 28 ago. 2016a. Disponível em: <http://www.ssexbbox.com/2016/08/para-desaprender-o-queer-dos-tropicos-desmontando-a-caravela-queer/>. Acesso em 09/06/2022.

_____. **Rastros de uma submetodologia indisciplinada**. Concinnitas, v. 1, n. 28, p. 341-354, 2016b.

MUNDINHO TRAVA LÍNGUAS: princípio. [Locução de]: Linn da Quebrada. São Paulo: 14 abril 2021. Podcast. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/3W8BrrrR3NXz0bxfHECnHK?si=GA3SJ-IKQc6gl2MMG1xJ0g&utm_source=whatsapp&nd=1. Acesso em 10/05/2021.

NETO, João Cabral de Melo. **O artista inconfessável**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Leandro de. As realizações polimorficas da figura da bicha. In: **Anais do VII Seminário Fazendo Gênero**, 2006, Santa Catarina.

PELÚCIO, Larissa. O cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. *Iberic@l: Revue D'études Ibériques et Ibéro-américaines*, Paris, n. 9, p. 123-136, printemps, 2016.

PINTO, Joana Plaza. Modernidade e diferença colonial nos discursos hegemônicos sobre língua no Brasil. *Muitas Vozes*, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 171-180, 2012.

_____. Práticas contra disciplinares na produção do conhecimento linguístico. In: MAGALHÃES, J. S. de e TRAVAGLIA, L. C. (Orgs.). **Múltiplas perspectivas em linguística**. Uberlândia: Edufu, 2008. Disponível em: http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_505.pdf; Acesso em 20/05/2022.

_____. Da língua-objeto à práxis linguística: desarticulações e rearticulações contra hegemônicas. *Linguagem em Foco*, Ceará, v. 2, n. 2, 2010.

QUEBRADA, Linn da. (+ **Muito**) **Talento**. São Paulo: Estúdio YB Music, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jZ19E9OJ6n8>. Acesso em 20/05/2022.

_____. **Pense & dance**. São Paulo: Estúdio Brocal, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cPJVcL5_GLE. Acesso em 20/05/2022.

RADI, Blas. Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*. In: LÓPEZ, Mariano. **Los mil pequeños sexos**: intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades. Argentina, EDUNTREF, p. 27- 42, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUES, Ana Flor Fernandes. **O que são epistemologias travestis?** Recife, 2 jul. 2020. Instagram: @tdetravesti. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CCKL0sWHa79/?igshid=YmMyMTA2M2Y>. Acesso em 20/05/2022.

SAEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo cu**: políticas anais. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

SANTOS, Ali do Espírito. **Notas e-videntes para o fim de um mundo**. Porto Alegre: Sabá Edições, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SILVA, Jovanna Baby Cardoso da. **Bajubá odara**: resumo histórico do nascimento do movimento de travestis do Brasil. Piauí: Fonatrans, 2021.

TGEU. **Trans Murder Monitoring / Observatório de Pessoas Trans Assassinadas**. 2017. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/dados-e-fontes/pesquisa/pessoas-trans-assassinadas/>. Acesso em 20/05/2022.

VERGUEIRO, Viviane. Considerações transfeministas sobre linguagem, imaginação e Decolonialidade: a identidade de gênero como categoria analítica. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 453-471, 2020.

_____. **De uma renúncia e de resistências trans anticoloniais**. In: academia.edu, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/4716637/De_uma_renuncia_e_de_resistencias_trans_anticoloniais. Acesso em 05/04/2022.

DUMARESQ, Leila. Transfeminismo: contradição na opressão. **Gênero**, Niterói, v. 14, n. 1, 2013.