



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**UMA CARTOGRAFIA ANTROPOFÁGICO-AFETIVA: NOTAS SOBRE
MICROPOLÍTICAS DO DESEJO, COLONIALIDADE DO GÊNERO E
DEVIRES VITAIS**

Kevin Hacling Alves Gomes

Campina Grande
2021

**UMA CARTOGRAFIA ANTROPOFÁGICO-AFETIVA: NOTAS SOBRE
MICROPOLÍTICAS DO DESEJO, COLONIALIDADE DO GÊNERO E
DEVIRES VITAIS**

Kevin Hacling Alves Gomes

Texto para a defesa de dissertação, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCG, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Lemuel Guerra

Campina Grande

2021

G633c Gomes, Kevin Hacling Alves.
Uma cartografia antropofágico-afetiva: notas sobre micropolíticas do desejo, colonialidade do gênero e devires vitais / Kevin Hacling Alves Gomes. – Campina Grande, 2021.
160 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2021.
"Orientação: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho".
Referências.

1. Sociologia. 2. Antropofagia. 3. Ciências Sociais. 4. Teoria Decolonial. 5. Teoria Queer. 6. Colonialidade do Gênero. 7. Cartografia. 8. Micropolítica do Desejo. I. Guerra Sobrinho, Lemuel Dourado. II. Título.

CDU 316:392.89(043)

**UMA CARTOGRAFIA ANTROPOFÁGICO-AFETIVA: NOTAS SOBRE
MICROPOLÍTICAS DO DESEJO, COLONIALIDADE DO GÊNERO E
DEVIRES VITAIS**

Kevin Hacling Alves Gomes

Exame de Defesa da Dissertação realizado em 17/03/2021

Conceito: APROVADO

Banca Examinadora

Lemuel Dourado Guerra Sobrinho
Orientador

Alexandro Silva de Jesus (Departamento de Antropologia e Museologia/UFPE)
Examinador Externo

Ronaldo Laurentino de Sales Júnior (PPGCS/UFPE)
Examinador Interno



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
POS-GRADUACAO EM CIENCIAS SOCIAIS
Rua Aprígio Veloso, 882, - Bairro Universitario, Campina Grande/PB, CEP 58429-900

REGISTRO DE PRESENÇA E ASSINATURAS

ATA DA DEFESA PARA CONCESSÃO DO GRAU DE MESTRE EM
CIÊNCIAS SOCIAIS, REALIZADA EM 17 DE MARÇO DE 2021

CANDIDATO(A): KEVIN HACLING ALVES GOMES. COMISSÃO EXAMINADORA: Lemuel Dourado Guerra Sobrinho, Doutor, PPGCS/UFCG, Presidente da Comissão e Orientador; Ronaldo Laurentino de Sales Júnior, Doutor, PPGCS/UFCG, Examinador Interno; Alexandro Silva de Jesus, Doutor, DAM/UFPE, Examinador Externo. TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: *“UMA CARTOGRAFIA ANTROPOFÁGICO-AFETIVA: notas sobre micropolíticas do desejo, colonialidade do gênero e devires vitais”*. ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Sociologia. HORA DE INÍCIO: **10h00** – LOCAL: **Sala Virtual, em virtude da suspensão de atividades na UFCG decorrente do corona vírus**. Em sessão pública, após exposição de cerca de 45 minutos, o candidato foi arguido oralmente pelos membros da Comissão Examinadora, tendo demonstrado suficiência de conhecimento e capacidade de sistematização, no tema de sua dissertação, obtendo conceito APROVADO. Face à aprovação, declara o presidente da Comissão achar-se o examinado legalmente habilitado a receber o Grau de Mestre em Ciências Sociais, cabendo a Universidade Federal de Campina Grande, como de direito, providenciar a expedição do Diploma, a que o mesmo faz jus. Na forma regulamentar, foi lavrada a presente ata, que é assinada por mim, RINALDO RODRIGUES DA SILVA, e os membros da Comissão Examinadora. Campina Grande, 17 de Março de 2021.

Recomendações:

RINALDO RODRIGUES DA SILVA

Secretário

LEMUEL DOURADO GUERRA SOBRINHO, Doutor, PPGCS/UFMG
Presidente da Comissão e Orientador

RONALDO LAURENTINO DE SALES JÚNIOR, Doutor, PPGCS/UFMG
Examinador Interno

ALEXANDRO SILVA DE JESUS, Doutor, DAM/UFPE
Examinador Externo

KEVIN HACLING ALVES GOMES
Candidato

2 - APROVAÇÃO

2.1. Segue a presente Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato **KEVIN HACLING ALVES GOMES**, assinada eletronicamente pela Comissão Examinadora acima identificada.

2.2. No caso de examinadores externos que não possuam credenciamento de usuário externo ativo no SEI, para igual assinatura eletrônica, os examinadores internos signatários certificam que os examinadores externos acima identificados participaram da defesa da tese e tomaram conhecimento do teor deste documento.



Documento assinado eletronicamente por **RINALDO RODRIGUES DA SILVA, SECRETARIO**, em 28/07/2021, às 13:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandro Silva de Jesus, Usuário Externo**, em 28/07/2021, às 15:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **RONALDO LAURENTINO DE SALES JUNIOR, PROFESSOR(A) DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 28/07/2021, às 15:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **Kevin Hacling Alves Gomes, Usuário Externo**, em 28/07/2021, às 19:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **LEMUEL DOURADO GUERRA SOBRINHO, PROFESSOR 3 GRAU**, em 29/07/2021, às 15:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <https://sei.ufcg.edu.br/autenticidade>, informando o código verificador **1666771** e o código CRC **A6BD8CDC**.

Referência: Processo nº 23096.011970/2021-57 SEI nº 1666771

DEDICATÓRIA

Para os monstros, as travestis, os ciborgues, os inconformes e as máquinas desejantes. A todos aqueles e aquelas que proliferam a vida e a diferença.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é uma multiplicidade, uma multidão. Um rizoma que não poderia existir se não fosse os bons encontros. Eu, aliás, sou um entusiasta dos encontros e das possibilidades que se abrem com eles. Assim sendo, gostaria de agradecer a alguns dos bons encontros que agenciaram em mim afetos ativos, que me moveram e que tornaram possível a maquinação dessa dissertação-experimento.

Ao encontro com as minhas parceiras da turma de 2019 do curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba. Obrigado por estarem ao meu lado nos debates, nas chapações e nas dobras da vida. Aprendi e aprendo muito com vocês, e sou grato demais ao Cosmos por ter feito com que as linhas de nossas vidas se cruzassem. Clessiana Oliveira, Miscilane Silva e Taiza Nunes, eu amo vocês e a potência múltipla que habita em cada singularidade de suas subjetividades.

Ao encontro com Lemuel Guerra, ainda em 2018, na entrevista da seleção do Mestrado. Obrigado por me mover, me cutucar, me revirar, me dobrar e desdobrar, e, assim, me ajudar a refinar meu trabalho ao longo desses anos. Foram muitas conversas, debates, risadas, dissonâncias e sumiços, mas que resultaram em um trabalho que faz com que meu coração se encha de alegria – os bons encontros fazem isso. Lemuel foi mais que um orientador, foi um agente-intensificador da flamejância pantanística que existe em mim, e a isso sou grato não apenas como pesquisador, mas como subjetividade intensiva e força-de-vida.

Ao encontro com Ronaldo Sales, coordenador do Devires – Grupo de Intervenção e Pesquisa sobre Corpos, Afectos e Políticas –, por ele também ser mais que apenas meu professor. Obrigado pelas contribuições infindáveis ao meu trabalho, à sua disposição e atenção comigo e por ser alguém que me afeta molecular-vibratilmente. Descobri em você um amigo.

Ao encontro com meu namorado, Kaique Mercês, no fim de 2017. Poucas pessoas sabem das dores e delícias que tenho passado desde antes de entrar na pós-graduação como Kaique sabe. Ele acompanhou o primeiro “não” que recebi de um Programa de Pós-Graduação e as lágrimas de tristeza e dor que vieram junto disso. Também acompanhou minha aprovação no Mestrado e, agora, no Doutorado, e as lágrimas de felicidade que decorrem disso. Kaique é doce – embora, às vezes, seja amargo, pois somos constituídos

de nossas próprias contradições e dissonâncias –, paciente e tem um sorriso que me emociona só de lembrar. Obrigado por fazer com que eu me estranhe, com que eu não me reconheça e com que eu abrace minhas mudanças e incoerências, bebezudo. Eu espero, meu amor, que possamos sempre lembrar que amar é jamais estar juntos, mas devir juntos.

Aos encontros com meus amigos e amigas de anos, que já me acompanham na estrada da vida há bastante tempo. Duda, Igor, Mayara, Luiza, Thales, Dorgival, Mariana, Iris, Neto, Matheus, Yago, Jair, Bruno, Karol, Geórgia e Monize, amo vocês demais.

Também não posso deixar de agradecer à minha família, por sempre me incentivar e permitir com que eu trilhe meus sonhos. À minha mãe, meu pai e minhas irmãs. Este trabalho só existe por conta do incentivo de vocês.

Penso, além disso, nos desencontros, nas chegadas e nas partidas que tornaram esse trabalho possível. Penso nos afetos – triste e felizes – que me atravessaram e que, de uma forma ou de outra, ajudaram com que o meu trabalho tivesse consistência e potência.

Por fim, agradeço àquelas e aqueles corpos-subjetividades dissidentes que vieram antes e que virão depois de mim. Que um *continuum* de potência possa sempre fluir por entre os estratos e, assim, desobstruir a vida onde quer que ela esteja minimizada.

Escrevo como quem manda cartas de amor.

(Emicida)

*Trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela
é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num
combate incerto.*

(Gilles Deleuze e Félix Guattari)

*Eu acho que o sonho fecunda a vida e vinga
a morte.*

(Conceição Evaristo)

UMA CARTOGRAFIA ANTROPOFÁGICO-AFETIVA: NOTAS SOBRE MICROPOLÍTICAS DO DESEJO, COLONIALIDADE DO GÊNERO E DEVIRES VITAIS

Resumo

Ao maquinar conceitos-ferramenta que permitem o acesso ao plano das forças e ao fazer uso ativo do dispositivo (contra)metodológico da cartografia, realizo uma breve síntese teórica das perspectivas decolonial(ais) e *queer*. Em seguida, situo o debate epistêmico-político contemporâneo, no qual pretendo me inserir, que se dedica a pensar as potencialidades de fricção entre ambas as perspectivas. Ao cartografar experiências sexogenitais de alguns povos indígenas de *Abya Yala*, bem como relatos de cronistas que acompanhavam os conquistadores ibéricos e relatavam os corpos-subjetividade e as relações entre os povos conquistados, recupero o conceito de colonialidade do gênero (Lugones, 2014b) para realizar uma crítica micropolítica e molecular-vibrátil acerca do sexo/gênero moderno/colonial. Munido de uma bússola ética e tomando a vida como uma esfera de diferenciação ao longo de toda a dissertação-experimento, realizo algumas sugestões ao fim do trabalho. Sugiro que o sexo/gênero moderno/colonial é um circuito de afetos que, ao mesmo tempo, circula e dá sustentação à uma micropolítica do desejo reativa e estéril ao reduzir a experiência subjetiva ao sujeito identitário. Ao agenciar a decolonialidade, a crítica *queer* sudaka, a antropofagia e a filosofia da diferença, proponho que o lado oculto/obscuro do sexo/gênero é que ele opera por redundância, sedimentação e tradução das forças intensivas em formas identitário-figurativas, obstruindo os devires vitais e separando a vida daquilo que ela pode.

Palavras-chave: Teoria Decolonial; Teoria *Queer*; Colonialidade do Gênero; Cartografia; Micropolítica do Desejo

Abstract

By making up tool-concepts that allow access to the plane of forces and by making an active use of the (counter)methodological device of cartography, I carry out a brief theoretical synthesis of decolonial and queer perspectives. Next, I situate the contemporary epistemic-political debate, in which I intend to insert myself, which is dedicated to thinking about the potentialities of friction between both perspectives. By mapping the sex-genital experiences of some indigenous peoples of *Abya Yala*, as well as accounts by chroniclers who accompanied the Iberian conquerors and reported on bodies-subjectivity and the relations between conquered peoples, I recover the concept of coloniality of gender (Lugones, 2014b) to perform a micropolitical and molecular-vibrational critique of modern/colonial sex/gender. Adopting an ethical compass and taking life as a sphere of differentiation throughout the whole dissertation-experiment, I make some suggestions at the end of the work. I suggest that modern/colonial sex/gender is a circuit of affects that, at the same time, circulates and supports a reactive and sterile micropolitics of desire by reducing the subjective experience to the identity subject. By agencying decoloniality, queer sudaka critique, anthropophagy and the philosophy of difference, I propose that the hidden/dark side of sex/gender is that it operates by redundancy, sedimentation and translation of intensive forces into identitary-figurative forms, obstructing the vital becomings and separating life from what it can.

Keywords: Decolonial Theory; Queer Theory; Coloniality of Gender; Cartography; Micropolitics of Desire

Resumen

Mediante la creación de conceptos-herramientas que permiten el acceso al plano de fuerzas y haciendo uso activo del dispositivo (contra)metodológico de la cartografía, realizo una breve síntesis teórica de las perspectivas decolonial(es) y *queer*. A continuación, sitúo el debate político-epistémico contemporáneo, en el que pretendo insertarme, que se dedica a reflexionar sobre el potencial de fricción entre ambas perspectivas. Al cartografiar las vivencias sexo-genitales de algunos pueblos indígenas de *Abya Yala*, así como relatos de cronistas que acompañaron a los conquistadores ibéricos y reportaron cuerpos-subjetividad y las relaciones entre pueblos conquistados, recupero el concepto de colonialidad del género (Lugones, 2014b) para llevar a cabo una crítica micropolítica y molecular-vibrante del sexo/género moderno/colonial. Armado con una brújula ética y tomando la vida como una esfera de diferenciación a lo largo de la disertación-experimento, hago algunas sugerencias al final del trabajo. Sugiero que sexo/género moderno/colonial es un circuito de afectos que, al mismo tiempo, circula y sostiene una micropolítica del deseo reactiva y estéril al reducir la experiencia subjetiva al sujeto identitario. Al hacer uso de la decolonialidad, la crítica *queer* sudaka, la antropofagia y la filosofía de la diferencia, propongo que el lado oculto/oscuero del sexo/género es que opera por redundancia, sedimentación y traducción de fuerzas intensivas en formas identitario-figurativas, obstruyendo los devenires vitales y separando la vida de lo que puede.

Palabras clave: Teoría Decolonial; Teoría *Queer*; Colonialidad del Género; Cartografía; Micropolítica del Deseo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O Departamento de Var, de Henri Cartier-Bresson (Hyères, França, 1932) .	20
Figura 2: Caminhando, de Lygia Clark (1963)	29
Figura 3: Alguns circuitos comerciais existentes entre 1300 e 1550, segundo Abu-Lughod (1989).	70
Figura 4: A emergência do circuito comercial do Atlântico. Mapa elaborado por Walter Mignolo.	71
Figura 5: À esquerda, o parque florestal onde costumo me encontrar com meu amigo. Fonte: arquivo pessoal.	92
Figura 6: Abaporu, 1928. Tela de Tarsila do Amaral.....	95
Figura 7: Emaranhado de fios. Linhas passando, cortando e se interconectando. Fonte: arquivo pessoal.	92
Figura 8: Gravura feita por Theodor de Bry em 1594. Representa como Vasco Núñez de Balboa, nobre espanhol e conquistador do Panamá, jogou o irmão do chefe dos Quacara e 40 de seus companheiros aos cães - matando-os assim - porque estavam vestidos como mulheres.	127
Figura 9: MOCHE, Botella. V-VII d.C. Coleção Ganazo, Trujillo. Desenho de Christopher B. Donnan, Moche Archive, UCLA.	129
Figura 10: We-Wah, uma Zuni Berdache, do Novo México, que nasceu biologicamente do sexo masculino, mas viveu como um Two Spirit.	131
Figura 11: À esquerda o Two Spirit Osh-Tisch, junto de sua esposa. Povo Lakota. ..	132
Figura 12: Tybyra, o primeiro dissidente do sexo/gênero do Brasil que teve sua morte registrada. Fonte: WIKICOMMONS.	132

SUMÁRIO

PARA DISPARAR A CONVERSA	18
1. MANIFESTO GEOAFECTOSOCIOLÓGICO, OU COMO FAZER UM PENSAMENTO NÔMADE	29
1.1. Com e contra as ciências sociais	29
1.1.1. A insurreição dos saberes sujeitados	33
1.1.2. A fenda ontológica.....	35
1.1.3. A árvore <i>versus</i> o rizoma: nunca plante! Pique!.....	36
1.1.4. Quando pensar e insurgir tornam-se uma só e mesma prática	38
1.2. O despertar molecular-vibrátil	39
1.2.1. Um encontro com Espinosa e os Afetos	42
1.3. Cartografia: o passeio dadaísta, ou o meio como meta	46
1.3.1. A operação <i>hacker</i> : só me interessa o que não é meu	51
1.3.2. Movimentando-se com os dadás e as quatro pistas cartográficas	52
1.3.2.1. Pista I – o <i>queer</i> como verbo/ação	54
1.3.2.2. Pista II – a antropofagia	50
1.3.2.3. Pista III – a genealogia política	51
1.3.2.4. Pista IV – a criação.....	56
1.4. Caminhando com Lygia Clark	57
2. WALTER MIGNOLO NA CAMA COM PAUL B. PRECIADO	59
2.1 Opção Decolonial: o Sul não existe	61
2.1.1 A emergência do circuito comercial do atlântico: quando os caras pálidas chegam em Anáhuac e Tawantinsuyu	69
2.1.2 <i>El Patrón Colonial de Poder</i> , ou monstro de 2 cabeças e 4 pernas	72
2.1.3 <i>Hubris</i> do ponto zero: Uma leitura decolonial do tempo e do espaço.....	75
2.1.4 A retórica da modernidade e a lógica da colonialidade.....	79
2.1.5 Colonialidade do gênero	81
[[[INTERLÚDIO]]] Fazendo filosofia com os pés	90
2.2 Teoria <i>Queer</i>: uma teoria política da abjeção	101
2.2.1 Um só ou vários <i>queer</i> ?.....	103
2.2.2 O <i>queer</i> na academia: primeiros usos e tensões.....	107
2.2.3 O gênero performativo e o gênero protético	110
2.2.4 <i>Queer-1</i> : sobre <i>quare</i> , cores, transviados, cus, trânsitos, caboclos, caravelas, etc.....	114

3. FODENDO TEORIAS E SENDO FODIDO POR ELAS: O BANQUETE ANTROPOFÁGICO ACONTECE	122
3.1 CsO, ou o campo de imanência do desejo	123
3.2 <i>Ars Erotica</i> antropofágica.....	127
3.3 “A prova dos nove”: foder como eles fodem paralisa a vida... ..	134
(IN)CONCLUSÕES: LINHAS DE FUGA, DOSES DE PRUDÊNCIA E A VACINA ANTROPOFÁGICA	139
Referências	149

PARA DISPARAR A CONVERSA

Texto-agenciamento. Dissertação-experimento. Movimento-composição. Uma lombra. Uma maquinação. Uma barricada. Um intervalo. Um conjuro. Um sonho. Uma viagem – em todos os sentidos. Não quero que meu trabalho seja reconhecido nem pelo seu atestado de cientificidade – essa ciência estéril que busca apenas representar o mundo, e não criá-lo e diferenciar nele –, nem tenho a pretensão de ascendê-lo ao *status* de ideologia. Apenas *desejo* que ele seja acolhido como um agenciamento – dentre muito possíveis. Um trabalho que se dedica à tentativa de afirmar a potência dos interstícios, do meio e do movimento. Uma composição de elementos, de modos de pensar e de afetos.

Três gotas de óleo essencial de alecrim na palma das mãos. Alguns goles no chá de capim santo com gengibre – que eu ferve há pouco –, intercalados com deliciosas tragadas no meu baseado. Estou chapado enquanto escrevo este texto, e uma chuva fina, porém constante, cai na cidade de Campina Grande, na Paraíba. Da pequena varanda do apartamento, que aluguei quando me mudei para cá, observo a chuva cair. Penso que tudo é rizoma: a chuva faz rizoma com a terra – afinal, o que são as poças de lama senão o rizoma que acompanha o encontro entre chuva e terra? A chuva também faz rizoma com a paisagem, deixando-a borrada e opaca, fazendo com que as casas e prédios – que vejo quando direciono o olhar para longe –, parados e fixos outrora, agora pareçam estar se movendo.

Tudo é rizoma. Tudo é máquina. Talvez esse pensamento tenha vindo até mim devido às leituras que tenho realizado e que acompanharão a elaboração do meu trabalho. Faço rizoma com o chá que bebo, com a maconha que fumo, com o cheiro refrescante do óleo essencial; mas também com os textos que li e que me mudaram – ou melhor, me afetaram –, com as viagens que realizei – viagens *on line*, viagens com psicotrópicos, viagens em sonhos –, com as músicas que ouvi, com as *bad trips* que tive e foram apenas a passagem de um estado menor de potência para um maior, com os encontros potentes que tive com minhas amigas, com os afetos despertados pelas aulas pantanísticas de Lemuel Guerra, meu orientador e companheiro na elaboração deste trabalho.

Uma atmosfera assustadora envolve o mundo. Há meses estamos experienciando os efeitos de uma pandemia que assola o planeta. Parei de acompanhar constantemente os números, numa tentativa de me resguardar do medo e da sensação de impotência diante de tudo, mas a pandemia já ceifou centenas de milhares de vidas. No Brasil, a situação é

ainda mais sinistra. Além dos problemas que temos enfrentado por conta da “doença global” que está em curso; temos vírus, também, no âmbito institucional e macropolítico. O presidente brasileiro – bem como toda a corja que o endossa e o acompanha, e isso não apenas na esfera administrativa – está no cargo há um ano e meio, e desde então não para de atacar e dismantelar a educação, a cultura, a pesquisa e as artes.

Mas não quero ser o eco dessas denúncias – já existem muitos que o fazem. Desejo apontar e sugerir como tudo isso – todos os ataques, o aparelhamento, o dismantelo, *etc.* –, no fundo, não diz respeito apenas ao presidente, ou ao governo, ou mesmo ao Brasil. Na verdade, trata-se dos efeitos de uma política de subjetividade, um modo de vida que despota os movimentos ativos e de criação próprios à vida. Discutirei isso de forma mais detalhada e aprofundada nas próximas seções.

Nesse cenário, surge uma inquietação: como produzir um trabalho que afete e que contribua para aliviar, pelo menos um pouco, a podridão do clima que acomete o mundo? Como maquirar um trabalho que denuncie as políticas do desejo que abusam do potencial de diferenciação próprio à vida, e que volte a atenção para os movimentos que nela acontecem? Resumidamente, como realizar um movimento que capte movimentos? Este é meu desafio.

A questão do movimento me acompanha há bastante tempo. Como *hobby*, gosto de ver documentários sobre o universo, sobre astrofísica – sobre o cosmos, enfim. Escrevendo isso, acabo de lembrar que, quando criança, por alguns anos eu desejei ser astronauta. Queria poder explorar a imensidão de tudo que há. O que faz meus olhos brilharem sempre que vejo algum vídeo, documentário ou série que retrate o cosmos é saber que tudo está, sempre, em movimento. Acho isso potente e desnorante. A todo momento estrelas estão morrendo, explodindo em supernovas, com o brilho e a energia de bilhões de sóis, para que de seus restos formem-se outras estrelas, planetas e cometas que vagam sem destino – devir-cósmico. Nós, em nosso pálido ponto azul – como Carl Sagan (2019) apelida o planeta Terra – estamos derivando pela imensidão: nos deslocamos sempre em nosso sistema solar, em nossa galáxia, e esta última também sempre em movimento, vagando entre outras centenas de milhões de galáxias. Movimento. Sempre movimento.

O que me chamou a atenção na Teoria *Queer*, uma das perspectivas teóricas que utilizo para a elaboração deste trabalho, foi o fato de ela ser um movimento teórico que

tensiona a identidade – a noção de uma realidade ontológica transcendente e metafísica, que atravessa o pensamento ocidental desde Platão – em nome da afirmação do movimento, da potência que existe em sempre estar no meio de algo, deslizando sem ser capturado. A captura é o método do significant. As autoras e autores *queer* preferem voltar a atenção para o fluxo. Mais uma vez: movimento. Sempre movimento.

Algumas semanas atrás, ouvindo um episódio do *podcast* do *rapper* brasileiro¹ Emicida, no qual ele compartilha um pouco sobre o processo criativo de seu mais recente álbum (AmarElo), a questão do movimento me afetou mais uma vez. Nesse episódio o *rapper* conta que conheceu, através de um livro, o trabalho do fotógrafo Henri Cartier-Bresson. Emicida (2020a) afirma que uma foto feita pelo Cartier-Bresson aparece no início daquele livro como o exemplo da utilização bem sucedida daquilo que os profissionais chamam, no campo da fotografia, de “linhas direcionais”.

Figura 1: O Departamento de Var, de Henri Cartier-Bresson (Hyères, França, 1932)



Fonte: < <https://www.moma.org/> >

¹ Comentando sobre o poder que as palavras têm de construir a realidade, Emicida fala sobre a distinção entre brasileiro e brasileiro em seu *podcast*. De acordo com o *rapper*, em português a terminação “eiro” não denomina origem ou localidade, mas profissão. Originalmente, brasileiros eram os homens que extraíam o pau-brasil do nosso país quando ainda éramos colônia, levando riqueza para a Europa. Para ele, a palavra brasileiro “nos vincula a sermos eternamente uma eterna colônia” (EMICIDA, 2020a). Por essa razão Emicida prefere a palavra brasileiro. Para mais: EMICIDA. **AmarElo – O Filme Invisível: Episódio 02.**. 2020. (28m20s). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=DsvO14sNSWw> >.

A fotografia acima é aquela descrita por Emerica (*idem*). Como se tratava de um episódio de *podcast*, não pude ver a fotografia de imediato. Assim, curioso, resolvi procurar a imagem na internet e fui redirecionado ao *site* do Museu de Arte Moderna (MoMA). Fiquei impactado/afetado com a beleza da foto e percebi que ela despertava em mim afetos ativos, parecidos com aqueles que quero despertar com minha dissertação-experimento. Resolvi pesquisar sobre as tais linhas direcionais, no intuito de tentar entender e experimentar um pouco do estudo que há no campo da fotografia e como ele pode ser potencializado, ou seja, agenciado no intuito de contribuir com o que atravessa este trabalho. Uma máquina conecta-se à outra.

Viajando *on line*, acabo chegando ao *site* de uma escola de fotografia, em uma curta matéria/ensaio na qual os editores dissertam sobre as linhas direcionais e, além disso, analisam a fotografia do Cartier-Bresson como exemplo de utilização dessa técnica:

De cara, o ponto de vista marcado e descendente nos dá a sensação de que estamos caindo na composição. Logo, nosso olhar agarra-se às grades do primeiro plano e desce a escada. À medida que as grades se curvam para a esquerda, o meio-fio torna-se mais dominante. Somente então completamos o arco para chegar ao tema: um homem que passa pedalandando sua bicicleta. Essa viagem visual bem controlada é chamada de “linha direcional” (FOCUS, 2013).

Para os editores, Cartier-Bresson faz nossos olhos viajarem pela fotografia. Tratam-se de linhas que se compõem e levam nosso olhar – e nós mesmos – a deslizar pela imagem até chegarmos ao movimento. É para isso que servem as linhas direcionais; são linhas que o fotógrafo deve captar no intuito delas mesmas conduzirem o olhar para alguma coisa, algum movimento.

Descobri em mais algumas derivas por *sites*, textos e *podcasts*, que era precisamente isso que o fotógrafo quis durante o trabalho de sua vida inteira: trabalhar em conexão com o movimento. Numa palestra de 1973, Cartier-Bresson disserta sobre o que ele chama de “o instante decisivo”. Esse instante seria, de acordo com o mesmo, o momento em que o fotógrafo deve decidir capturar a foto. O momento em que as linhas se apresentam para o fotógrafo de uma forma tal que é possível “captar o momento fugidivo e todas as relações dos elementos que compõem a cena [...] em movimento”. Isso só é possível, ainda de acordo com Cartier-Bresson, por meio da intuição do fotógrafo. É uma espécie de *feeling*, um afeto que o atravessa e o faz decidir apertar o disparador e fazer a foto.

Esse breve estudo sobre as linhas direcionais se tornou um *insight* valiosíssimo para a construção do trabalho que aqui apresento. Percebi que, desde o começo, minha intenção era produzir um trabalho que fosse capaz de ser uma (des)organização de linhas, uma composição de linhas direcionais que levassem a atenção para o movimento. Um texto-agenciamento ou uma dissertação-experimento, como tenho chamado aqui, que funcionasse como uma fotografia do invisível, uma fotografia de intensidades. Em suma, um trabalho que afirme a potência do movimento e que endosse a grandeza da vida pois, como afirma Emicida, “se a vida é imensa, nós precisamos ser. A pequenez do espírito é para os covardes” (EMICIDA, 2020a).

Aproximar-me atento de políticas do desejo que abusem da vida e de seu potencial de criação de mundos; e afirmar a grandeza da vida e a potência do meio: são essas as linhas direcionais que me guiarão durante este texto-agenciamento. Mas como fazê-lo? Tudo isso pode parecer estar, ainda, demasiadamente confuso. As coisas podem parecer estar, pelo menos até aqui, muito suspensas no ar. Oléo-essencial-chá-baseado-chuva-supernova-fotografia: que composição estranha. Onde quero chegar com tudo isso?

Algumas colocações fazem-se, portanto, necessárias. Primeiramente, não se trata de estar suspenso no ar, pelo menos não de um forma convencional, buscando distância daquilo que afeta o corpo. Trata-se de efetuar uma suspensão que possibilite, ao mesmo tempo, fincar os pés no chão: fazer rizoma com a terra que habitamos e com as intensidades que nos atravessam. Em segundo lugar, a composição é propositalmente estranha, esquisita, monstruosa. As inconstâncias fazem parte da obra. Vocês, leitores, irão perceber que este trabalho é justamente isso: uma composição esquisita, uma mistura estranha com *um quê* de antropofagia, como trarei mais adiante.

Lembrem-se: minha intenção é voltar a atenção para os movimentos próprios da vida. Para isso não há protocolo, mas há direções a seguir. A partir de agora, gostaria de compartilhar com quem ler este trabalho algumas das linhas direcionais que guiam e que indicam, de certa maneira, como ele foi, está sendo e será elaborado. Trata-se da exposição de minha intenção em (des)organizar ideias e agenciar afetos no intuito de produzir uma dissertação de mestrado que denuncie regimes subjetivos e políticas do desejo que despotencializam a diferenciação da vida; e que ao mesmo tempo evidencie brechas neles presentes, pelas quais penso que possa fluir um pouco de potência e outros mundos possam germinar.

O pressuposto básico que adoto é o de que a vida é uma esfera de criação e diferenciação, de produção de multiplicidades que não param de devir e se transformar. No entanto, existem regimes de subjetividade – ou seja, modos de vida, cosmovisões – que atuam para despotencializar essa dinâmica dos devires vitais, apreendendo-os com o propósito de paralisá-los. Como afirma Suely Rolnik (2019), nesses regimes impera uma (micro)política do desejo que busca neutralizar as forças do mundo que afetam os corpos, e fazem isso com o intuito de efetivar o mito da metafísica da substância: a ideia de que existe uma realidade ontológica transcendente, fixa e imutável – identidade, em uma palavra.

Minha proposta aqui é tentar produzir um trabalho que aponte como as noções de sexo, gênero, prazer, corpo, desejo, foram essenciais para o confinamento dessa força de diferenciação vital. Desejo maquinar uma dissertação-experimento que localize o sexo/gênero como um circuito de afetos que faz parte e dá sustentação a uma política do desejo própria de um regime subjetivo: a modernidade/colonialidade.

Pensei em organizar o trabalho em três capítulos. A seguir, compartilho um pouco do que pretendo discutir em cada etapa – no intuito de, lembremos, afirmar a potência do meio, do inter-ser. Cada capítulo é fruto de afetos que me atravessaram e atravessam. São desdobramentos de minhas reflexões-afetações – sendo eles mesmos dobras de mim que, quanto mais se desdobram, mais dobras produzem e mais vetores díspares atravessam.

A primeira seção é o espaço onde pretendo me dedicar a (des)organizar ideias e afetações. Esse será o capítulo no qual discuto aspectos “metodológico²”, ou seja, quais os caminhos e debates que me trouxeram até aqui. É nele também que pretendo compartilhar quais as ferramentas que me parecem ser úteis para a elaboração deste trabalho. Tal como as páginas anteriores, o capítulo 1 será uma composição – e isso certamente ficará evidente durante a leitura dele – dos efeitos, dos fluxos e contrafluxos potentes dos afetos que me atravessam.

Neste capítulo afirmo o caráter ético e político do meu trabalho. Nele, atesto minha exaustão em relação aos métodos convencionais de se fazer pesquisa. Rio da seriedade empoeirada – aquela que tenta me fisgar quando me movimento com rebeldia. Afirmo meu compromisso com os movimentos, com as intensidades; e o faço, aqui, apresentando

² Utilizo aspas aqui pois o capítulo 1 trata-se, na realidade, da proposição de uma inversão metodológica. Isso ficará mais claro na seção seguinte.

as maneiras como quero elaborar minha pesquisa-movimento. Este capítulo será o momento no qual discuto algo importante e demasiadamente energético: o potencial de se produzir a diferença. Por isso, será um capítulo propositivo. Um convite para se sentir e se pensar de maneira(s) diferente(s). Um *manifesto*.

O capítulo 2, por sua vez, trata-se da exposição das principais linhas de uma discussão teórica contemporânea e qual o debate “ontoepistêmico” no qual pretendo me inserir – em poucas palavras, uma breve síntese teórica. Nesse sentido, apresento duas correntes teóricas que atravessam toda a discussão feita na dissertação-experimento: a(s) Teoria(s) Decolonial(is) e a(s) Teoria(s) *Queer*.

Neste capítulo, em um primeiro momento, pretendo discutir os movimentos que tornaram possível a emergência do debate decolonial: seus marcos teóricos e conceituais, os tensionamentos no pensamento provocados por suas denúncias e as organizações de poder/saber localizadas como problemáticas por essa corrente. Após isso, apresento as críticas elaboradas por feministas latinas, chicanas e africanas em direção à perspectiva decolonial clássica, focalizando como essas autoras evidenciam limites do lugar que o sexo/gênero tem ocupado na crítica decolonial. Essas autoras apontam para a necessidade de investigação do que chamam de o lado oculto/obscuro da colonialidade de gênero.

Em seguida, discuto o surgimento da perspectiva *queer* como o tensionamento das teorias feministas. Nesse sentido, exponho quais os limites que os autores e autoras *queer* localizam na teoria e na política feministas, bem como quais os tensionamentos que consideram necessários para potencializar o debate acerca do sexo/gênero. Apresento também como as críticas *queer* politizam o corpo e produzem críticas direcionadas às disciplinas moderno/coloniais que dissertam sobre os sexos.

A perspectiva *queer* vai afirmar que nossos entendimentos sobre gênero, sexo, sexualidade, orgasmo, prazer, corpo, órgão sexual, *etc.*, são, na verdade, efeito de um regime político que organiza os corpos, disciplinando-os e produzindo-os. No entanto, essa corrente tem se dedicado de forma incipiente no que diz respeito às marcas coloniais que esse regime sexopolítico carrega.

Por fim, situo o debate contemporâneo com o qual quero dialogar. Este se trata da tentativa de pensar as potencialidades que surgem a partir da fricção entre essas duas perspectivas teóricas. Ou seja, um exercício que vem sido realizado em anos recentes: a tentativa de decolonizar a teoria *queer* e queerificar a teoria decolonial. No entanto o que

me interessa é o seguinte: como potencializar esse debate? Como radicalizar o encontro entre tais perspectivas? Como gozar pelas fricções, encaixes e desencaixes que ele pode propiciar? Como maquinar uma mutação capaz de transformar tal encontro em um banquete antropofágico de teorias e afetos?

São essas as inquietações e ignorâncias que me levam ao terceiro capítulo. Nele, pretendo infectar teorias, maquiná-las, combiná-las e desfazê-las; não para compreender o que significa o sistema sexo/gênero moderno/colonial, mas para tentar entender como ele funciona. Cartografar³ o modo como ele *afeta*. Que circuito de afetos faz passar, e quais sublima. Não sei, ao certo, se será possível realizar esse exercício. Trata-se da proposta e tentativa de redirecionamento da atenção, de uma mudança no próprio modo, no manejo e no *ethos* de se fazer pesquisa. A cartografia antropofágico-afetiva é estranha.

Essas são apenas algumas linhas um tanto quanto embaçadas, pistas confusas, ignorâncias opacas que venho maquinando. Mas são elas que, agora, me parecem ser úteis para meu exercício intensivo: aquele de tentar voltar a atenção para o movimento/forças do mundo para elaborar uma cartografia de recortes que recortam.

Tudo pode mudar a qualquer momento. Não é minha intenção organizar todo o trabalho antes dele sequer começar. Tratam-se de pistas que podem ser seguidas ou abandonadas, que podem mudar assim que as forças do mundo assim o exigir. Se, por um lado, não tenho a certeza de que isso irá funcionar e resultar em um trabalho que realmente afirme a potência de diferenciação; por outro, essa falta de certeza é o que me anima. Se houver a interferência de um afeto triste – como o medo da mudança e o receio dos devires –, o que me encorajará será justamente o interesse pelo movimento. O que importa é estar em movimento, deslizando pelo meio.

Ao maquinar encontros entre Sociologia, Filosofia, Antropologia, Psicanálise, Arte, Algoritmos e Vida, este trabalho pretende ser o parceiro – um, dentre muitos possíveis – desanestesiador do mundo que o marca. Pretende, de forma ousada, contribuir para a desconstrução do caráter natural e a-histórico de tal mundo e, sobre suas estrias e escombros, agenciando suas linhas de fuga, reconstruí-lo – ainda que no modo-pântano, ainda que provisoriamente, ainda que ativando uma (re)construção-mutante, vibrátil, que não teme o gozo perverso da intranquilidade.

³ Discutirei a noção de cartografia, que utilizo aqui, no capítulo 1.

Minha inspiração se relaciona com o que está no prefácio do “Em Defesa da Sociedade” – quando, ao falar sobre os cursos e seminários ministrados por Michel Foucault no Collège de France (1971-1984) – François Ewald e Alessandro Fontana afirmam que a arte do filósofo francês era

percorrer rapidamente a atualidade mediante a história. Podia falar de Nietzsche ou de Aristóteles, da perícia psiquiátrica do século XIX ou sobre a pastoral cristã, o ouvinte sempre tirava daí uma luz sobre o presente e os acontecimentos de que era contemporâneo. A força própria de Michel Foucault em seus cursos se devia a esse sutil cruzamento entre uma erudição científica, um engajamento pessoal e um trabalho baseado no acontecimento (EWALD & FONTANA, 1999, p. XII).

Meu desejo – um tanto quanto ambicioso, assumo – é tentar uma aproximação dessa arte exercida por Foucault. Quero maquirar um trabalho cuidadoso, o mais engenhoso que eu puder fazer, que tenha um rigor científico – ou contra-científico, devir minoritário da ciência –, cujos contornos são tensionados e que ele seja levado a sério. Não estou brincando de fazer pesquisa, tenho um propósito ético-político e a própria noção de rigor científico será por mim tensionada.

Fica evidente o engajamento pessoal e o aspecto propositivo deste trabalho. Não acredito e nem viajo em neutralidade, nem em epistemologias que se passam por despersonalizadas, e nem em uma construção de conhecimento que se faz sem os afetos.

Por fim, proponho a tentativa de realizar um trabalho *transimamente*. Ou seja, um trabalho que tenha compromisso com a terra enquanto espaço intensivo, com o espaço/tempo em suas borbulhanças e mistérios. Que seja um movimento que percorra as intensidades da história, e não apenas seus fatos: uma *geoaffectosociologia*⁴. Este trabalho também buscará, assim, lançar luz sobre o presente, sobre as intensidades que nos afetam aqui e agora.

Espero conseguir elaborar um trabalho – uma cartografia, como vou chamar a partir daqui – no qual tudo tenha vida. Tudo se mexa. Se movimente. Uma espécie de micromultiverso que permita voltar a atenção para a potência do meio, para a produção de singularidades, para os devires incessantes próprios à vida. Desejo maquirar um trabalho que seja, ao mesmo tempo, capaz de agrimensar as intensidades de nosso tempo e de produzir movimentos micropolíticos ativos de resistência.

⁴ Conceito que apresento no capítulo 1.

Em suma, a partir da Teoria Decolonial e Teoria *Queer* – em suas respectivas variações, aproximações e distanciamentos – pretendo ser capaz de realizar uma crítica das estruturas lógicas (do *logos*, do modo de pensamento próprio à modernidade/colonialidade), ontológicas (das fundações do próprio sujeito moderno/colonial) e epistemológicas (voltando a atenção para as relações estabelecidas entre poder, saber e verdade) da economia de subjetividade moderna/colonial e de sua política do desejo.

São linhas que compõem meu trabalho, e isso em diversos sentidos. Linhas, de fato: a dissertação diz respeito a uma sucessão de palavras organizadas em linhas através de páginas. A página – a de papel e mesmo a digital, a tecno-página do *word* –, por sua vez, diz respeito a uma superfície delimitada por quatro linhas. Essa página está centralizada dentro de outras linhas, aquelas que organizam a tela do *notebook* que utilizo para escrever a dissertação-experimento.

Começo a pensar em outras tantas linhas que compõem meu texto-agenciamento. Na linha cinza-escuro do asfalto que corta o chão da cidade, sobre a qual percorro no caminho até a universidade. Nas linhas que materializavam e davam substancialidade aos livros trazidos pelos professores nas aulas. Nas linhas de costura que produziram a máscara que tenho que usar para cobrir a boca e o nariz quando saio do apartamento devido à pandemia – e essas últimas me fazem lembrar da minha mãe, costureira no interior de Pernambuco; e de como tenho me comunicado com ela, há meses, apenas graças às linhas-cabos de internet. E assim tem sido, há meses, o contato com minha família, meu namorado, meus amigos e amigas: graças às linhas digitais e às linhas que compõem as telas do meu *notebook* e *smartphone*. Também penso nas linhas que já estão aparecendo na minha testa, mesmo tendo apenas 24 anos. Estas não me incomodam, tomo-as como o efeito do encontro entre meu corpo e outros corpos – humanos, não-humanos, de ideias, de códigos, de algoritmos, *etc.* Encontros que me afetaram, que me fizeram rir ou chorar, que aumentaram ou diminuiram minha potência de vida. É que quando se está vivo não se para de, a todo momento, encontrar corpos e fazer rizomas com eles. Rizomas com linhas que não param de nos atravessar, nos cortar e nos costurar.

Enfim, linhas que me ajudam a redirecionar a atenção para o movimento, assim como faz a fotografia de Cartier-Bresson que trouxe anteriormente. Quero fazer rizoma com a arte e com a vida, e por meio desse rizoma – e daqueles que, certamente, devirão

desse primeiro – quero exercitar o pensamento. Quero que o pensamento seja, ele próprio, levado ao limite.

Somos os propositores; somos o molde; a vocês cabe o sopro, no interior desse molde: o sentido da nossa existência. Somos os propositores: nossa proposição é o diálogo. Sós, não existimos; estamos a vosso dispor. Somos os propositores: enterramos a obra de arte como tal e *solicitamos a vocês para que o pensamento viva pela ação*. Somos os propositores: não lhes propomos nem o passado nem o futuro, mas o agora (CLARK, 1964 *apud* TAVOLARO, 2008, p. 143. Grifos meus).

Desejo fazer com que o pensamento viva pela a ação, que ele se movimente. E, nesse movimento, combater o que Rolnik (2019) chama de cafetinagem da força vital, a medula espinhal do “inconsciente colonial-capitalístico”. Ou seja, combater o abuso que a vida sofre quando está submetida a um regime que despotencializa e paralisa os movimentos de diferenciação. Isso implica, portanto, maquinar um novo modo de pensar, um novo modo de sentir, um novo modo de fazer pesquisa. Atualizar uma virtualidade disponível que emerge quando se permite ser afetado.

Concordo com Emicida quando ele afirma que “a sofisticação profunda está em retratar fielmente [ou seja, do modo o mais complexo possível] a grandeza da vida” (EMICIDA, 2019a). Espero que este trabalho seja um pequeno movimento capaz de afirmar a grandeza da vida. Anseio que a cartografia antropofágico-afetiva aqui delineada seja um experimento que mova algo, que indique a potência que há em sentir as forças intensivas do mundo. Não quero ceder à vontade de conservação das formas de existência, mas sim afirmar a vida em seu impulso de produção de diferença como fizeram e fazem Baruch de Espinosa, Oswald de Andrade, Gilles Deleuze, Lygia Clark, Paul B. Preciado, Emicida, Jota Mombaça e outros que habitaram e habitam o pântano orgástico da existência.

Desejo reimaginar o mundo em cada gesto, em cada palavra, em cada movimento, em cada corpo, em cada pesquisa, em cada encontro, em cada desencontro, toda vez que a vida assim o exigir. Sou atravessado pela lógica do rizoma e a ética dos devires. Não podemos mais nos encolher para caber em caixas que nunca nos foram confortáveis. É hora de realizar a travessia. É hora de maquinar a fuga. Quero sair da caixa e expandir minha vida, deslizando entre platôs. Desejo, por fim, mergulhar na densidade do presente e afirmar a grandeza das belas e horríveis coisas pequenas.

1. MANIFESTO GEOAFECTOSOCIOLÓGICO, OU COMO FAZER UM PENSAMENTO NÔMADE

Figura 2: Caminhando, de Lygia Clark (1963)



1.1. *Com e contra as ciências sociais*

Meu primeiro contato com o pensamento de Max Weber foi ainda no início da graduação, numa disciplina sobre a História Moderna das Relações Internacionais. O texto era “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (WEBER, 2004). Eu o li avidamente, com o tesão de um garoto de 16 anos, recém-chegado ao mundo acadêmico e com muita sede de aprender. O texto me encantava justamente por ser uma tentativa – muitíssimo bem empreendida – do autor demonstrar como o estabelecimento de uma ética, ou seja, de um modo de vida, ocorreu em paralelo e foi essencial para o desenvolvimento do capitalismo.

Anos depois, no mestrado, tive a oportunidade de não apenas revisitar esse texto, mas de ter contato com alguns outros escritos weberianos. Foi no mestrado que percebi que a perspicácia de Weber foi, pelo menos em certo sentido, chamar a atenção para os

modos de constituição da subjetividade e seus efeitos em termos de conformação da vida social. Ter percebido, portanto, que um regime – e nesse caso, um regime econômico – só existe e só se faz possível através de um modo de vida – de uma ontoética, de uma estética de si que é cultivada pelos sujeitos de dadas formações sócio/econômicas/culturais.

Mas por que essa reflexão sobre Weber? Porque iniciar um capítulo, que tem geoafectosociológico em seu nome, falando do pensamento weberiano? Talvez isso soe, em certo sentido, até contraditório; uma vez que no resumo e no sumário deixo claro que estou trabalhando, aqui, com correntes teóricas que elaboram críticas bastante pertinentes – em termos teóricos, metodológicos e políticos – direcionadas àquelas produzidas pelo cânone clássico das ciências sociais⁵.

Essa afetação weberiana veio do retorno a livros e artigos lidos durante as disciplinas cursadas no mestrado – no intuito de selecionar alguns para a elaboração da dissertação –, quando fui reatrevessado/enrabadado por Weber, em sua defesa do pluriperspectivismo e abordagem construcionista e probabilística dos fenômenos sociais. Chamou-me a atenção especialmente uma citação dele que me acompanha e me faz refletir desde que a li: “[...] Toda ‘realização científica’ suscita novas ‘perguntas’: *pede* para ser ‘ultrapassada’ e superada. [...] É esse o seu destino comum” (WEBER, 1982, p. 164. Grifos do autor).

Essa consideração de Weber (*idem*) físgou minha atenção em sua rebeldia e potência. Nela, o autor afirma que é tarefa – e mais do que isso, destino – da ciência produzir novos questionamentos, tensionamentos, inflexões intermitentes que resultem em um movimento incessante de construção e superação. Que ela se desdobre multiplicando-se e diferenciando-se sem a busca de aprimoramento linear. Se levarmos isso um pouco mais adiante, a própria ciência passa a ser o que deve ser questionado. É com a força dessa potente reflexão weberiana que inicio o caminho de elaboração do que pretendo oferecer com este trabalho.

Raewyn Connell, cientista social transexual, parece ser herdeira da potência contida na citação weberiana acima apresentada. A autora suscita indagações e formula

⁵ Compreendo, acompanhando Raewyn Connell (2012b), que o cânone clássico das Ciências Sociais é composto por Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber.

problemas a partir e em relação às ciências sociais, no intuito de provocar superações e tensionamentos produtivos.

Connell (2012b) busca compreender quais as bases fundantes das ciências sociais, quais seus pressupostos epistemológicos e como a disciplina se organizou ao longo do tempo. Ao operar com as categorias do sistema centro-periferia, Connell (2012a) vai afirmar que teoria é, precisamente, o trabalho que centro, que o Norte global faz. Assim, países europeus como França, Alemanha e Inglaterra são tidos como o lugar de sistematização e produção de conhecimento. Por outro lado, o mundo colonizado e a periferia pós-colonial seriam o lugar onde ou não se produz conhecimento; ou seu conhecimento é minimizado, apagado, subalternizado. Para a autora, existe uma “divisão social de trabalho relacionado à produção de conhecimento” (CONNELL, 2012a, p. 9). A sociologia – as ciências sociais, de modo geral – é, ao mesmo tempo, produto derivado e dispositivo de reiteração dessa divisão.

Para Connell (*idem*) a divisão da produção de conhecimento sempre teve uma dimensão geopolítica. Dessa maneira, existe uma cartografia global que organiza o mundo de acordo com a seguinte equação: uma zona autorizada à produção de conhecimento; e, por outro lado, uma diversidade de zonas periféricas “primitivas” não produtoras de conhecimento válido. A autora (*idem*, p. 10) argumenta que

a metrópole, o centro imperial, tem sido o lugar preeminente para a teoria. Metodologia, formação conceitual, processamento de dados e debate intelectual aconteceram principalmente nas universidades, nos museus, nos jardins botânicos e nos institutos de pesquisa dessa região do mundo. Assim, uma divisão do trabalho estrutura o processo social que fundamenta os textos que usualmente nomeamos como “teoria”.

Para a elaboração de teorias que ganharam legitimação internacional – muitíssimo bem localizadas no tempo e no espaço, como mostrarei adiante –, foi preciso que um campo disciplinar se estabelecesse. Proposições gerais, modelos de relações, conjuntos de conceitos básicos, pressupostos epistemológicos, leis metodológicas e a reiteração de um tipo de experiência também fizeram-se necessários. Connell questiona “que experiência social está sendo reificada, e mais especificamente, experiência social *de quem?*” (CONNELL, 2012a, p. 10. Grifos da autora). A autora se adianta na resposta e afirma que “os textos de teoria social envolvem principalmente uma reificação da experiência social do Norte” (CONNELL, 2012a, p. 10). É precisamente a proliferação de críticas direcionadas a tal reificação, bem como a tomada crítica das ciências sociais –

em suas bases epistemológicas e políticas, bem como seu modo de produção e distribuição – que me interessa aqui.

Os Estudos Culturais são um exemplo dessas elaborações críticas direcionadas às ciências sociais. Richard Miskolci (2009) afirma que a compreensão dos Estudos Culturais demanda a reconstituição, mesmo que breve, do contexto acadêmico nos Estados Unidos e na Inglaterra. De acordo com o autor, em tais contextos as ciências sociais são separadas das humanidades, sendo esta última área composta pela filosofia, história e teoria literária. Miskolci diz que

além desta diferença de alocação “disciplinar”, há aspectos históricos relevantes como o fato de que a obra de Marx, a Teoria Crítica e o Pós-Estruturalismo francês não foram incorporados pelas disciplinas sociais canônicas como no Brasil. Até a década de 1990, por exemplo, Marx não era estudado como um dos fundadores da Sociologia nos Estados Unidos (MISKOLCI, 2009, p. 158).

Nesse sentido, as perspectivas críticas encontraram primeiramente espaço para florescer nas humanidades – entre filósofos, teóricos literários, *etc.* –, não nas ciências sociais; e assim começou a se constituir a tradição que hoje chamamos de Estudos Culturais⁶. Produzindo potentes problematizações tanto quanto aos modos tradicionais das pesquisas nas ciências sociais, quanto às bases do sujeito cartesiano – dominante no *ethos* da atividade científica desde o Iluminismo –, os Estudos Culturais apontam a necessidade de mudanças, de mutações epistêmicas e políticas nas ciências sociais.

Interessante notar que, se por um lado, os Estudos Culturais provocam tensionamentos nas ciências sociais, por outro eles apontam para a visualização do potencial de fazer circular, nessa mesma disciplina, novas perspectivas científicas, novos modos de ser e de saber. Ao falar sobre o que ela chama de “imminente revolução” no âmbito das ciências sociais, Connell (2012a) parece também acreditar nessa potência da disciplina. Poderíamos falar de um devir-minoritário das ciências sociais.

De acordo com a autora, “a ciência social pode fazer críticas das estruturas de poder, e pode circular ideias sobre novas possibilidades sociais” (CONNELL, 2012a, p. 16). Não se trata de descartá-las ou que através delas foi produzido, mas de jogar ao

⁶ Correntes teóricas que serão evidenciadas e utilizadas no próximo capítulo, como a Teoria *Queer* e as perspectivas pós-coloniais e decoloniais, são resultado do desdobramento/tensionamento teórico e político dos Estudos Culturais.

mesmo tempo *com e contra* elas. Tensioná-las eticamente, movimentá-las. Contaminá-las para produzir não verdades fixas, mas movimentos singulares e descontínuos.

A circulação de ideias sobre novas possibilidades nas ciências sociais ocorre, já há algumas décadas, graças ao que Beatriz Preciado⁷ (2007) chama de deslocamento – epistêmico e político – do sujeito que produz e circula a ciência. De acordo com a autora

o que vai ser produzido a partir dos anos sessenta é um deslocamento do sujeito da enunciação científica. Aqueles que até agora haviam sido produzidos como objetos abjetos do saber médico, psiquiátrico, antropológico, os “subalternos” (Guha, Spivak), os “anormais” (Foucault), vão reclamar progressivamente a produção de um saber local, um saber sobre si mesmos, um saber que questiona o saber hegemônico. É o que Foucault denomina em 1976 “a insurreição dos saberes sujeitados” (PRECIADO, 2007, p. 392)⁸.

De acordo com Michel Foucault (1999a), o caráter local dessa crítica e dessa produção de saber indicam a possibilidade de produção de conhecimentos descentralizados, autônomos. Dito de outra forma, saberes que não precisam necessariamente fazer parte de um regime comum e monolítico para estabelecerem sua validade.

1.1.1. A insurreição dos saberes sujeitados

Sobre a “prolífica criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos” anunciada pela produção de saberes descentralizados, Foucault afirma que essa “crítica local se efetou, parece-me, por aquilo, através daquilo que se poderia chamar de ‘reviravoltas do saber’” (FOUCAULT, 1999a, pp. 10-11). O que se viu acontecer nessas reviravoltas foi, nas palavras do autor, a insurreição dos saberes sujeitados. Estes são entendidos pelo autor de duas maneiras:

os “saberes sujeitados” são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistêmicos, e que a crítica pôde fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição. [...] Por “saberes sujeitados” eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes

⁷ Em 2010 Beatriz Preciado inicia o que ela chama de “experimento político que durou 236 dias e noites”: um processo de autointoxicação voluntária à base de testosterona sintetizada. Hoje Preciado é um homem trans sapatão – um dissidente do sistema sexo/gênero – e chama-se Paul. Seu nome completo é Paul B. Preciado, e o autor optou por manter o B. como resquício daquilo que fora outrora, para lembrá-lo que ele nunca será – e muito menos pretende – ser inteiramente homem ou inteiramente mulher. Um corpo que vive na fronteira, na brecha, no meio.

⁸ Todas as traduções de citações de textos em línguas estrangeiras foram feitas pelo autor deste trabalho.

abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos (FOUCAULT, 1999a, pp. 11-12).

Para o autor (*idem*) foi no acoplamento entre, por um lado, os saberes sepultados da erudição e, por outro, os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos, que a insurreição dos saberes descentralizados fez-se possível; bem como sua crítica aos discursos monolíticos de ciência e verdade. Os saberes sujeitados vão, assim, lançar um olhar crítico ao que o autor chama, em outra oportunidade, de “vontade de verdade” (FOUCAULT, 1996). Essa vontade de verdade, de acordo com Foucault (*idem*), atravessa há séculos a história do Ocidente, e se efetua através de um sistema de exclusão e hierarquização. De acordo com o autor

por volta do século XVI e do século XVII (na Inglaterra, sobretudo), apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mesuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis (FOUCAULT, 1996, pp. 16-17).

A vontade de verdade característica do pensamento que atravessa o Ocidente diria respeito a um determinado tipo de relação, um tipo de cumplicidade com o mundo apoiando-se e fazendo-se possível sobre um suporte institucional. Ela seria “ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas”, como também pela maneira “como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1996, p. 17).

Ainda de acordo com Foucault (*idem*), uma cumplicidade primeira com o mundo – ou seja, o tipo de relação que o Ocidente estabelece com o mundo e seu modo de produção de conhecimento – fundou a possibilidade de “falar dele, nele; [...] de julgá-lo e conhecê-lo, finalmente, sob a forma da verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 48). É essa relação – bem como a separação entre sujeito/objeto, como será apontado mais adiante – que os saberes sujeitados vão criticar, questionando essa vontade de verdade ao restituir “ao discurso seu caráter de acontecimento, [e não de verdade monolítica]; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51).

Em suma, para Foucault (1999a), a insurreição dos saberes sujeitados diz respeito ao saber histórico das lutas. O autor argumenta que a emergência do saberes históricos sobre as lutas – ou seja, a emergência do que chamou de saberes sujeitados – só foi possível, e inclusive só pôde ser tentada, “com uma condição: que fosse revogada a tirania

dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (FOUCAULT, 1999a, p. 13). Trata-se, portanto, da intervenção epistêmica e política de saberes locais, descontínuos, desqualificados pelo discurso científico hegemônico.

1.1.2. A fenda ontológica

Ao criticar a universalidade da racionalidade cartesiana no pensamento moderno, Frédérique Apffel-Marglin (1996) se aproxima dos tensionamentos provocados pela emergência dos saberes sujeitados. Comentando sobre a queda do que chama de “razão absoluta arrogante” – modo de relação com o mundo que o considera como objetivamente conhecível – a autora aponta os limites do pensamento monolítico e centralizador.

Para Apffel-Marglin (*idem*), uma forma particular de racionalidade está no centro do ímpeto universalizante do pensamento moderno: a racionalidade cartesiana. A autora afirma que a emergência desse tipo de racionalidade ocorreu, primeiramente, entre uma pequena elite europeia, depois se espalhou pelo Ocidente e, finalmente, para todo o mundo. De acordo com a autora,

a forma moderna de conhecimento que hoje é dominante no mundo é uma das ramificações da revolução científica e do Iluminismo, ambos fenômenos da Europa Ocidental. É caracterizada por uma forma de racionalidade que desengaja a mente do corpo e do mundo (APFFEL-MARGLIN, 1996, p. 3).

É esse desengajamento, essa separação entre mente/corpo e razão objetiva/mundo objetivo – central na racionalidade cartesiana – que os saberes sujeitados irão criticar. Apffel-Marglin (*idem*) ainda afirma que em outras cosmologias – como nas civilizações indígenas e andinas – tal separação não existe necessariamente⁹.

Seguindo Charles Taylor (1989, *apud* Apffel-Marglin, 1996) a autora vai chamar esse desengajamento, essa separação, de “fenda ontológica”, comentando-a nos seguintes termos:

a fenda ontológica entre a razão e o mundo significa que o mundo não é mais uma ordem significativa, que está expressamente morto. Compreender o mundo não era mais uma questão de sintonia com o cosmos, como era para os pensadores gregos clássicos. O mundo, como Weber colocou, ficou "desencantado", silencioso quanto ao bem ou ao belo. O cosmos tornou-se o

⁹ Para mais: APFFEL-MARGLIN, Frédérique. Introduction: Rationality and the World. In: APFFEL-MARGLIN, Frédérique; MARGLIN, Stephen. **Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue**. Oxford: Clarendon Press Oxford, p. 01-42, 1996.

que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespiritualizado a ser apreendido por conceitos e representações construídos pela razão (APFFEL-MARGLIN, 1996, p. 4).

A fenda ontológica é, portanto, resultado dessa relação desencantada com o mundo em nome de um conhecimento transcendente. Nesse sentido, a prática científica hegemônica “não se coloca imanente no mundo, mas busca o transcendente metafísico” (FERRAZ, 2017, p. 19). Por pretender ser um saber universalizante e transcendente – despersonalizado, em certo sentido –, a racionalidade cartesiana e sua herança na ciência moderna não se relaciona com a terra em termos de intensidades. Ou seja, o desengajamento mente/corpo, bem como a separação entre mente subjetiva/mundo objetivo, presentes no saber racional do Ocidente, resulta num conhecimento que não é imanente¹⁰.

Sigo Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua concepção do pensar como algo que “se faz, sobretudo, na relação do território com a terra” (DELEUZE & GUATTARI, 2010b, p. 113). Dito de outra forma, a agência do pensar é potencializada quando se faz imanente. Pertinente salientar que, como aponta Ferraz (2017), por terra os autores franceses não entendem apenas a extensão física do planeta sobre a qual a vida se faz possível, mas também como força intensiva criadora da vida, potências intensivas pelas quais a vida acontece em sua multiplicidade. Já o significado de território, por sua vez, não seria fixado em termos do tipo o que é, mas mais o que pode. Ou seja, trata-se “mais da potência de forças em constante movimento do que a definição de fenômenos” (FERRAZ, 2017, p. 26). Em suma, trata-se menos de apreender o mundo e representá-lo através de verdades unívocas e mais de deixar intensidades passar e, com elas, constituir modos de pensar múltiplos.

1.1.3. A árvore *versus* o rizoma: nunca plante! Pique!

Acompanho Deleuze e Guattari (2011) e afasto-me de um conhecimento monolítico, típico do pensamento ocidental hegemônico, e o faço em nome dos fluxos desterritorializantes. Os autores evidenciam o interessante exercício de se deslocar do modelo estrutural e gerativo, que marca a racionalidade cartesiana, em nome do

¹⁰ Meu objetivo, no capítulo 3, será tentar apontar como esse tipo de relação resulta não apenas em um tipo de produção de conhecimento e de relação com a verdade; mas também em um modo de vida. Ou seja, em um regime subjetivo e numa política do desejo que despotencializam a potência desejante e a diferenciação múltipla próprias à vida.

pensamento imanente, com sua atenção voltada às intensidades múltiplas. Dito de outro modo, os autores distinguem duas lógicas de relação com o pensamento, dois modos pelos quais o pensamento pode lidar com os efeitos do mundo que agem sobre ele: a lógica da árvore ou da raiz, e a lógica do rizoma (DELEUZE & GUATTARI, *idem*). Vale salientar que trata-se de dois modos de distribuir as multiplicidades vitais – sendo, assim, duas tendências, e não duas realidades cristalizadas.

A primeira diz respeito a uma lógica da reprodução, do significante, da transcendência. A lógica da árvore, baseada num eixo genético, é como uma sucessão de estados evolutivos em nome da unidade. Um encadeamento que leva à reprodução. Uma crença numa linearidade evolutiva. Dissociação e desengajamento com as intensidades do mundo em nome do *cogito*. “Estamos cansados da árvore. Não devemos mais acreditar em árvores, em raízes ou radículas, já sofremos muito. Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas, da biologia à linguística” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 34).

A lógica do rizoma, diferentemente da primeira, procede por variação, exploração, diferenciação. O rizoma não é composto de unidades, mas de direções que não param de se deslocar. Afasta-se da unidade em nome da multiplicidade das intensidades em estado puro. “O rizoma é um sistema acentrado não hierárquico e não significativo, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43).

Os autores afirmam que a lógica da “árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento raiz” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 38). Esse emblema não marca apenas o modo ocidental de lidar com o pensamento, mas também a política pela qual a subjetividade que funciona micropoliticamente no Ocidente opera e se constitui. Abordarei essa questão, de forma detalhada, nas próximas seções. A lógica da árvore é um modo de relação com o mundo, é de fato o modo consistente da fenda ontológica.

Em suma, Deleuze e Guattari (*idem*) parecem se aproximar das críticas que apresentei anteriormente, no que diz respeito ao modo predominante do pensamento moderno ocidental de relacionar-se com o mundo e produzir conhecimento. Para os autores, “é um traço deplorável do espírito ocidental referir as expressões e as ações a fins exteriores ou transcendentais em lugar de considerá-los num plano de imanência segundo

seu valor em si” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 44). Dessa maneira, os autores localizam a transcendência como uma doença propriamente europeia.

1.1.4. Quando pensar e insurgir tornam-se uma só e mesma prática

É preciso descer da árvore. É preciso habitar territórios, senti-los em suas intensidades. Enterrar os pés na areia deles para sentir o mundo, e não interpretá-lo de longe, suspensos e desligados. O significante é a mácula do Ocidente. Concordo com Deleuze e Guattari (*idem*): é preciso reverter a ontologia, é preciso dissolver a epistemologia. Me distancio da unidirecionalidade, das amarras do encadeamento de estados que marca a lógica da árvore. Partilho da proposta de D&G segundo a qual a unidade, a reprodução e o decalque são tiranos, despoticizadores. Movo-me entre as coisas, sempre no meio. Afirmo a potência da diferenciação, da multiplicidade em estado puro. O rizoma não respeita hierarquias, ele apenas deriva. Experimentação. Exploração. Pensamento nômade. É por estes caminhos que quero ir. *Este é meu manifesto*.

Escrever a n, n-1, escrever por intermédio de *slogans*: faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Seja rápido, mesmo parado! Linha de chance, jogo de cintura, linha de fuga. Nunca suscite um General em você! Nunca ideais justas, justo uma ideia (Godard). Tenha ideias curtas. Faça mapas, nunca fotos nem desenhos. Seja a Pantera-cor-de-rosa e que vossos amores sejam como a vespa e a orquídea, o gato e o babuíno. [...] Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 48).

Desenraizar o verbo ser – eis o deslocamento que pretendo agenciar nas reflexões aqui apresentadas. Esse movimento requer que eu desloque igualmente tanto a política de produção de saber própria ao pensamento-árvore-raiz-reprodução, como a política de subjetividade que acompanha esse regime. Rolnik (2019, pp. 90-91) aponta para

a necessidade de deslocar-se no âmbito do pensamento – não em seu conteúdo, mas no próprio princípio que rege sua produção, do qual resultam justamente seus conteúdos e seus modos de avaliação do presente. [...] Cada modo de produção da subjetividade e do desejo corresponde um modo de produção do pensamento.

Nesse sentido, é preciso assumir uma postura ética em relação às intensidades do mundo, às forças que afetam o pensamento. É preciso não apreendê-las em significados, mas no sentido de potencializar a diferenciação própria à vida. De acordo com o que a

autora sublima, “pensar e insurgir-se tornam-se uma só e mesma prática; uma não avança sem a outra” (ROLNIK, 2019, p. 38). Pensar é, portanto, insurgir-se. Provocar insurreições. Movimentos. Deslizes. Brechas. Fluir pelo meio.

Tudo isso – a saber, os saberes sujeitados e sua crítica ao pensamento moderno ocidental; a crítica à fenda ontológica; os limites do pensamento-árvore; a aposta na imanência radical; a atividade política do pensamento – resulta numa ruptura ontoepistêmica. Dito de outra maneira, trata-se de uma multiplicidade de movimentos que aponta uma nova (des)organização do pensamento. De acordo com Preciado (2007, p. 393),

o acesso dos subalternos às tecnologias de produção de saber vai, produzir uma ruptura epistemológica. Esta ruptura abre uma nova topografia do conhecimento, conforme havia indicado Donna Haraway, marcada pelo deslocamento da unidade de um saber hegemônico a uma multiplicidade de “saberes localizados”. O saber localizado é para Haraway a prática da objetividade subalterna frente ao saber científico e universal, portador dos valores da colonização, da heterossexualidade e do patriarcado.

Os saberes locais apontam não apenas para novas formas de produção de conhecimento, mas também para uma outra ética que orienta essa produção. Uma outra estética. Trata-se de outro tipo de relação com o mundo e suas forças intensivas. Um outro tipo de atenção.

1.2. O despertar molecular-vibrátil

O acontecimento de uma nova topografia do conhecimento – ou seja, uma nova organização e outro modo de o pensamento lidar com o mundo intensivo – diz respeito ao deslocamento da atenção. Trata-se, na verdade, de outro tipo de experiência da atenção. E para isso é preciso deslocar, no mesmo movimento, o princípio que rege nossa subjetividade. É através dessa outra atenção que é possível acessar o mundo em seu estado intensivo (Rolnik, 2011). Observar/sentir os diversos corpos que compõe o mundo atual – corpos humanos, animais, sonoros, arquitetônicos, de ideias, de códigos, de algoritmos, de coletividades – em sua potência de afetar e ser afetados. Nesse sentido, a proposta deste trabalho se aproxima mais de um convite – feito a você, a nós e a todas as nossas versões virtualmente disponíveis –, de um experimento na direção de despertar esse outro tipo de atenção.

Rolnik (*idem*) afirma que essa atenção voltada para as intensidades não é – e nem pode ser – acessada por meio do que ela chama de olho-retina. Não está reduzida à visão, com a qual formulamos imagens e interpretamos gestos, textos, representações. Não está reduzida à nossa cognição racional, à “experiência-do-sujeito” (ROLNIK, 2019). Trata-se de uma atenção intensiva e extensiva, que não está localizada no olho-retina, mas distribuída por todo o corpo. Essa proliferação da atenção, saindo do olho-retina e estendendo-se pelo corpo, faz com que este último funcione como uma zona de captação de intensidades: trata-se do corpo vibrátil. O acesso a ele não se dá por nossa experiência-do-sujeito, mas sim através daquela “fora-do-sujeito” (ROLNIK, *idem*).

Meu intuito é agenciar essa atenção durante a elaboração deste trabalho. É um convite para a ativação da atenção vibrátil, uma disposição para o deslocamento da política de produção do pensamento.

Você próprio é que terá de encontrar algo que desperte seu corpo vibrátil, algo que funcione como uma espécie de fator de a(fe)tivação em sua existência. Pode ser um passeio solitário, um poema, uma música, um filme, um cheiro ou um gosto... Pode ser a escrita, a dança, um alucinógeno, um encontro amoroso – ou, ao contrário, um desencontro... (ROLNIK, 2011, p. 39)

Trata-se, portanto, de uma experiência imanente e dissociada de qualquer compromisso com significantes – alheia, portanto, à lógica do pensamento árvore. Lembremos: a lógica do rizoma volta sua atenção para as regiões de intensidades. De acordo com Virgínia Kastrup (2009, p. 48), essa atenção é uma expansão da cognição, a ativação “de uma virtualidade, de potencializar algo ‘que já estava lá’”. Uma atenção que flutua, desliza, diferencia, dobra e desdobra.

De acordo a autora acima citada há uma alteração na própria função dessa atenção, “que não é de simples seleção de informações. Seu funcionamento não se identifica a atos de focalização para preparar a representação das formas de objetos, mas se faz através da detecção de signos e forças circulantes, ou seja, de pontas do processo em curso” (KASTRUP, 2009, p. 33). Em suma, uma atenção sem concentração. Uma atenção sensível. Vibrátil. É uma mudança na qualidade da atenção, que deixa de buscar significantes para acolher o que lhe acomete (Kastrup, *idem*).

Segundo Rolnik (2011, p. 43) “o que nosso corpo vibrátil nos faz descobrir é que o pleno funcionamento do desejo é uma verdadeira fabricação incansável de mundo”. O desejo, essa força de fabricação e atualização de mundos, só quer produzir e diferenciar. É precisamente isso que a ativação da atenção vibrátil nos faz perceber. O que pretendo

fazer é “traçar o movimento próprio que o anima [o desejo], ou seja, seu processo constante de produção” (ESCÓSSIA & TEDESCO, 2011, p. 92). E isso só é possível desligando-se do significante e da representação – próprios à lógica da árvore – em nome da afetação, dos afetos considerados em suas intensidades.

Essa relação com o mundo – em conhecê-lo como uma superfície sobre a qual intensidades passam – convoca a sensação, “operada pela sensibilidade em seu exercício intensivo e engedrada no encontro entre o corpo, como campo de forças, decorrentes das ondas nervosas que o percorrem, e as forças do mundo que o afetam” (ROLNIK, 2003, p. 2). É a lógica do rizoma agenciada numa relação produtiva e ética. Resumidamente,

[...] temos de um lado o fluxo, só apreensível pelo corpo vibrátil e, do outro, a linha, só apreensível pelo olho-retina, e isso de duas maneiras. Numa primeira, se considera, de um lado (o do fluxo), uma linha *molecular*, inconsciente, invisível, ilimitada, desestabilizadora, nômade, traçada pelas partículas soltas de afeto e, do outro lado (o da linha propriamente dita), uma linha *molar*, consciente, visível, limitada, feita de estabilidade relativa da segmentação flexível que a simulação vai riscando em sua migração e da segmentação dura dos territórios em seu sedentarismo (ROLNIK, 2011, p. 53. Grifos da autora).

De um lado o rizoma, o fluxo, as intensidades, a diferenciação, a multiplicidade: linha molecular. Do outro, o encadeamento unidirecional, o monolítico, a representação, a unidade: linha molar¹¹. Tais linhas não são excludentes, mas coexistentes; nossa existência mesma se dá nessa tensão. Rolnik (2003) afirma que – dentro do vasto espectro da experiência subjetiva humana, que oscila de um extremo a outro – as políticas de subjetivação variam segundo o lugar que ocupam esses dois modos de abordagem e de relação com o mundo. A autora disserta, a respeito de tais políticas,

[que delas] depende o quanto um modo de subjetivação favorece ou constringe a processualidade da vida, sua expansão enquanto potência de diferenciação – potência que depende da força de invenção que decompõe mundos e compõe outros e, indissociavelmente, da força de resistência que garante a mudança (ROLNIK, 2003, p. 03).

O que pretendo, aqui, é agenciar uma política da diferenciação e da multiplicidade. Abandono a cisão entre mente/corpo, entre mente subjetiva/mundo objetivo – este trabalho nada tem a ver com explicar ou revelar. Acredito que “o que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão” (BARROS; KASTRUP, 2009, p. 61). Chamo esse exercício intensivo de “despertar molecular-vibrátil”. É um despertar por se tratar de uma potência disponível virtualmente, da

¹¹ Para a diferenciação mais completa entre o molar e molecular, ver: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010a.

atualização de uma potência latente e real. É molecular-vibrátil pois é nômade, desejante, errante, diferenciador e intensivo. Volto minha atenção para as intensidades, para os afetos.

No entanto, de que afetos estou tratando? Colocando de melhor forma, o que estou tomando como afetos? Quando trato de afetos parto da definição deles produzida pelo filósofo Baruch de Espinosa, a qual passo a apresentar a seguir.

1.2.1. Um encontro com Espinosa e os Afetos

A noção de afeto que utilizo neste trabalho não se refere apenas ao afeto como emoção, como sentimento. Acompanho Suely Rolnik (2011) e Vladimir Safatle (2016) e adoto a concepção espinosista de afeto como potência resultante do encontro de corpos (não só humanos) com corpos que se tornam outros. É aquilo que emerge da virtualidade potencial de atração e repulsa desses corpos, como uma força de mundo que os atravessa, os faz vibrar: que afecta. *Afecto*.

Baruch de Espinosa foi um filósofo que viveu no contexto do Iluminismo – nasceu e morreu no século XVII – e experienciou toda a efervescência dos debates no campo do que tomamos hoje como filosofia moderna. Apesar de ser nascer no contexto do que estou chamando de modernidade/colonialidade, Espinosa se distanciava de algumas prerrogativas e concepções que permeavam as discussões teóricas acerca da relação do humano com o mundo.

Os dois grandes nomes da tradição do pensamento filosófico eram, naquele contexto, René Descartes e Thomas Hobbes. O primeiro era a insígnia do pensamento moderno graças à sua concepção de subjetividade racional e da ideia da existência de uma realidade racional – fora do corpo, ou seja, o mundo – que pode ser conhecida e apreendida pela razão humana. Trata-se da fenda ontológica (APFFEL-MARGLIN, 1996), como descrita nas páginas anteriores deste trabalho, cisão que eleva a mente/razão ao *status* de única máquina de produção do conhecimento e o faz em nome do desligamento/anestesiamento do corpo. O segundo, por sua vez, tornou-se o emblema no campo da política devido à sua concepção de natureza humana como má, gananciosa e violenta. Ou seja, no pensamento hobbesiano a natureza humana é permeada por afetos

tristes e estes devem ser controlados para que se possa haver a possibilidade de laços comunitários, de vida social.

Espinosa produziu potentes críticas direcionadas não apenas à racionalidade cartesiana e à política hobbesiana, mas ao próprio regime de pensamento moderno/colonial e sua fissura/anestesia em relação aos afetos e/ou o corpo em nome de uma razão transcendente. Essa discordância de Espinosa em relação ao modo como os afetos eram tratados dentro da reflexão filosófica moderna fica clara quando o autor afirma que

os filósofos concebem os afetos com que nos batemos como vícios em que os homens caem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, lamentá-los, maltratá-los e (quando querem parecer os mais santos) detestá-los. Acreditam assim, fazer coisa divina e alcançar o cume da sabedoria, ao louvar de muitas maneiras uma natureza humana que em lugar nenhum existe e fustigar com suas sentenças aquela que deveras existe (ESPINOSA, 2009, p. 5).

Para Espinosa (*idem*), os “sacerdotes ascéticos” sublimam os afetos para conceber a humanidade não como é, mas como gostariam que fossem. Nesse sentido, uma ciência dos afetos, uma retomada do sensível, é primordial para o pensamento espinosista e para a composição de uma filosofia para a liberdade. Em seu trabalho “Ética” – que muitos consideram como a obra-prima de sua carreira –, Espinosa propõe uma nova forma radical de se entender mente, corpo, deus, natureza, *etc.* Isso é perceptível quando o autor afirma o seguinte:

Tratarei, pois, da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes, e considerarei as ações humanas e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos (SPINOZA¹², 2009, p. 98).

Portanto, o projeto epistêmico e político de Espinosa é enlaçar ontologia e política no sentido de deixar para trás uma retórica niilista – que culpa e sublima os afetos, que vive pelo medo –, em direção a uma ciência dos afetos, a uma razão corporal, afetiva, intensiva, de produção de relações com o mundo que quanto mais se desdobram, mais dobras criam e permitem a passagem de novos vetores de força e gradientes de intensidade.

Rolnik (2019) chama os afetos – no sentido que aqui estou utilizando – de “emoção vital”. Trata-se de uma experiência intensiva, fora-do-sujeito (Rolnik, *idem*),

¹² Alguns tradutores optam por traduzir o nome do autor como “Espinosa”, outros preferem “Spinoza”. Utilizo livros nos quais, devido às opções dos tradutores, ambas as formas do nome do autor se fazem presente.

que escapa e que não temos nome, imagem ou significante para representá-la – nem o desejamos. Mas nem por isso essa experiência deixa de ser real. É real, é imanente, é vital; pois “enquanto se está vivo não se para de fazer encontros com outros corpos” (ROLNIK, 2011, p. 49). É um fluxo que germina entre os corpos. Distingue-se, portanto, do que a autora chama de “emoção psicológica”. Esta última, por sua vez, diz respeito a uma experiência-do-sujeito, passível de ser apreendida por palavras, imagens, representações que se pretendem ser reflexo o mais correspondente possível da realidade. É por meio dela que é possível, de acordo com a autora, criar laços de sociabilidade e comunicação.

Nossa existência se dá na “tensão fecunda” (ROLNIK, 2019) que existe entre essas duas modalidades de experiência. Isso implica, portanto, em uma série de movimentos: a passagem de intensidades desestabilizadoras, fecundas; a apreensão delas para a elaboração de representações, de formas de mundos; e a eventual destruição desses mundos para a germinação de outros – para a diferenciação própria da vida. Esses movimentos se dão, a todo instante, entre dois planos: o das formas e o das forças.

O plano das formas constitui aquilo que o pensamento pode apreender e representar, que reconhece graças a sua experiência-do-sujeito. São composições apreensíveis por regularidades, por leis, por significados. Deleuze (1995) afirma que

as formas resultam dos jogos de forças e correspondem a coagulações, a conglomerados de vetores. A delimitação formal dos objetos do mundo resulta da lentificação e da redundância que a configuração das forças assume num momento dado. Ou seja, graças à provisória estabilização dos jogos de força somos convencidos da universalidade do mundo a nossa volta (DELEUZE, 1995 *apud* ESCÓSSIA; TEDESCO, 2009, p. 94).

Trata-se, portanto, do plano em que se efetua a emoção psicológica e as representações que possibilitam vínculos sociais. Em outras palavras, diz respeito à experiência-do-sujeito, como descrita por Rolnik (2019); e resultante da lógica da árvore, como descrita por Deleuze e Guattari (2011).

O plano das forças, por outro lado, diz respeito a vetores levados por fluxos, intensidades que são elas mesmas movimentos díspares que não podem ser apreendidos pela razão, pela consciência, pela cartografia moral que rege a experiência-do-sujeito. Como apontam os autores acima citados, esse plano “compõe-se de valores extremos jamais conciliáveis, de partículas descontínuas, tais como as descritas pela física quântica que, pelo aleatório de sua trajetória, fazem de seus componentes uma ‘materialidade

energética em movimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1997 *apud* ESCÓSSIA; TEDESCO, 2009, p. 96). Nesse plano não existem regras físicas, apenas movimentos que se diferenciam a todo instante. Tudo se faz em tendências, vetores, fluxos. Multiplicidades compondendo-se e se desfazendo, deslizando entre mundos.

Da tensão fecunda do contato desses dois planos criam-se estados críticos, “nós na garganta”, como afirma Rolnik (2019). É a vida pedindo passagem. É o movimento intensivo próprio do vivo solicitando a germinação de novos mundos. No entanto, como criá-los? Como acessá-los? Como desobstruir o acesso ao plano das intensidades/forças? Esse é meu desafio. Isso só se torna possível provocando-se um deslocamento micropolítico: o permitir-se ser afetado.

Na proposta aqui apresentada, alicerçada em correntes teóricas que buscam causar deformações-maquínicas, faz-se necessária a elaboração e utilização de uma metodologia também deformativa. É preciso uma metodologia que desloque o peso da linguagem cadavérica e a prática mortificante da academia. Uma (in)disciplina (contra)metodológica que permita a desestabilização, diferenciação, multiplicidade, movimento e fluxo de que eu falava acima. Que possibilite a libertação da potência criativa que em nós é chamada à sublimação: potência criativa no que diz respeito aos métodos aqui utilizados, às articulações teóricas aqui empreendidas, às experimentações aqui maquinadas e aos afetos aqui ativados, agenciados.

Nesse sentido, é primordial se permitir ser afetado como metodologia. Há muito tempo os afetos são mortificados, sublimados na pesquisa – tal fato não apenas sendo um descompromisso com a vida, com a condição de vivente, mas também com a própria atividade científica, pois a deixa pobre, pálida e impotente. A intenção é clara: não pretendo julgar afetos, dotá-los de valência positiva ou negativa; mas apenas entendê-los, cartografá-los – ainda que parcial e provisoriamente; compreender como eles operam e circulam entre nós.

Escutar a condição de vivo, acessar o plano das forças, atentar para o corpo vibrátil, advogar por uma ética e uma estética vivas. Ser afetado, de acordo com Jeanne Favret-Saada, requer que “o pesquisador viva um tipo de *schize*” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160): permitir estranhamentos, devires, contaminações, passagens de limite, mutações. Trata-se menos de explicar, compreender, interpretar e mais de sentir, de se

deixar atravessar, de se permitir afetar – isso sem deixar de lado o compromisso com os cuidados da pesquisa.

Pretendo concentrar a atenção nas intensidades, no plano das forças. Abandonar, mesmo que por instantes, a experiência-do-sujeito e toda a bagagem que vem junto dela: os manuais de metodologia, as teorias monolíticas, os seminários mortificantes, os Gerais da academia, os psiquiatras que culpam o desejo. E isso não por falta de desejo de rigor metodológico ou descompromisso com a produção do conhecimento. Trata-se, na verdade, de um deslocamento da atenção, o acesso – ou a tentativa dele – a uma experiência subjetiva que não teme o desconhecido, a multiplicidade e a diferenciação. Permitir a passagem de um fluxo que não para. Ser o próprio fio condutor, a ponte, a linha, o corpo, o platô pelo qual esse fluxo desliza. Quero escrever a n-1.

Ser afetado diz respeito, enfim, àquilo que nomeei anteriormente de despertar molecular-vibrátil. Minha intenção é que, neste trabalho, esse despertar se atualize no que chamo, seguindo Deleuze e Guattari (2011) e Rolnik (2011), de cartografia: um trabalho em movimento e que acompanha processos intensivos que estão, eles mesmos, em movimento.

1.3. Cartografia: o passeio dadaísta, ou o meio como meta

Mas o que pretendo fazer ao habitar esse plano das forças? O que pretendo produzir a partir do contato com essa experiência intensiva? Por fim, quais os efeitos e ganhos – não em termos qualitativos e quantitativos, mas em termos de potência disruptiva – que uma dissertação de mestrado agenciada nesses moldes, na área das ciências sociais, pode produzir?

Pretendo estudar a produção e circulação de um certo *modus operandi* subjetivo, de um certo regime de subjetividade¹³: a modernidade/colonialidade. A intenção é tentar produzir um trabalho capaz de localizar o sexo/gênero como um circuito de afetos desse regime subjetivo e de sua micropolítica do desejo; como um aparelho de captura e dispositivo de tradução da potencial vital de diferenciação.

¹³ No capítulo 2 me dedico a fazer a discussão genealógica, a partir dos encontros e distanciamentos entre Teoria(s) Decolonial(is) e Teoria(s) *Queer*, de como se constituiu esse regime de subjetividade.

A partir do acesso ao plano das forças e do despertar molecular-vibrátil, tentarei localizar a política do desejo moderna/colonial – em seus efeitos tanto a partir do encontro entre colonizadores e povos originários da América Latina, em fins do século XV, bem como em suas variações e adaptações até os dias de hoje – como uma organização de poder específica, que age sobre a potência vital e criativa do desejo. Dito de outra forma, pretendo identificar pistas que apontem para o sexo/gênero como um circuito de afetos próprio da modernidade/colonialidade e de sua política do desejo que despotencializa a diferenciação própria do movimento da vida.

Algumas questões emergem, quase que como efeito das colocações feitas acima. Se pretendo estudar um processo – ou seja, uma política do desejo – como fazê-lo sem que ele escape pelos dedos? Como percebê-lo em suas qualidades intensivo-afetivas, ou seja, molecular-vibratilmente? Metodologias tradicionais, de natureza qualitativa/quantitativa¹⁴, parecem-me não dar conta do que pretendo elaborar. O trabalho proposto requer procedimentos mais abertos, criativos, pantanísticos. Mas o problema não está resolvido. As questões continuam a se apresentar:

como estudar processos acompanhando movimentos, mais do que apreendendo estruturas e estados de coisas? Investigando processos, como lançar mão de um método igualmente processual? [...] Como nomear as estratégias empregadas na pesquisa quando elas não se enquadram bem no modelo de ciência moderna? Como encontrar um método de investigação que esteja em sintonia com o caráter processual da investigação? (ESCÓSSIA; KASTRUP; PASSOS, 2009, pp. 8-9).

É aqui que a cartografia se apresenta – não como método, mas como uma inversão metodológica, como um princípio. Um princípio molecular-vibrátil-rizomático-pantanístico-intensivo que atesta, no pensamento, sua força de experimentação, inteiramente cambiante e amorfa, mas completamente potente e real.

A metodologia impõe-se como ordem, diz respeito a regras previamente definidas. Escóssia (*et al.*, 2009) afirma que este sentido da palavra é intrínseco inclusive à sua própria composição, sua etimologia: *metá-hódos*. Assim, a pesquisa é marcada e definida como um caminho (*hódos*) a ser percorrido por metas, por procedimentos previamente determinados. A cartografia, apontam os autores, diz respeito a uma reversão metodológica: transformar o *méta-hódos* em *hódos-meta*. A partir dessa reversão o

¹⁴ Me refiro aqui a entrevistas de qualquer natureza, participação observante, observação participante, etnografia, *etc.* Não desqualifico nenhum desses métodos, mas apenas afirmo a potência que há no deslocamento da atenção e na possibilidade de utilização de outras metodologias, metodologias por vir e mais inventivas.

caminho passa a ser a meta. Ou seja, o exercício do pensamento é deslocado, e o que passa a interessar é o que flui pelo meio – a experimentação, a contaminação, a transvaloração, a operação *hacker*.

O rigor da pesquisa é ressignificado e não diz respeito à precisão ou exatidão, mas sim ao compromisso com a atenção despertada molecular-vibratilmente. Trata-se de um comprometimento com o plano das forças que estão, a todo momento, afetando os corpos que compõem o mundo.

O pensamento é chamado menos a representar do que a acompanhar o engredamento daquilo que ele pensa. Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas. [...] São múltiplas as entradas em uma cartografia. A realidade cartografada se apresenta como um mapa móvel, de tal maneira que *tudo aquilo que tem aparência de “o mesmo” não passa de um concentrado de significação de saber e de poder*” (ESCÓSSIA *et al.*, 2009, p. 10. Grifos meus).

Portanto, a cartografia se apresenta como essa ferramenta-agenciamento que busca localizar, no plano das forças e voltando sua atenção para os afetos, quais os conglomerados de estratégias entre poder e saber que fazem com que as coisas – pessoas, sensações, ideias – se apresentem de determinada maneira e, permanecendo assim, apareçam como naturais ou verdadeiras.

Kastrup (2009) afirma que a cartografia é uma investigação que se interessa em processos de produção. É um movimento que tenta investigar movimentos: “a cartografia [...] é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis” (ROLNIK, 2011, p. 23). Nesse sentido, pretendo cartografar os afetos, percebê-los em suas intensidades variantes, em suas velocidades alternantes. Não almejo a elaboração de um desenho, de um decalque fixo, estável e duradouro. Aspiro à criação de uma cartografia antropofágico-afetiva que se constitui justamente pelo deslocamento, pela interação, pelos movimentos de territorialização e desterritorialização dos afetos, pelos devires que se apresentam e passam sem cessar. A cartografia

não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência. [...] Expõe as linhas de força, diagrama enfrentamentos, densidades, intensidades (FILHO & TETI, 2013, p. 47).

A tarefa do cartógrafo é, portanto, criar possibilidades pelas as quais os afetos que pedem passagem possam se efetuar, deslizar no fluxo da tensão fecunda da mesma

maneira que um surfista desliza sobre/junto/devindo uma onda que acelera. Para isso, é preciso habitar um solo, afetar-se com/por/através dele, fincar os pés numa transimanência radical. Trocamos os fatos das histórias pelas intensidades geográficas dos afetos. Como Rolnik (2011), mergulhamos na geografia dos afetos e, ao mesmo tempo, inventamos pontes para realizar travessias, deslocamentos, devires.

Em uma palavra: *geoaffectosociologia*, pois se trata de um exercício do pensamento comprometido com a terra enquanto região intensiva; e esse exercício só se atualiza quando voltamos nossa atenção para os afetos. Despertar molecular-vibrátil. O que me interessa, afinal, é localizar tudo aquilo que está cheio de energia potencial. Pensar não apenas na energia potencial/molecular que circula entre as perspectivas teóricas selecionadas, mas também nos corpos e nos afetos.

A cartografia é a potência de afirmação do meio, do inter-ser, *intermezzo*. Uma maneira de lidar com os afetos e pensá-los em seus movimentos que deslizam sobre a superfície, que promovem encontros, desencontros, migrações e mutações. Afirmando o meio: não o cume da montanha, nem as profundezas do vale, mas a amplitude de uma planície, a densidade de um platô. De acordo com Deleuze e Guattari (2011, p. 19), “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir”. Por isso, para nós cartógrafos, o problema não é o do significado/significante, verdadeiro/falso, origem/destino; mas sim “o vitalizante ou destrutivo, ativo-ou-reativo” (ROLNIK, 2011, p. 66).

Por meio da sensibilidade – aquele deslocamento da atenção provocado pelo despertar molecular-vibrátil –, a única pergunta que me interessa é: os afetos estão ou não podendo passar? Quais as composições que se formam e se desfazem? O que importa é investigar a configuração de forças e intensidades que tornaram possível determinada realidade, bem como que linhas de fuga ela nos abre; quais as brechas em sua constituição por onde um pouco de potência possa fluir.

Também implica em procurar perceber se e como os afetos – na concepção que tenho adotado neste trabalho – circulam através das perspectivas decoloniais e *queer*. Identificar como eles passam, em que esbarram, que vetores são acionados e/ou sublimados; bem como em localizar os afetos que existem em estado virtual nas fricções entre ambas as correntes.

Assim como a insurreição dos saberes sujeitados descrita por Foucault (1999a) se tratou de uma reivindicação que não dizia respeito apenas a termos epistemológicos, mas também (geo)políticos; a cartografia diz respeito a um exercício do pensamento que tem como princípio e tarefa indissociável a elaboração de uma pesquisa propositiva. Ou seja, uma pesquisa que é ao mesmo tempo – e de forma intrínseco-transmanente, pela qual um aspecto não existe sem o outro – produção de saber e intervenção no mundo. Um saber ético-político.

Defender que toda pesquisa é intervenção exige do cartógrafo um mergulho no plano da experiência, lá onde o conhecer e fazer se tornam inseparáveis, *impedindo qualquer pretensão à neutralidade* ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes que os liga. [...] Quando já não nos contentamos com a mera representação do objeto, quando apostamos que todo conhecimento é uma transformação da realidade, o processo de pesquisar ganha uma complexidade que nos obriga a forçar os limites de nossos procedimentos metodológicos. [...] Restam sempre pistas metodológicas e a direção ético-política que avalia os efeitos da experiência (do conhecer, do pesquisar, do clinar, etc.) para daí extrair os desvios necessários ao processo de criação (BARROS; PASSOS, 2009, p. 30. Grifos meus).

A prática do cartógrafo é, portanto, iminentemente ética e política. Trata-se de captar no ar uma espécie de *feeling* que varia, que desliza ora acelerando, ora tornando-se lento. É fazendo uso desse *feeling*, agenciando-o, que o cartógrafo busca localizar quais os movimentos que deterioram a vida – a conservação, a fenda ontológica, a transcendência – e quais aqueles que a afirmam em seu potencial de diferenciação.

De acordo com Preciado (2017a), a cartografia é a ferramenta por meio da qual é possível esboçar um mapa dos modos de produção da subjetividade. Assim, a cartografia “pode operar também como uma máquina abstrata que expõe as relações de força que constituem o poder, deixando-as expostas e abrindo vias possíveis de resistência e transgressão” (PRECIADO, 2017a, p. 9). Expor relações de força e apontar vias de resistência, de vontade de potência: eis o ambicioso desafio do trabalho que proponho.

Pretendo cartografar os movimentos do desejo, enquanto potencial de criação ou conservação de mundos, que se efetuam a partir do encontro colonial entre europeus e povos indígenas a partir do fim do século XV, em suas ressonâncias nas teorias decoloniais e *queer*. Cartografar em que medida o regime do sexo/gênero foi – e é – um circuito de afetos próprio da modernidade/colonialidade que despotencializa a diferenciação, a potência desejante, as linhas de fuga e as linhas esquizo próprias da condição de vivo. A atividade ético-política aqui proposta se relaciona com o desejo de “sustentar a vida em seu movimento de expansão” (ROLNIK, 2011, p. 70).

Rolnik (*idem*) afirma que são várias as máscaras do cartógrafo, e que ele/ela pode surgir de diferentes lugares, com quaisquer referenciais teóricos e a partir de diferentes áreas. De acordo com a autora, “além de ‘cartógrafo’, ele pode ser chamado de ‘psicólogo social, ‘micropolítico, ‘esquizoanalista’, ‘analista das formações do desejo no campo social’ ou, simplesmente, ‘analista do desejo’” (ROLNIK, 2011, p. 71). Poderíamos levar as considerações da autora adiante, e chamar o/a cartógrafa/o também de, por exemplo, artista desejante-intensivo; ou de cientista social molecular-vibrátil.

Enfim, é numa dissertação de mestrado na campo das ciências sociais que a proposta da cartografia deve ser atualizada. Quais as pistas – lembrem-se: pistas, e não regras ou procedimentos – que me guiam durante a deriva cartográfica? Como a cartografia se atualiza, isto é, se torna possível, nesta pesquisa em particular? Trata-se, sobretudo, de um trabalho que tenta ser ao mesmo tempo e indissociavelmente rigoroso e criativo. Vejamos.

1.3.1. A operação *hacker*: só me interessa o que não é meu

O trabalho cartográfico é um trabalho de composição, de deglutição dos materiais que se apresentam conforme os fluxos e contrafluxos dos movimentos do mundo. Pretendo fazer esse trabalho molecular-vibrátil, ou seja, a cartografia, seguindo algumas pistas criativas e rigorosas. *Feelings* que indiquem a possibilidade de acesso ao plano das forças e que permitam avaliar de que maneiras, nos esforços de teorização aqui focalizados, a potência vital está sendo sustentada ou, ao contrário, deteriorada.

Qualquer coisa pode despertar esse *feeling*, essa vibração própria da nossa condição de vivo que nos possibilita o acesso ao plano das forças. Podem ser ferramentas de afetação para a elaboração desta pesquisa uma obra de arte, uma receita, um encontro, um desencontro, uma música, um *tweet*, um alucinógeno, uma xícara de chá, uma viagem, uma ida à feira, uma conexão *on line*, *etc.* Tais ferramentas irão sendo adquiridas não como um protocolo prévio, mas no fazer-se da pesquisa, durante o processo, no meio que flui. Elas não se esgotam e se atualizam a cada instante, dentre tantas outras multiplicidades virtualmente disponíveis.

Como um *hacker*, quero me infiltrar pelas brechas, pelas falhas do sistema e das teorias selecionadas para serem abordadas. Quero evidenciá-las, decifrá-las e decompô-

las, utilizando fluxos de codificações e decodificações, de tudo aquilo que for atravessando meu caminho intensivo. O cartógrafo-*hacker* não se interessa pelo o que é só seu, nem pelo o que é só do outro. Ele só acredita em fluxos que cortam a paisagem, em setas que apontam para direções múltiplas.

1.3.2. Movimentando-se com os dadás e as quatro pistas cartográficas

Aqui apresento como vai se dar – na medida do possível e sempre estando aberto a mudanças requeridas pelas intensidades e pelos encontros no/com o mundo – o trabalho a que me proponho. Compartilho com que o ler as pistas que parecem possibilitar a elaboração da cartografia antropofágico-afetiva aqui proposta.

Como já parece ter ficado evidente e *escuirecido*, pretendo dessacralizar a ciência e seus moldes hegemônicos de fazer acontecer a análise sobre a vida social, bem como a política do desejo que nela predomina. Pretendo, por meio do despertar molecular-vibrátil, criticar o *establishment* e sua obsessão pelo significante pela tradução das forças e pela (orto)representação. Assim como os dadaístas, opto por voltar a atenção para os movimentos, para as intensidades.

O movimento artístico dadaísta emerge na Europa, na segunda década do século XX – no contexto da Primeira Guerra Mundial. De acordo com a profissional de rádio e TV e criadora de conteúdo *on line* Viviane Villanova (2017), os dadás foram um grupo de intelectuais e artistas que, descontentes com o cenário da guerra e cínicos em relação à racionalidade, resolvem promover encontros para a leitura de textos, apresentações musicais, performances, compartilhamento de ideias e exposição de obras que dessacralizassem a arte racional e moderna. Eles queriam ativar o potencial micropolítico da arte experimentando-a como exercício intensivo de criação de mundos, e não como contemplação e busca do belo. No primeiro manifesto dadaísta, Hugo Ball, um dos precursores desse movimento, afirma que

dadá é uma nova tendência da arte. Percebe-se que o é porque, sendo até agora desconhecido, amanhã toda a Zurique vai falar dele. Dadá vem do dicionário. É bestialmente simples. Em francês quer dizer "cavalo de pau". Em alemão: "Não me chateies, faz favor, adeus, até à próxima!" Em romeno: "Certamente, claro, tem toda a razão, assim é. Sim, senhor, realmente. Já tratamos disso." E assim por diante. Uma palavra internacional. *Apenas uma palavra e uma palavra como movimento*. É simplesmente bestial. Ao fazer dela uma tendência da arte, é claro que vamos arranjar complicações (BALL, 1914 *apud* VILLANOVA, 2017. Grifos meus).

Minha intenção é de produzir um movimento – a cartografia – que, assim como os dadás, arranje complicações. É o complicado, o sórdido, o opaco, o inventivo que me chama a atenção. Recordem-se: trata-se de uma busca do acesso ao plano de forças em que se movem teorias e se maquinam subjetividades. Quero fazer algo no registro do bestial e potente: uma geoafectosociologia.

Interessante notar, além disso, que a primeira vez que o caminhar é considerado como obra de arte – ou seja, que a arte não está num objeto, mas na experiência do movimento – também foi com os dadaístas (VILLANOVA, 2020). Foi essa vanguarda que elevou o ato de vagar e deslizar pela cidade ao *status* de operação estética. O que interessava era justamente a experiência de sempre estar no meio, no caminho, explorando e habitando as intensidades daquilo que era considerado banal e sórdido.

De acordo com Villanova (*idem*), um dos dadás, André Breton, organizou uma operação artística, uma intervenção/experiência estética que tinha como intuito apenas vagar e explorar uma cidade escolhida ao acaso, sem roteiro pré-definido. Poderíamos dizer que essa atividade tinha como função acessar o plano das forças, como tenho definido aqui. Dizia respeito a uma atividade sensível e transmanente, um convite à possibilidade de sentir as forças que a geografia de um espaço exerce no afetivo dos indivíduos – afinal, trata-se sempre do encontro de corpos, como nos ensinou Rolnik (2011); e no caso deste trabalho, do encontro de corpos de teorias e subjetividades em seu caráter geoafectosociológico.

A pistas seguidas pelos dadaístas para essa operação estética e política foram acessadas através do que tenho chamado aqui despertar molecular-vibrátil. A atenção dos dadaístas era voltada às composições que se formavam no encontro de corpos, aos fluxos de forças variantes que iam constituindo territórios que, cedo ou tarde, iam se desfazer para compor outros. Essas pistas eram acessadas pelo deslocamento da atenção dos dadás em suas caminhadas errantes e aleatórias: a luz do Sol refletindo na calçada; o som das conversas que ora se aproximavam, ora iam para longe; os cheiros que se misturavam e faziam rizomas; as linhas das ruas que se alongavam pelo caminho e que dobravam-se em esquinas.

Despertando molecular-vibratilmente, algumas pistas se apresentam para a elaboração da cartografia que aqui proponho. Assim como os dadaístas, só tenho contato com essas pistas se acessar o plano das forças. Nomeio, a seguir, quatro pistas que

parecem me indicar a possibilidade da elaboração de um trabalho de construção de saber e de intervenção política – aqui feito sem querer esgotá-las. Na cartografia as pistas podem se misturar e se confundir, isto é, uma pode levar à outra de maneira quase que imperceptível, uma devindo a outra. Além disso, novas pistas podem aparecer a qualquer momento, e também é possível abandonar uma pista anterior tão logo ela não funcione mais.

1.3.2.1. Pista I – o *queer* como verbo/ação

A primeira pista é a adoção do *queer*¹⁵ como verbo, no sentido de uma prática, de uma inversão metodológica. Farei isso com o intuito de estranhar as estratégicas e as relações estabelecidas entre saber e poder. Concebo a experimentação – o tráfico, o hackeamento, a contaminação, a proliferação – como prerrogativa e exercício.

Queerificar não apenas o corpo, o gênero e o sexo, mas também o pensamento e os circuitos de afetos. Portanto, pretendo fazer do pântano, do fluxo, a morada (ainda que sempre provisória) de minha pesquisa. Quero deslizar sobre o plano das forças.

Não há sentimento algum de medo pelo amorfo, pelo monstruoso, pelo mutante-maquínico. O estranhamento, a desconfiança e a deriva tornam-se, assim, parte essencial do caminho metodológico desta pesquisa.

Para este trabalho é fundamental localizar a identidade – a crença numa substância ou em verdades fixas – como apenas um rastro de intensidade, uma territorialização, lentificação ou redundância que se faz num *continuum* de forças em movimento, de velocidades que ora aceleram, ora retardam. O cartógrafo é um “errante *voyeur*” deslizando sobre platôs, estranhando toda e qualquer articulação entre poder e saber. Desconfio de organizações de poder/saber que despotencializam o movimento próprio da vida: identidades, instituições, regimes subjetivos estéreis, *etc.* – tudo aquilo que impede a germinação de novos mundos.

1.3.2.2. Pista II – a antropofagia

A antropofagia é a segunda pista, e será agenciada como exercício e como ética da pesquisa. Oswald de Andrade já anunciava, ainda na década de 1920, que “só a

¹⁵ *Queer*, em inglês, significa estranho, abjeto, excêntrico. É utilizado como xingamento dirigido a dissidentes da cisheteronorma: gays afeminados, sapatonas caminhoneiras, corpos não-binários, deficientes-ciborgue, *etc.* O xingamento foi reapropriado pela multidão *queer* de corpos dissidentes e utilizado como lugar de contestação do regime normativo dominante.

antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 1928, p. 3). A proposta de pesquisa se realiza como um banquete antropofágico no qual se saboreiam a teoria decolonial e a teoria *queer*, mas também legiões de autores e arcabouços de conceitos: tráfico de/com teorias, articulá-las, maquiná-las, dissolvê-las, pirateá-las, contaminá-las – em suma, agenciá-las. Tal banquete é feito de “universos incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias *a priori* [...]” (ROLNIK, 1998, p. 5).

Realizo piratarias e apropriações as quais quanto mais imprevisas e escandalosas, mais valiosas: comer-vomitar-cagar-gozar. Quero mesmo é infectar a polidez e a concretude do pensamento moderno/colonial com a desestabilização da peste antropofágica. Concordo com Rolnik (2011): o cartógrafo é, antes de tudo, um verdadeiro antropófago. Sua atividade é a expropriação, a apropriação, a deglutição – é, nas palavras da autora, um transvalorado.

1.3.2.3. Pista III – a genealogia política

O banquete antropofágico é maquinado no sentido de produzir uma genealogia política acerca do sexo/gênero. Portanto, considero a genealogia como a terceira pista. De acordo com Foucault (1996), a genealogia tem três aspectos: estuda a formação de séries de discursos que emergiram através/com/apesar de sistemas de coerção e hierarquias; qual a norma específica de cada uma dessas séries; e, por fim, quais as condições que tornaram possível sua aparição, crescimento e dissipação. O autor afirma que as genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata.

“As genealogias são, muito exatamente, anticiências” (FOUCAULT, 1999a, p. 14). E são anticiências porque se distanciam do pensamento-árvore, aquele de caráter sistemático e monolítico que predomina na ciência, e o faz justamente reivindicando ser lugar autorizado de enunciação da verdade. É contra os efeitos de poder próprios do discurso científico hegemônico, sua fenda ontológica e sua vontade de verdade que a genealogia se insurge e deve travar o seu combate.

Vladimir Júnior (2014) afirma que a genealogia é justamente essa ferramenta – ou seja, essa pista – que permite, de acordo com Foucault (*idem*), a reativação do que este último chamou de saberes sujeitados. Aqueles saberes desqualificados e marginalizados

pela ciência moderna – instância teórica unitária que os hierarquizou em nome de um conhecimento verdadeiro, de uma ciência detida por alguns. Portanto, “as genealogias só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (FOUCAULT, 1999a, p. 13).

Pretendo elaborar uma genealogia política (a partir das perspectivas decolonial e *queer*) da ontoepistemologia do sexo/gênero. Realizar uma investigação cartográfica de como se estabeleceu a universalização da dualidade do sexo/gênero e a despotencialização do desejo. Para tanto, realizo um breve levantamento de autores, autoras, marcos teóricos e conceituais, abordados pelas duas correntes teóricas, em seu potencial de funcionar para a cartografia aqui elaborada.

De autores e conceitos de ambas as teorias que já indicam algumas linhas da pesquisa cartográfica cito, quanto à perspectiva decolonial, as contribuições feitas por Aníbal Quijano (1992), Walter D. Mignolo (2017), Magia Lugones (2014) e Breny Mendoza (2010); bem como por conceitos criados pelo grupo modernidade/colonialidade, tais como “matriz colonial de poder”, “colonialidade do saber” e “colonialidade de gênero”. Quanto à perspectiva *queer*, a elaboração se dá com as contribuições feitas por Judith Butler (2019), Paul B. Preciado (2017b), Larissa Pelúcio (2014) e Richard Miskolci (2009); assim como por conceitos que emergem no seio dessa corrente teórica, tais como “performatividade”, “prótese de gênero” e “anatomia política do corpo”. Tais autoras, autores, conceitos e correntes servem aqui mais como indicações e apontamentos das linhas que pretendo seguir do que todo o conjunto que, certamente, utilizarei para a elaboração da cartografia. Como salientei anteriormente: novas pistas podem surgir. O banquete antropofágico nunca cessa. Minha fome é por intensidades.

Serão utilizadas como ferramenta de pesquisa repositórios *on line* de material científico, como a biblioteca eletrônica SCIELO e o Portal de periódicos da CAPES. Além disso, também serão utilizados livros produzidos por autores e autoras que representam as duas contribuições teóricas colocadas em co-presença – sem a intenção de esgotá-las.

1.3.2.4. Pista IV – a criação

A quarta e última pista que seguirei é a criação. Acredito que é preciso elevar a criação, a arte de criar conceitos e elaborar conexões, ao *status* de metodologia. Se o leitor

ou a leitora chegou até aqui, certamente já percebeu que levo isso a sério. Nas páginas anteriores já foram apresentados alguns conceitos por mim maquinados – um exemplo é o conceito de despertar molecular-vibrátil. Os conceitos sempre correspondem a problemas reais, eles emergem do real e das conexões que o cientista social molecular-vibrátil elabora. Trata-se sempre de um acontecimento, de algo que pede passagem – e o cartógrafo-antropófago cria meios para que a passagem desse fluxo se efetue. Ele cria conceitos.

É preciso desobstruir e potencializar a criação nas ciências sociais. O papel do cientista social não é descobrir algo, revelar algo que sempre esteve lá. Mas criar conceitos, cartografá-los, investi-los de cortes-fluxos que apresentem versões de como as coisas funcionam. Seguindo Deleuze e Guattari (2010b, p. 139), acredito que “pensar é experimentar”. Um conceito é uma articulação; nesse sentido, conceituar é conectar, é criar um composto antropofágico dotado de linhas, curvas, setas e dobras. A criação de conceitos e correlações é uma potência da prática do cientista social.

Enfim, é esse o desafio diante do qual me coloco. Pretendo, através de uma genealogia política que localiza o sexo/gênero como efeito de um determinado circuito de afetos, introduzir uma espécie de desafinação no coro, uma dobra pantanística na forma e no conteúdo da prática de pesquisa – algo a ser evitado pelos que se interessam em apagar os vestígios dos golpes e contragolpes que nos atravessam, com o objetivo escroto de manter a aparente inescapabilidade de certo regime subjetivo.

1.4. Caminhando com Lygia Clark

Com esta cartografia quero produzir a diferença. Assim como Lygia Clark e sua obra-experimento-interação “Caminhando” – cuja imagem abre esse capítulo, e da qual eu não havia falado até aqui –, pretendo acessar o plano das forças e maquinar desvios sempre que possível. “Caminhando” data de 1963 e sua criação parece ser efeito das forças do mundo que fizeram com que artistas procurassem agenciar o potencial micropolítico da arte – parecido, pelo menos em termos de potência, com o pretendido pelo movimento dadaísta algumas décadas antes.

De acordo com Rolnik, essa proposição artística resulta do estudo de Clark sobre a “fita de Moebius: uma superfície topológica na qual o extremo de um dos lados continua no avesso do outro, o que os torna indiscerníveis e a superfície, uniface” (ROLNIK, 2019, p. 41). Em seu estudo, a artista investiga sucessivos cortes longitudinais sobre a fita, sempre desviando o ponto do corte anterior. A partir disso, Clark se dá conta de que a obra consistia na ação, no instante mesmo e no ato de cortar, e não no objeto que disso resultaria. “Tal experiência consiste na abertura de uma outra maneira de ver e de sentir o tempo e o espaço: segundo ela, um tempo sem antes e nem depois; um espaço sem frente e verso, dentro e fora, em cima e embaixo, esquerda e direita” (ROLNIK, 2019, p. 41).

Clark se dá conta de que cada corte traz a experiência de um tempo e um espaço transmanentes, que se constituem no próprio ato. A experiência era o próprio ato de cortar e diferenciar, voltando a atenção para o surgimento “dos devires das forças que vão sendo criadas na superfície topológica da tira, produtos das ações de cortá-la” (ROLNIK, 2019, p. 42). Depois dessa forte afetação artístico-filosófica, Clark converte seu estudo/experiência em proposição artística. Esta consistia em entregar ao público fitas de papel, cola e tesouras e produzir junto com ele a fita de Moebius seguindo uma única instrução: “a cada vez que se reencontre um ponto que se escolhera anteriormente para perfurar a superfície, este deve ser evitado para prosseguir recortando” (ROLNIK, 2019, p. 42).

O potencial da arte estava justamente no ato transmanente de recortar, de produzir a diferença, de voltar a atenção para a potência mesma do movimento da vida – tal como propuseram os dadás. Caminho com Clark, evitando fazer cortes em pontos anteriormente escolhidos. Quero acelerar os pontos e fazer deles linhas. Linhas em movimento, e estas sempre cortando e compondo planos.

Minha intenção é afirmar, assim como fazia Clark, a potência do meio, do caminho, do *intermezzo*. A bússola que me guia na cartografia é uma bússola ética: “sua agulha aponta para as demandas da vida em sua insistência de persistir, mantendo-se fecunda, a cada vez que se vê impedida de fluir” (ROLNIK, 2019, p. 65). A cartografia aqui proposta pretende ser um agenciamento fecundo que prolifera potência e devires. Quero escrever sobre intensidades e movimentos. Por isso um manifesto: é um trabalho propositivo, maquínico, desejante, ético, estético e político.

2. WALTER MIGNOLO NA CAMA COM PAUL B. PRECIADO

*En 1492, los nativos descubrieron que eran indios,
descubrieron que vivían en América,
descubrieron que estaban desnudos,
descubrieron que existía el pecado,
descubrieron que debían obediencia a un rey y a
una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo,
y que ese dios había inventado la culpa y el vestido
y había mandado que fuera quemado vivo quien
adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia
que la moja.*

Eduardo Galeano¹⁶

Neste capítulo, a partir de uma breve síntese teórica, agencio/maquino a terceira pista descrita no capítulo anterior: a genealogia política. Cartografo linhas de intensidades de como se estabeleceu a dualidade do sexo/gênero e como esse regime sexopolítico se mundializou como parte de uma micropolítica do desejo.

Para realizar esse exercício intensivo e molecular-vibrátil, como descrito por mim anteriormente, tomo como alicerce epistêmico-político desta genealogia política duas perspectivas de pensamento: a teoria decolonial e a teoria *queer* – ambas compreendidas não como blocos homogêneos e monolíticos, mas como correntes que são diversas, múltiplas e variantes em si mesmas. A escolha desse *corpus* teórico-político deve-se, sobretudo, aos afetos que ambas despertaram e continuam despertando em mim.

As reflexões e a genealogia política que apresento são efeitos maquínicos da potência resultante entre meu corpo e os corpos das teorias descritas anteriormente. Não se trata apenas de um exercício reflexivo e de abstração, feito partindo da separação entre pesquisador e teoria, entre sujeito e objeto de pesquisa. É um trabalho permeado por afetos, por cortes-fluxos que deslizaram e continuam a deslizar não apenas na esfera do pensamento, mas em todo o meu corpo. Afetos que me atravessaram, me moveram, me infectaram e foderam comigo.

Como se trata da potência resultante do encontro entre corpos – o meu, o dos autores e autoras, corpos de dados, corpos celestes – não é minha intenção esgotar as possibilidades da genealogia política aqui maquinada. Em outras palavras, não pretendo exaurir as possibilidades que existem na fricção entre teoria(s) decolonial(is) e teoria(s)

¹⁶ Poema “El Descubrimiento”, do jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano. Para mais: GALEANO, Eduardo. **Los hijos de los días**. Madrid: Ed. Siglo XXI de España Editores, 2012.

queer; nem esgotar os postulados e reflexões que existem dentro de cada uma delas. Não pretendo elaborar uma genealogia política enrijecida que resultaria em uma cartografia-*General*, em um trabalho com a intenção de desvendar a “verdade” do sexo/gênero. Lembremos que Foucault (1999a) classificou as genealogias como “anticiências”, justamente por não pretenderem descobrir verdade alguma e por se distanciarem daquilo que Deleuze e Guattari (2011) chamaram de pensamento-árvore.

Pretendo apenas articular os meios e estabelecer os platôs pelos os quais os afetos que me atravessam – resultantes dos encontros entre corpos dos quais falei anteriormente – possam fluir. A vida pede passagem, e a tentativa de elaboração de uma genealogia política que localiza o sexo/gênero como um circuito de afetos próprio da modernidade/colonialidade me parece ser um exercício potente e fecundo.

O primeiro passo da genealogia política será observar as críticas à modernidade/colonialidade e ao eurocentrismo elaboradas por teóricas e teóricos ligados à teoria decolonial. Em seguida, apresento as críticas elaboradas por feministas de cor – principalmente latinas e africanas – ao lugar que o gênero recebeu nas críticas hegemônicas dos teóricos da decolonialidade.

Após esse primeiro momento, apresento o contexto teórico e político que possibilitou a emergência da Teoria *Queer*. Para isso, compartilho a crítica *queer* feita em direção aos feminismos hegemônicos e à sua busca por um sujeito unitário e universal da teoria e da política feminista. Além disso, apresento os principais apontamentos e críticas que teóricos e teóricas *queer* elaboram para problematizar as disciplinas modernas que dissertam sobre os corpos, a anatomia política do corpo e sua compreensão da cisheteronormatividade como um regime político.

Ao fim do capítulo localizo o debate contemporâneo sobre as potencialidades de aproximação entre as Teoria(s) Decolonial(ais) e Teoria *Queer*. Apresento o que considero pontos de contato e as potencialidades desse encontro teórico-político para, no capítulo seguinte, realizar meu banquete antropofágico de ambas as perspectivas. Realizando a antropofagia, o último capítulo será a tentativa de potencializar/radicalizar o debate decolonial-*queer* através da concepção espinosista de afeto, no intuito de cartografar o sexo/gênero como um circuito de afetos próprio de um regime de subjetividade – a modernidade/colonialidade – e de sua micropolítica do desejo.

2.1 Opção Decolonial: o Sul não existe

Por volta dos anos 1960 começam a ficar demasiadamente evidentes os sinais de exaustão que os modelos de racionalidade – presentes não apenas nas ciências sociais, mas na ciência de modo geral – ofereciam para explicar as dinâmicas do mundo. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2008), poderíamos dizer que esses sinais tratavam-se de um prelúdio, da anunciação de uma “crise paradigmática” dos modelos de pensamento produzidos no contexto da modernidade europeia. De acordo com o autor, esse paradigma em crise, em sua forma hegemônica, assentava-se nos seguintes postulados fundamentais:

Distinção entre sujeito e objeto e entre natureza ou sociedade e cultura; redução da complexidade do mundo a leis suscetíveis de formulação matemática, uma concepção da realidade dominada pelo mecanismo determinista e da *verdade como representação transparente da realidade*; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único verdadeiro válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou os estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “últimas causas”, consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (SANTOS, 2008, p. 15. Grifos meus).

Santos (*idem*) afirma que essa crise paradigmática permitiu o vislumbre de alternativas epistemológicas, críticas e contra-paradigmáticas. Trata-se daquilo que Foucault (1999a) chamou de “reviravoltas do saber” e que possibilitou a emergência dos “saberes sujeitados”. Como descrito no capítulo anterior, essas alternativas tinham como fio condutor de sua crítica à problematização da “vontade de verdade” (FOUCAULT, 1996) que imperava não apenas na ciência moderna, mas em toda a cosmovisão da modernidade. Em suma, crítica à modernidade e sua busca por uma verdade pura e metafísica que correspondesse fielmente à realidade, como descrito por Santos (2008) na citação acima.

De acordo com Walter Mignolo (2011), um dos pensadores ligados à perspectiva decolonial, são três os tipos de crítica à modernidade. O primeiro emerge internamente, no contexto da história da própria Europa, sendo assim críticas eurocêntricas à modernidade europeia. O autor cita como exemplos desse tipo a “psicanálise, [o] marxismo, [o] pós-estruturalismo, [e a] pós-modernidade” (MIGNOLO, 2011, p. XI). Os outros dois tipos de crítica à modernidade, por outro lado, emergem de histórias e experiências não-europeias imbricadas com a modernidade ocidental. Ainda de acordo com Mignolo (2011, p. XI), um deles teve como foco de sua crítica a “ideia de civilização

ocidental (por exemplo, desocidentalização, Occidentosis), e o outro a colonialidade (como pós-colonialidade, decolonialidade)”.

Uma recorrência entre pesquisadores que centram suas análises geoafectosociológicas na crítica à modernidade, à colonialidade e ao eurocentrismo é o levantamento de diferenças e os pontos de contato – ou se eles, necessariamente, existem – entre a perspectiva pós-colonial e a decolonial. Mignolo (*idem*) afirma que ambos os projetos epistêmico-políticos assumem o significado de “descolonização” depois de duas conferências que aconteceram durante a Guerra Fria: a Conferência de Bandung (1955) e a Conferência dos Países Não-Alinhados (1961).

Essas conferências – organizadas e compostas por países africanos, do Oriente Médio, do sudoeste asiático e de outros pontos desse continente – tinham como objetivo opor-se aos dois grandes projetos que imperavam durante a Guerra Fria: o liberalismo e o comunismo. Para os líderes de países como Índia, Paquistão, Indonésia, Turquia, Síria, Tailândia, Sudão, Etiópia, Sri Lanka, Somália, Iêmen e Iugoslávia, apenas para citar alguns, era essencial manter-se de fora das lutas de interesse entre as grandes superpotências econômicas e ideológicas, e fazê-lo no sentido de buscar o bem-estar de seus próprios povos. É também no contexto dessas conferências que surge a ideia de “Terceiro Mundo” motivada pelos países não-alinhados, como alternativa ao mundo capitalista e ao mundo comunista.

No entanto, apesar de terem uma base e fonte comum que estruturam seus postulados e denúncias, Mignolo adverte que os projetos pós-colonial e decolonial “são fundamentados em diferentes genealogias do pensamento e numa diferente *existentia*” (MIGNOLO, 2011, p. XXIII). Ambas as perspectivas tratam de diferentes experiências de colonização e, para fazê-lo, tomam como ponto de partida diferentes marcos teóricos. Conforme descrito pelo autor, a perspectiva pós-colonial

surge da experiência da colonização britânica (do Egito e da Índia, e da questão da Palestina) e, obviamente, depois que o conceito de pós-modernidade foi introduzido no final dos anos 1970. Nessa linha de pensamento e preocupação, o sul da Ásia, Austrália, África do Sul, e outras antigas colônias britânicas naturalmente incorporaram ao pós-colonialismo. [...] O inglês colonial era – em geral – a língua “natural” na fundação dos estudos e teorias pós-coloniais; ou, se você preferir, do vocabulário do pós-colonial (MIGNOLO, 2011, p. XXVI).

Mignolo (*idem*) ainda afirma a existência de uma longa tradição de pensamento, que remonta a autores negros e de zonas periféricas – como Aimé Césaire e Franz Fanon

– que informam as perspectivas pós-coloniais e que emergem antes mesmo do delineamento do pós-estruturalismo e do pós-modernismo. O trabalho de Fanon (2008), por exemplo, diz respeito a respostas e críticas às memórias do racismo e aos problemas de descolonização na África durante o século XX.

A perspectiva decolonial, por outro lado, centra sua crítica na emergência da matriz colonial de poder no século XVI. Para os autores ligados a essa perspectiva, é impossível pensar a modernidade europeia dissociada do colonialismo em *Abya Yala*¹⁷ e da colonialidade que se segue – a retórica de uma está ligada à lógica da outra, como será visto mais adiante.

Nesse sentido, o “pensamento decolonial é sempre sinônimo de decolonialidade, para distinguir esse novo significado dos legados do conceito de descolonização” (MIGNOLO, 2011, p. XXIV). Em suma, a perspectiva decolonial afirma que existe um complexo epistemológico, cultural e político – e afetivo/libidinal, como pretendo cartografar neste trabalho – que tem início em 1492 e não finda com os processos de descolonização e independência dos países latino-americanos. A colonialidade não acaba com o fim do colonialismo e com os processos de descolonização, uma vez que esses últimos dizem respeito apenas à independência jurídico-administrativa – o que resolve algumas questões e faz emergir outras; além do que essa seja uma independência demasiadamente questionável.

As perspectivas pós-colonial e decolonial não são opostas, nem concorrentes, nem uma representa o avanço da outra. Como afirma Mignolo (*idem*), não se trata de uma campanha para eleger qual a melhor ou mais verdadeira. Essas perspectivas criticam justamente a construção de conhecimento que se pauta na busca por verdades únicas e imutáveis. Nas palavras do autor, tratam-se de “trajetórias complementares com objetivos de transformação social similares” (MIGNOLO, 2011, p. XXVI). São alternativas, caminhos, possibilidades ou, no vocabulário mignoliano, opções:

Pós-colonialidade, por exemplo, emergiu como uma opção ao pós-estruturalismo e à pós-modernidade, mas a decolonialidade emergiu como uma opção à retórica da modernidade e à retórica combinada do “desenvolvimento e modernização” (1950-1970), reconvertida em “globalismo” durante os anos

¹⁷ Na língua dos Cuna – povos originários que habitam do sudoeste do Panamá ao noroeste da Colômbia – *Abya Yala* se refere à imensidão que se estende para além de seus próprios territórios, e significa Terra Viva, Terra madura e em florescimento. *Abya Yala* vem sido usada como uma autodesignação dos povos originários, pertencentes ao que hoje conhecemos como América Latina, como contraposição à noção de América. Para mais: **Abya Yala**. Disponível em: <<http://www.iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>>. Acesso em 10/08/2020, às 14:07.

[do governo] Reagan. A decolonialidade veio à luz também como uma opção ao discurso da descolonização durante os anos da Guerra Fria e como uma opção crítica em relação ao materialismo dialético marxista (MIGNOLO, 2011, p. XXVIII).

O que as conferências de Bandung e dos Países Não-Alinhados estavam confrontando não era apenas o capitalismo como um sistema econômico, mas o Ocidente como um modo de vida tendencialmente imposto para todos. Um estilo de vida moldado, obviamente, pelo capitalismo, mas não apenas pelo capitalismo (MIGNOLO, 2011). O que essas conferências e as reflexões teórico-políticas que dela floresceram/rizomatizaram proporcionou foi um “novo horizonte para além do capitalismo e do comunismo, entre o Ocidente e a União Soviética: era a descolonização. Meio século depois ela mudou para a decolonialidade” (MIGNOLO, 2011, p. XXVI). Portanto, a decolonialidade diz respeito a uma mutação, a um movimento, a um fluxo que passa, desliza, dobra e flui.

A crítica pós-colonial e a decolonial – ou, em sentido mais amplo, as epistemologias do Sul (SANTOS; MENESES, 2010) – vão denunciar a organização de um poder mundial eurocêntrico baseado numa hierarquia binária e subalternizante. Para que a Europa ou o Ocidente fossem considerados como o *locus* de produção de conhecimento válido, de iluminação, de racionalidade, de progresso, de desenvolvimento e de modernidade foi preciso que fosse criada uma zona que corresponderia à antítese da experiência moderna.

Para que a colonização de *Abya Yala* fosse entendida como legítima – assim como a escravização de povos africanos e povos indígenas – foi preciso localizar a Europa/o Ocidente/a modernidade no tempo e no espaço. Essa localização a colocou como o lugar mais moderno e mais desenvolvido, como o lugar que tinha por missão promover a modernidade e levar a “civilização” a outros lugares que seriam o *locus* da “barbárie”, do “atraso” e do “pecado”. Essa operação cria, simultaneamente, o passado e o presente, a civilização e a barbárie, o Norte e o Sul.

É desde a reapropriação crítica e política desse lugar – ou melhor, dessa pluralidade de lugares – subalternizado, periférico e do Sul que os autores anticoloniais (pós-coloniais e decoloniais) vão fazer suas denúncias dessa ordem geopolítica. Não se trata da reivindicação ingênua de uma originalidade pura e identitária, mas de uma posição crítica dentro dessa organização global. Em outras palavras,

como ensinam os críticos anticoloniais Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicanqui ou Walter D. Mignolo, o Sul não existe. O Sul é uma ficção política construída pela razão colonial. O Sul é uma invenção da cartografia colonial moderna: efeito ao mesmo tempo do *traite négrière transatlantique* [tráfico negreiro transatlântico] e do desenvolvimento do capitalismo industrial em busca de novos espaços para a extração de recursos. O outro lado da invenção do Sul foi a construção de uma ficção ocidental moderna do Norte. O Norte, portanto, também não existe (PRECIADO, 2019, p. 275).

Que fique claro de uma vez: o Sul – assim como o Norte, o Nordeste, *etc.* – não é um lugar, não diz respeito a um ponto pré-existente à sua fabricação. Antes, trata-se do “efeito de relações poder, de saber e espaço” (PRECIADO, *idem*) e, como pretendo demonstrar, efeito de afetos e de micropolíticas do desejo. A modernidade colonial – alicerçada em sua racionalidade desligada do corpo, em sua fenda ontológica (APFFEL-MARGLIN, 1996) e em sua micropolítica do desejo reativa – “inventa uma geografia e uma cronologia: o Sul é primitivo e passado. O Norte é progresso e futuro” (PRECIADO, 2019, p. 276). Nesse sentido, o Sul não existe *per se*, não existe fora das relações de poder que o constitui. Nas próximas seções veremos como essas noções geográficas e temporais são essenciais para a classificação, subalternização e exploração de povos racializados por parte dos europeus e por outros agentes que ocupam, nas ressonâncias dos modelos replicados em cascata, os lugares de poder e de produção de classificações hierarquizantes.

As críticas elaboradas pelas Epistemologias do Sul, portanto, não baseiam seus argumentos numa noção de localidade geográfica e nem numa volta salvacionista ao passado pré-colonial. Não contestam, também, apenas as relações de poder decorrente dos Estados-nação coloniais e imperiais; mas sim o modo de vida hegemônico que se mundializa a partir de 1492. Conforme indicado por Mignolo (2011), o surgimento de minorias raciais e de sexo/gênero em países europeus ou nos Estados Unidos indicam que o que está sendo objeto de crítica por parte dessas minorias é justamente o controle das esferas de constituição da subjetividade e do conhecimento, as quais, como argumentam os intelectuais decoloniais, fazem parte da matriz colonial de poder.

A divisão Norte-Sul cobre qualquer outra forma de espacialização. Cada sociedade designa um Sul, um lugar onde realiza a extração capitalista e onde deposita o lixo. O Sul é a mina e a cloaca. O coração e o ânus. Ao mesmo tempo, o Sul é o lugar temido pelo Norte como reserva de potência revolucionária, e por isso é lá que o controle e a vigilância se intensificam. O Sul é o campo de guerra e a prisão, o lugar da bomba e dos resíduos nucleares. [...] Tudo tem um Sul. A linguagem tem um Sul. A música tem um Sul. O corpo tem um Sul. Você mesmo tem um Sul. Vire a cabeça. Coma o mapa. Hackeie a linha vertical. Devolva a soberania a seus pés e dance. Deixe que o seu Sul decida (PRECIADO, 2019, p. 277).

A decolonialidade – uma das epistemologias do Sul, uma opção –, portanto, diz respeito à crítica aos “processos de longo termo envolvendo o desinvestimento burocrático, cultural, linguístico, e psicológico da matriz colonial de poder” (MIGNOLO, 2011, p. 52). Como indicado anteriormente, a noção de descolonização surge como uma “terceira opção” – durante as conferências de Bandung e dos Não-Alinhados – que implica não só uma opção frente aos pares democracia/socialismo e capitalismo/comunismo, mas demanda a própria descolonização desses pares. Esse termo diz respeito a um cenário complexo e que hoje é objeto de investigação para historiadores, cientistas políticos, economistas, *etc.* No entanto, Mignolo (*idem*) afirma que decolonialidade é o termo preferido pelo coletivo modernidade/colonialidade¹⁸, e isso por duas razões.

A primeira delas diz respeito à compreensão das experiências históricas às quais o termo descolonização responde e quais os objetivos que são traçados com ele – por exemplo, a libertação da administração colonial/imperial de territórios para que elites locais assumam esse posto (MIGNOLO, 2011). No entanto, em meados da década de oitenta e início da década de noventa – ou seja, por volta do período do fim da Guerra Fria –, o termo descolonização sofre uma mutação (MIGNOLO, 2011) – poderíamos dizer, nos termos deste trabalho, que trata-se de um deslocamento, um devir – para o termo decolonialidade.

Ainda de acordo o autor, essa mutação-devir deve-se à tentativa de “realçar a ‘colonialidade do saber’ e para localizar o eurocentrismo como um problema epistêmico ao invés de geográfico” (MIGNOLO, 2011, pp. 53-54). O que o grupo modernidade/colonialidade procura evidenciar é que a partir do século XIX a matriz colonial de poder assume uma nova dobra: o imperialismo que se inicia no século XIX, mesmo com os processos de independência de antigas colônias, torna-se a regra ao fim do século XX.

Portanto, quando o grupo modernidade/colonialidade surge, é no sentido de redirecionar a orientação estabelecida pelas duas conferências anteriormente citadas: o

¹⁸ Grupo internacional de intelectuais latino-americanos e caribenhos que é criado para pensar os problemas implicados pela colonização do século XVI em *Abya Yala* e pela lógica da colonialidade que perdura após os processos de independência. Alguns desses teóricos e pesquisadoras antes integravam o grupo de Estudos Subalternos, mas passaram a considerar as análises desse grupo insuficientes para responder às problemáticas da América Latina, além de problematizarem a dependência dos estudos pós-coloniais – corrente hegemônica entre o grupo de Estudos Subalternos – de termos e concepções do pós-estruturalismo e do pós-modernismo.

foco passa a ser a epistemologia ao invés da tomada do Estado (MIGNOLO, *idem*). As linhas direcionais que orientaram o trabalho desse grupo de pesquisadores foram precisamente no intuito de buscar a descolonização do saber, e não de expulsar o colonizador de seu território. Era preciso desligar-se da matriz colonial de poder. Em suma, a “decolonialidade torna-se sinônimo de desobediência epistêmica” (MIGNOLO, p. 54).

A segunda razão do porquê do termo decolonialidade ser agenciado por esse grupo tem a ver com o complexo conceito de modernidade/colonialidade/decolonialidade (MIGNOLO, *idem*). Como veremos adiante, para esse coletivo de pensadores a colonialidade é o lado obscuro e oculto da modernidade europeia. Uma é constitutiva da outra. Por isso as análises do grupo têm como zona de grande intensidade epistêmico-política a categoria de modernidade/colonialidade, na qual o que a barra (“/”) entre as palavras faz é, ao mesmo tempo, unir e dividir modernidade e colonialidade (MIGNOLO, *idem*).

Portanto, a “decolonialidade deixa claro que qualquer ato ou projeto de descolonização [seu] se refere à matriz colonial de poder, ao invés de a algum domínio indeterminado da realidade” (MIGNOLO, 2011, p. 54). A decolonialidade é um projeto epistêmico e político, é parte da tríade e tem como objetivo abordar “as quatro esferas [...] pelas quais a matriz colonial de poder opera” (MIGNOLO, 2011, p. 54). Abordarei esses quatro domínios – essas quatro esferas – nas próximas páginas.

Em suma, a opção decolonial é apenas uma opção, uma linha, um caminho dentre vários possíveis que buscam evidenciar a lógica da colonialidade e contribuir para a maquinação de um mundo onde mundos múltiplos possam (co)existir. A “decolonialidade significa opções decoloniais confrontando e se desligando da colonialidade, ou da matriz colonial de poder” (MIGNOLO, 2011, p. XXVII).

A decolonialidade apoia-se na crítica da geopolítica do conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2010), no delineamento da matriz colonial de poder (QUIJANO, 1992) e na noção de que a colonialidade é o lado obscuro e oculto da modernidade (MIGNOLO, 2011). Portanto, a opção decolonial é um projeto epistêmico e político, uma atividade, um *fazer-se*, um movimento, um fluxo – e não uma missão ou missões. Pois, como afirma Mignolo, “opções são a antítese de missões” (MIGNOLO, 2011, p. XXVIII).

Nesse movimento intensivo, a decolonialidade busca investigar a modernidade/colonialidade como um regime que constituiu não apenas um sistema econômico perverso ou a subalternização das gentes do mundo, mas um modo de produção de subjetividade – um estilo de vida, uma forma de produção de mundo e de relação com as forças intensivas dele. E, para isso, pesquisadoras e intelectuais ligados à perspectiva decolonial vão se dedicar à tentativa de cartografar a constituição dessas subjetividades a partir do circuito comercial, em fins do século XV e ao longo do século XVI, entre os caras pálidas da Europa e os povos indígenas de *Abya Yala*.

Alexandro de Jesus (2019) denomina esse momento de o “mau encontro colonial que ainda se de-mora”, chamando-nos a atenção de como a modernidade/colonialidade – sua política subjetiva, sua forma de inscrição do/no mundo –, ao deparar-se com experiências subjetivas intensivas mais abertas em *Abya Yala*, de acesso ao fora-do-sujeito, estabelece um novo *nomos* no mundo que opera através do dispositivo da tradução dessas forças existentes lá, fora e antes de todos os textos. Para assentar seu argumento, Jesus (*idem*) investiga as diferentes cascas que a força-Corupira recebe, a cada novo devir, nos textos e no repertório moderno/colonial ao longo dos séculos.

Para o autor, esse desejo de delimitar, descrever e traduzir as forças lá, fora e antes dos textos, tornando-as parte de um repertório inteligível para os caras pálidas – em sua cartografia de sentido moral – parece tratar-se do medo do atravessamento, do receio da opacidade e da difusão da redução das forças às formas. Nas últimas seções deste trabalho irei comer Alex de Jesus (2019) e sua ideia-afeto da tradução das forças lá, fora e antes dos textos, como um aparelho de captura moderno/colonial da força vital de diferenciação, como um sistema de monocultural vital. Agenciando isso na discussão que estamos elaborando nesta cartografia, irei sugerir que o sexo/gênero moderno/colonial é um circuito de afetos que obstrui o acesso às forças, que traduz as intensidades que desestabilizam a cartografia de sentidos do sujeito identitário. Disso resulta a redução das forças em textos inteligíveis, em repertórios compreensíveis, em identidades coerentes, em recortes corporais; bem como a redução da experiência subjetiva à experiência-do-sujeito.

2.1.1 A emergência do circuito comercial do atlântico: quando os caras pálidas chegam em Anáhuac e Tawantinsuyu

O primeiro passo para compreender a colonialidade é tentar recuperar, pelo menos em termo gerais, como era o mundo e o que estava acontecendo nele por volta de 1500 – período das grandes navegações ibéricas e no qual o circuito comercial do atlântico se constitui. Mignolo (2011) faz esse exercício geofilosófico/geoafectosociológico de observar o mundo em fins do século XV e início do século XVI. De acordo o autor, em resumo, por volta de 1500 o mundo era um espaço-tempo sem hegemonia global, policêntrico e não-capitalista. Nessa época várias civilizações coexistiam, algumas delas com centenas ou milhares de anos, outras emergindo e se constituindo por volta desse período. Compartilhando de forma mais detalhada sobre como se dava essa organização policêntrica, Mignolo (*idem*) afirma que

na China, a dinastia Ming governou de 1368 até 1644. A China era um centro comercial e uma civilização com uma longa história. Por volta de 200 A.C., o Huángdinato Chinês (muitas vezes chamado erroneamente de “Império Chinês”) coexistiu com o Império Romano. Por volta de 1500, o antigo Império Romano tornou-se o Sacro Império Romano-Germânico, que ainda coexistia com o Huángdinato Chinês governado pela dinastia Ming. Do desmembramento do califado islâmico (formado no século VII e governado pelos Omíadas nos séculos VII e VIII, e pelos Abissídeos do século VI até o século XIII) no século XIV, três sultanados emergiram. O Sultanato Otomano, na Anatólia, com seu centro em Constantinopla; o sultanato safávida, com seu centro em Baku, Azerbaijão; e o Sultanados mongol, formado das ruínas do sultanato de Délhi que existiu de 1206 a 1526. Os mongóis (cujo primeiro sultão foi Babur, descendente de Genghis Kan e Timur) estenderam-se de 1526 a 1707. Em 1520, os moscovitas expulsaram a Horda Dourada e declararam Moscou a “Terceira Roma”: A história do czarato russo começou. Na África, o Reino de Oyo (em torno do que é hoje a Nigéria), formado pela nação iorubá, foi o maior reino da África Ocidental encontrado pelos exploradores europeus. Os reinos de Benin e Oyo foram os dois maiores da África. O Reino de Benin estendeu-se de 1440 a 1897, e o de Oyo de 1400 a 1905. Por último, mas não menos importante, os incas de Tawantinsuyu e os astecas de Anáhuac eram civilizações sofisticadas na época da chegada dos espanhóis (MIGNOLO, 2011, pp. 3-4).

O que aconteceu, então, no fim do século XV e ao longo do século XVI para que o mundo se deslocasse de uma ordem geo(afecto)política descentrada, policêntrica e não-capitalista, para uma ordem mundial monocêntrica e capitalista no espaço-tempo de poucos séculos, de 1500 até os anos 2000? A emergência do circuito comercial do atlântico é fundamental para entendermos esse movimento e o estabelecimento de uma matriz colonial de poder.

De acordo com Mignolo (2000), a emergência do circuito comercial do atlântico teve a particularidade de conectar circuitos comerciais que já existiam na Ásia, África e

Europa, com os dois circuitos até então desconectados, até então dos outros: Tawantinsuyu e Anáhuac, separados tanto pelo oceano Pacífico como pelo oceano Atlântico. A emergência desse novo circuito, no século XVI, é fundamental para a história do capitalismo e da modernidade/colonialidade, como sublinham os autores decoloniais.

Ainda de acordo com o autor, a partir do século XVI, não apenas a emergência desse circuito comercial e a expansão para o Atlântico, mas também a derrota dos mouros e expulsão dos judeus fez com que mouros, judeus e indígenas se configurassem, no imaginário ocidental cristão, como a “exterioridade”, como a “diferença” no interior desse imaginário. Assim, é estabelecida a diferença colonial (MIGNOLO, 2000) que outorga, na política do desejo ocidental, europeia e cristã, uma linha abissal (SANTOS, 2010) diferenciadora entre “nós” – europeus iluminados, racionais, cristãos e capitalistas – e “eles”, a diferença – povos “primitivos”, “selvagens” e desprovidos de razão.

Figura 3: Alguns circuitos comerciais existentes entre 1300 e 1550, segundo Abu-Lughod (1989).

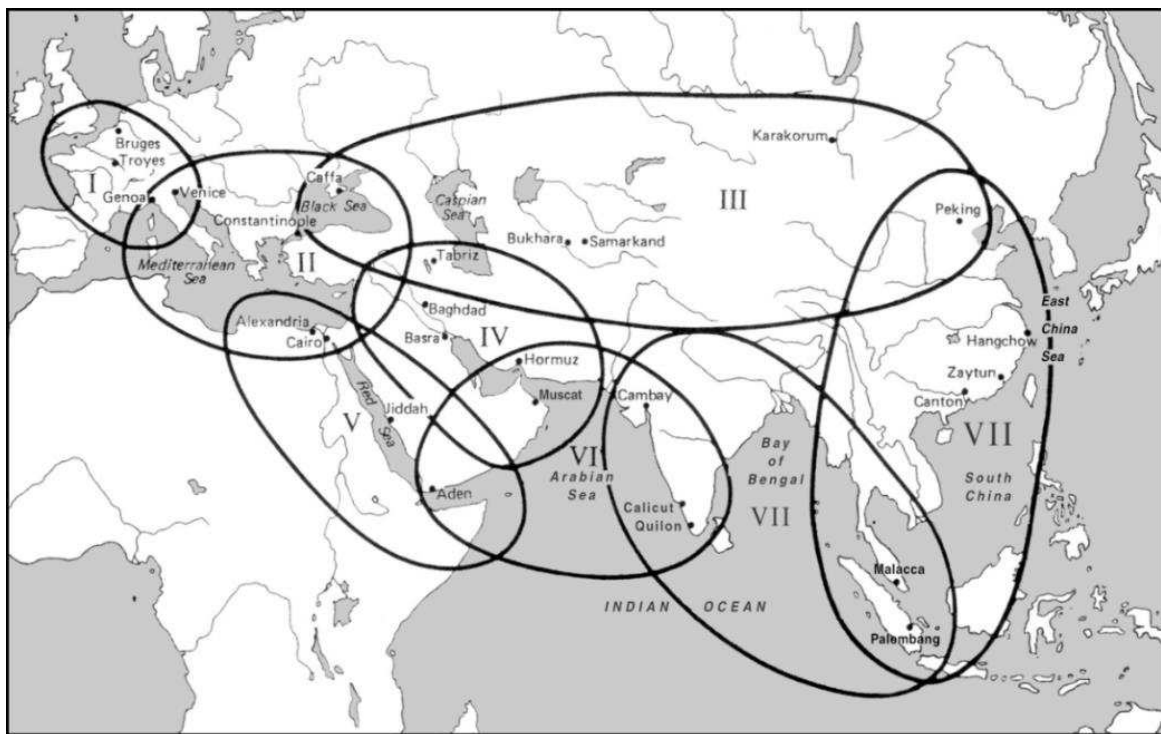
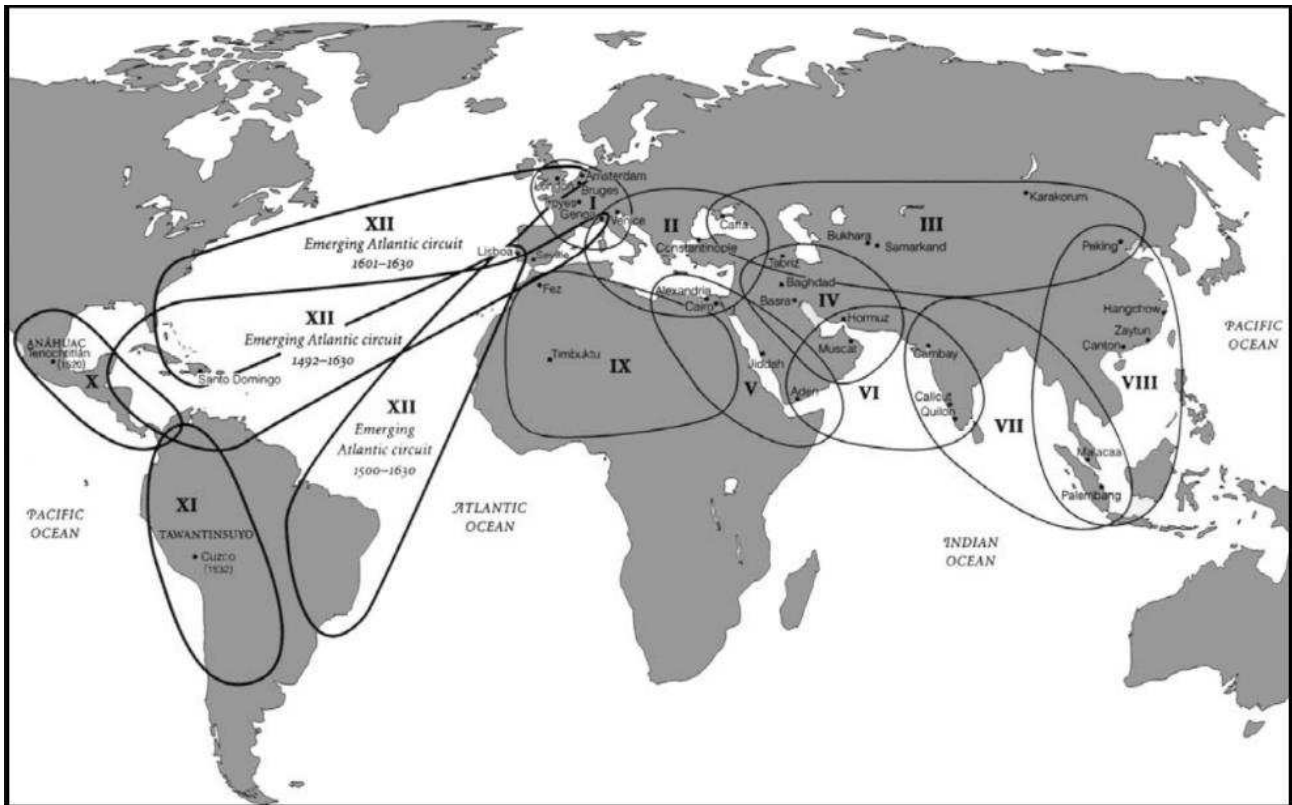


Figura 4: A emergência do circuito comercial do Atlântico. Mapa elaborado por Walter Mignolo.



Acima, compartilho dois mapas no intuito de facilitar a compreensão acerca dos circuitos comerciais existentes antes do século XVI (Figura 3), bem como a emergência daquele que possibilitou a chegada dos europeus em Anáhuac e Tawantinsuyu (Figura 4).

Aníbal Quijano, outro pensador decolonial, concorda com Mignolo (*idem*) ao afirmar que “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2010, p. 84). Para esses autores, é impossível pensar o desenvolvimento do capitalismo e a modernidade europeia dissociados do colonialismo e, como veremos mais adiante, da colonialidade.

Quijano (2000, p. 202) afirma que a “América se constituiu como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder mundial, e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade”. Ainda de acordo com o autor, dois processos históricos se articularam e convergiram para a criação desse novo espaço/tempo: de um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados sob a ideia de “raça”; de outro, a articulação de todas as formas históricas do controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2000). Nesse sentido, para Quijano (*idem*), a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América.

2.1.2 *El Patrón Colonial de Poder*, ou monstro de 2 cabeças e 4 pernas

De acordo com Quijano (1992), com a conquista do território que hoje compreendemos como América Latina inicia-se a formação de um uma ordem global que culmina, 500 anos depois, em um poder que articula o mundo inteiro. Para o autor, as relações de dominação entre europeus e povos indígenas, fundadas na ideia de raça, “produziram na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços* e redefiniram outras” (QUIJANO, 2000, p. 202. Grifos do autor).

Sob o fundamento da identidade racial não apenas os povos conquistados foram racializados, mas a própria identidade dos conquistadores foi racializada. Isso fica claro quando, ainda de acordo com Quijano (*idem*), termos como “espanhol” e “português” – antes denotando apenas procedência geográfica ou país de origem – e posteriormente “europeu” passaram, em referência às novas identidades, a ter conotação racial. Nesse sentido, a ideia de raça foi, na América, um modo de instaurar as relações de dominação, exploração e subalternização impostas pela dominação moderna colonial. A ideia de raça funciona, assim, como a

naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Desse modo, raça se converteu no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, [tornou-se] no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2000, p. 203).

Em suma, de acordo com Quijano (2010), a imposição de uma classificação étnica/racial das gentes do mundo foi essencial para a consolidação desse novo padrão de poder colonial. Ainda de acordo com o autor, nesse mesmo movimento e como eixos centrais do novo padrão de dominação estabelecem-se também a modernidade e a colonialidade.

Portanto, para Quijano, *el patrón colonial de poder* – a matriz colonial de poder – diz respeito a um complexo político, cultural e epistêmico que articula a dominação e exploração de povos sob a ideia de raça e, ao mesmo tempo, sustenta e hegemoniza uma cosmovisão de que a Europa é o lugar mais moderno, avançado e iluminado do planeta. Isso culmina também na colonialidade do saber (LANGDER, 2000), lógica que fixa a Europa e o Ocidente como únicos lugares de produção de conhecimento válido, de razão e distribuição de cosmovisões unidirecionais – como vimos no capítulo anterior.

Quijano (2010, p. 88) afirma que “à escala societal o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle dos [...] meios de existência social”. Para esse

autor, nessa perspectiva, o poder diz respeito a uma malha de relações que se configura entre as pessoas “na disputa pelo controle do trabalho, da ‘natureza’, do sexo, da subjetividade e da autoridade” (QUIJANO, 2010, p. 113). É pela estruturação e domínio desses eixos que a matriz colonial de poder se estabelece e a colonialidade do poder perdura (QUIJANO, *idem*).

Segundo a formulação quijaniana, o controle do trabalho é indissociável da emergência da categoria de raça. Para o autor, há uma relação diretamente proporcional entre trabalho precário e escravo e povos racializados a partir do “mau encontro colonial” (JESUS, 2019). Desse encontro decorre também o controle da “natureza” – mais uma ideia moderna/colonial – e de seus produtos, o que mediou a apropriação violenta de matérias-primas para o desenvolvimento e modernização do continente europeu.

O controle do sexo, ainda na formulação do autor, diz respeito à reprodução da espécie, à exploração sexual de mulheres negras e indígenas por parte dos colonizadores e à distribuição de trabalho (QUIJANO, *idem*). Como veremos adiante, feministas decoloniais irão tensionar o lugar que o sexo e o gênero ocupam na formulação quijaniana, ao evidenciarem que o autor assume, sem se dar conta, concepções eurocêntricas e heterossexistas sobre a “realidade” do sexo/gênero.

Quanto ao controle da subjetividade, o mau encontro implicou no domínio da constituição de modos de ser e de saber, das relações intersubjetivas e da produção de conhecimentos. E, por fim, o controle da autoridade que assegure, pela coerção, a continuação desse padrão de poder.

Para o autor (QUIJANO, 2010, p. 126), “a ‘corporalidade’ é o nível decisivo das relações de poder” e existe a “necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para a sua libertação, ou seja, libertação das pessoas, individualmente e em sociedade, do poder, de todo o poder”. Pensar a corporalidade, repensá-la, maquiná-la, afetá-la, infectá-la, dobrá-la, destruí-la, recriá-la: eis o intuito deste trabalho.

Com o estabelecimento da matriz colonial de poder o que ocorre é a colonização objetiva e do imaginário dos povos dominados (QUIJANO, 1992). Não se trata apenas da subordinação de outras culturas às europeias, mas sim – variando em cada caso segundo diferentes graus de intensidade – da colonização mesma dos imaginários e das cosmovisões desses povos, de suas intensidades.

Na América Latina, a repressão cultural e a colonização do imaginário foram acompanhadas por um massivo e gigantesco extermínio de povos indígenas, principalmente pelo seu uso como mão-de-obra descartável, além da violência da conquista e de doenças. A escala desse extermínio (se considerarmos que entre a área asteca-maia-caribenha e a área de Tawantinsuyana foram

exterminados cerca de 35 milhões de habitantes, em um período inferior a 50 anos) foi tão vasta que implicou não só uma grande catástrofe demográfica, mas a destruição da sociedade e da cultura (QUIJANO, 1992, p. 13).

Como dito anteriormente, para Quijano, o estabelecimento da ideia de raça foi essencial para a consolidação da matriz colonial de poder. Na verdade, o fundamento racial emerge, ainda de acordo com o autor, ao mesmo tempo que essa organização colonial e subalternizante de poder. Para o autor, categorias como “raça” e “etnia” são construções intersubjetivas que são maquinadas e postas em cena junto da expansão europeia. Elas são mesmo o “produto da dominação colonial por parte dos europeus, e foram inclusive assumidas como categorias (de ‘pretensão científica’ e ‘objetiva’) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos naturais” (QUIJANO, 1992, p. 12), quando são, na realidade, constructos de poder, da história do poder.

Usando a autoridade dos discursos da ciência moderna e de sua suposta objetividade, a ideia de raça é tomada como um fenômeno natural e, para determinadas características e fenótipos (lugar de origem, cor da pele) são distribuídos determinados papéis sociais e lugares nas relações de poder. Quijano (*idem*) argumenta que as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados/colonizadores e colonizados foram utilizadas para alicerçar e justificar a produção da categoria de raça.

A importância e o significado da produção desta categoria para o padrão mundial do poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderiam ser exageradas: a atribuição das novas identidades sociais resultantes e sua distribuição pelas relações de poder mundial capitalista estabeleceu-se e reproduziu-se como a forma básica da classificação societal universal do capitalismo mundial; estabelece-se também como o fundamento das novas identidades geoculturais e das suas relações poder no mundo (QUIJANO, 2010, p. 119).

Com estabelecimento da matriz colonial de poder ocorre uma organização geocultural e hierárquica através da racialização das relações de poder. Mignolo (2011, p. 8) sintetiza a formulação original feita por Quijano, e refere-se à matriz colonial de poder como “quatro domínios inter-relacionados: controle da economia [trabalho e, decorrente desse, o controle da natureza], da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade”. Para o autor, o que dava sustentação a essas quatro cabeças eram duas pernas: “isto é, a fundação racial e patriarcal do conhecimento e da subjetividade” (MIGNOLO, 2011, p. 8).

É por meio desse monstro de 4 cabeça e 2 pernas, em suas diversas modificações cumulativas e a cada novo devir ao longo de mais de cinco séculos, que a matriz colonial de poder se estabelece e, a partir disso, ocorre a classificação e hierarquização social das

gentes do mundo. Nesse mesmo movimento – de colonização do imaginário por meio do etnocentrismo colonial (QUIJANO, 2000) e do fundamento racial da hierarquização dos povos (QUIJANO, 2010) – emerge um tipo de epistemologia que localiza a Europa como o lugar mais avançado e moderno do mundo. Mignolo (2011) chama esse modo de conhecimento como a *hubris* do ponto zero.

2.1.3 *Hubris* do ponto zero: Uma leitura decolonial do tempo e do espaço

É precisamente a associação entre etnocentrismo e a categoria de raça que permitem que os europeus se sintam “não só superiores a todos os outros povos do mundo, senão, em particular, *naturalmente* superiores” (QUIJANO, 2000, p. 210. Grifos do autor). A epistemologia ocidental é a epistemologia do ponto zero. De acordo com Mignolo (2011), quando a retórica da modernidade emerge – isto é, a retórica da salvação, do progresso e da descoberta baseada nas conquistas europeias durante o período do Renascimento – aparece, pela primeira vez, como uma dupla colonização: do tempo e do espaço.

Ainda de acordo com o autor, “a colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, [e] a colonização do espaço pela colonização e conquista do Novo Mundo” (MIGNOLO, 2011, p. 6). Através dessa nova perspectiva os europeus localizaram os povos colonizados, suas histórias, culturas, cosmovisões e modos de conhecimento no passado, em uma trajetória cujo ponto de culminação evolutivo era a Europa (QUIJANO, 2000). Esse movimento acontece em um período no qual

na Europa estavam em formação ou já estavam completamente formadas as instituições “modernas” de autoridade: “os estados-nação modernos”, e as suas respectivas “identidades”. Na Não-Europa só eram percebidas as tribos e as etnias, ou seja, o passado “pré-moderno”. [...] A Europa é civilizada. A Não-Europa é primitiva. O sujeito racional é Europeu. A Não-Europa é objeto de conhecimento (QUIJANO, 2010, pp. 111-112).

Cruzando e interconectando esse modo de raciocínio com o fundamento racial, foi possível que os europeus definissem os colonizados como raças inferiores e, por isso, como anteriores aos europeus (QUIJANO, 2000). De acordo com o autor, a partir disso as relações intersubjetivas passaram a acontecer dentro de um jogo inteiro de novas categorias: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-irracional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa” (QUIJANO, *idem*, p. 211).

Seguindo Mignolo (2011), poderíamos chamar esse tipo de perspectiva binária e dualista – que afirma que a história parte de um estado de natureza e culmina na Europa

– de pensamento global linear. Esse tipo de perspectiva se torna mundialmente hegemônica ao mesmo tempo do estabelecimento do circuito comercial do atlântico, da expansão do domínio colonial global europeu (QUIJANO, 2000) e do repartimento imperial do mundo:

Do Tratado de Tordesilhas (1494), pelo o qual o papa Alexandre VI criou uma linha imaginária que dividia o Atlântico de norte a sul e apaziguou a disputa entre Espanha e Portugal pelas posses do Novo Mundo, ao Tratado de Saragossa (1529) que dividiu as Índias Ocidentais entre os mesmos impérios emergentes, até o fim do século dezenove e início do vinte, quando a repartição da África entre os Estados da Europa Ocidental levou à Primeira Guerra Mundial, o pensamento linear global mapeou não apenas terras e águas do planeta, mas também as mentes (MIGNOLO, 2011, pp. 78-79).

Portanto, com o pensamento global linear e a matriz colonial de poder, o que se estabelece é um novo *nomos* da Terra. Em outras palavras, uma nova organização que tem um novo observador/gerador – o europeu, sujeito dotado de razão e de conhecimento e oriundo do lugar mais moderno do planeta –, apoiado em um novo fundamento epistêmico – a racionalidade moderna que coloniza o tempo e o espaço. De acordo com o autor, “o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez descreveu [esse novo *nomos*] como a *hubris* do ponto zero” (MIGNOLO, 2011, p. 79): a colonização do tempo (invenção do passado e, paralelamente, da modernidade) e do espaço (retórica da colonização para o desenvolvimento e o progresso).

Como vimos algumas seções acima, por volta de 1500 o mundo era um território policêntrico e não-capitalista. Até o fim do século XV os circuitos comerciais de *Abya Yala* (Anáhuac e Tawantsintu) eram desconhecidos e estavam desligados daqueles que já existiam entre Europa, África e Ásia. De acordo com Mignolo (*idem*), até 1500 a cartografia e mapas cristãos deixavam os espaços do mundo desconhecidos em suas margens, descrevendo-os e habitando-os com monstros.

Ainda de acordo com o autor, o mapa reproduzido na edição do *Nuremberg Chronicle* antes de 1500 “tinha suas margens povoadas com monstros de todos os tipos: pessoas com duas cabeças, corpos de cavalos com cabeças humanas, várias pernas, habitantes dos confins da *ecumene*” (MIGNOLO, 2011, p. 155). Esse imaginário é rapidamente transformado com a emergência do circuito comercial do atlântico: “os monstros foram transformados em bárbaros e canibais, e eram não mais localizados no espaço desconhecido do planeta, mas no Novo Mundo ou nas Índias Ocidentais. [...] Então ‘bárbaros’ são localizados no *espaço* e não no *tempo*” (MIGNOLO, 2011, p. 155. Grifos meus). Castro-Gómez (2000) destacada que a construção do imaginário de

“civilização” implicava, necessariamente, na construção do imaginário que seria a antítese da experiência europeia, ou seja, o imaginário da “barbárie”.

Nessa perspectiva, ao classificá-los sob a terminologia de “bárbaros”, a epistemologia ocidental localizou esses povos como humanos diferentes, menos humanos, mas não primitivos ou anteriores no tempo. No entanto, de acordo com Mignolo (*idem*), o imaginário cristão que estava se transformando em moderno/colonial tinha uma concepção teológica da história do tempo, com um ponto de origem (a criação) e um fim (o julgamento final). Nessa concepção tempo não significa progresso ou desenvolvimento, mas sim um destino final, o fim do mundo. Se os “bárbaros” foram localizados no espaço e não no tempo, foi devido a sua posição subalterna na “cadeia de seres”.

Essa cadeia presente na epistemologia cristã ocidental classificava tudo – de pedras a árvores, de ratos a humanos – sob a categoria de “natureza” que seria, por sua vez, o trabalho de Deus (MIGNOLO, *idem*). O espaço, assim, era o princípio organizador; e os “bárbaros” aqueles sujeitos menos humanos que habitam a “natureza”. A própria ideia de natureza, como vimos no capítulo anterior, decorre da fenda ontológica (APPFEL-MARGLIN, 1996) moderna/colonial e de seu tipo de relação desligada do mundo enquanto território intensivo. Coloniza-se o espaço.

A partir do século XVIII – não coincidentemente, o mesmo período de desenvolvimento e consolidação das ciências sociais – a “cadeia de seres” é substituída por outra e, nesse movimento, os “bárbaros” são transformados em “primitivos”. Primeiramente os primitivos estão mais próximos da natureza e as pessoas civilizadas estão no topo da cultura. Após esse momento, os primitivos passam a ser classificados como tradicionais, e os povos civilizados da Europa como modernos. Assim emerge a categoria de *tempo*, e, “ao fim do século dezoito, ‘primitivos’ no tempo substituíram ‘bárbaros’ no espaço” (MIGNOLO, 2011, p. 186).

Uma vez que chegamos a esta dupla equação (natureza vs. cultura, modernidade vs. tradição), podemos reconhecer a complexidade entre cultura, tempo, e modernidade e o paradigma dependente no qual natureza, tradição, e colonialidade foram colocados. Apesar de essa equação se tornar mais visível na Europa do século dezoito, ela já funcionava no século dezesseis com a ideia emergente de progresso e a distinção entre o antigo e o moderno (MIGNOLO, 2011, p. 151).

No argumento do autor, a categoria de tempo é uma invenção moderna/colonial e emerge junto da *hubris* do ponto zero. Nesse sentido, “tempo não é uma entidade existente, mas um conceito humano para organizar repartições e transformações”

(MIGNOLO, 2011, p. 150). Assim, o “tempo” diz respeito a uma categoria de repartição, de cálculo – que só faz sentido dentro de uma determinada *episteme* –, e não a uma categoria de experiência.

Seja sob o disfarce do capitalismo ou do socialismo [...] história e temporalidade reinam supremas na *episteme* da Europa Ocidental. Por outro lado, a espiritualidade dos índios americanos, seus valores, estrutura política e social, e até mesmo ética são enraizados não em alguma noção temporal da história, mas espiritualmente. [...] A tradição intelectual ocidental é firmemente enraizada na prioridade de metáforas temporais e processos de pensamento, enquanto os índios americanos inerentemente *pensam espacialmente* (TINKER, 2004 *apud* MIGNOLO, 2011, p. 149. Grifos meus).

Desse modo, “tempo” se torna um conceito fundamental na matriz colonial de poder: o presente é descrito como moderno e civilizado, e o passado como tradicional e bárbaro – quanto mais você vai em direção ao passado, mais próximo você fica da natureza (MIGNOLO, *idem*). A geografia é transformada em cronologia pelos mestres e pelos tecnocratas moderno/coloniais do tempo histórico, e, nesse movimento, “tempo” se torna um dispositivo de colonização fundamental. De acordo com o autor, isso ocorre em alguns movimentos, em estágios cumulativos.

Primeiramente era necessário separar o presente da Europa de seu próprio passado. Assim, é criada a noção de Idade Média para cumprir essa função. O segundo movimento da modernidade/colonialidade, nesse sentido, foi estabelecer a Europa moderna como o presente ao criar a ‘outridade do passado e o passado dos outros’ (HUGH, *apud* MIGNOLO, 2011, p. 152). Ao longo do século XIX o tempo na matriz colonial de poder é utilizado no argumento da ideologia do progresso e, no século XX, no argumento do desenvolvimento.

Fica evidente que o tempo é essencial no padrão de poder moderno/colonial e, como vimos, no século XVIII os “bárbaros” são convertidos em “primitivos” e localizados na escala mais baixa de uma ordem cronológica que levaria à “civilização”. No argumento mignoliano, tempo “é um conceito fundamental na construção do imaginário do mundo moderno/colonial e um instrumento para controlar o conhecimento e advogar por uma visão da sociedade baseada no progresso e no desenvolvimento” (MIGNOLO, 2011, p. 161). Graças à matriz colonial de poder e à epistemologia da *hubris* do ponto zero, o “tempo”, como conhecemos hoje, não diz respeito apenas à espinha dorsal da história, mas tornou-se uma entidade própria, com sua própria história (MIGNOLO, *idem*).

Em suma, tanto a teologia (cristã, civilizatória) quanto a filosofia (racional, do progresso) moderno/coloniais estão, ambas, ancoradas numa epistemologia que celebra a *hubris* do ponto zero. Assim, a *hubris* do ponto zero “sinaliza não apenas a ‘modernidade’ europeia, mas também legitima a imperialidade/colonialidade europeia” (MIGNOLO, 2011, p. 188). Como resultado dessa operação temos, conjuntamente, o estabelecimento hierárquico de diferenças ontológicas e epistêmicas.

O racismo epistêmico (MIGNOLO, *idem*) foi parte integrante da epistemologia ocidental. As línguas europeias e seu dispositivo de tradução das forças lá, fora e antes os textos (JESUS, 2019), ao incorporarem o espírito – poderíamos dizer a micropolítica do desejo – dessa epistemologia, “tornam-se os trompetes do conhecimento (retórica da modernidade) e os guardiões do desconhecido (lógica da colonialidade)” (MIGNOLO, 2011, p. 201). Em outras palavras, a unidade da matriz colonial de poder se dá por essas duas vias: a retórica da modernidade (que celebra o progresso, o desenvolvimento) e a lógica da colonialidade (que elege problemas para serem resolvidos, como a pobreza, o atraso e a suposta falta de conhecimento).

2.1.4 A retórica da modernidade e a lógica da colonialidade

Como argumentado pelos autores decoloniais focalizados anteriormente, a colonialidade é constitutiva da modernidade. Em outras palavras, não pode existir modernidade sem colonialidade e, por isso, o uso da barra (“/”) na categoria trabalhada pelos intelectuais ligados à opção decolonial: modernidade/colonialidade.

A modernidade, como tenho tentado argumentar neste capítulo, é uma narrativa complexa constituída pela “retórica da salvação pela conversão, civilização, progresso e desenvolvimento” (MIGNOLO, 2011, p. 205). Seu ponto de origem é a Europa e utiliza-se de uma narrativa que “constrói a civilização ocidental ao celebrar suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, seu lado obscuro, a colonialidade” (MIGNOLO, 2011, p. 3).

Nesse sentido, a colonialidade é a agenda obscura, a pauta oculta da modernidade. O conceito de colonialidade, de acordo com Mignolo (*idem*), foi introduzido por Quijano no fim dos anos oitenta e início dos noventa no intuito de nomear uma lógica que está na base da “fundação e do desdobramento da civilização ocidental do Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos, apesar de minimizados, têm sido uma dimensão constitutiva” (MIGNOLO, 2011, p. 2).

É nesse movimento que, como vimos anteriormente, os autores decoloniais irão se afastar, ou melhor, tensionar o termo descolonização no intuito de chamar a atenção para a lógica da colonialidade – uma lógica que não finda com os processos de descolonização que se dão na esfera político-administrativa e burocrática. Nas palavras de Mignolo (*idem*) a colonialidade era – e ainda é – a metade complementar faltante da biopolítica foucaultiana.

Assim como a biopolítica e sua capacidade dinâmica/adaptável de técnicas de gestão da vida, a colonialidade também experimenta mutações desde sua emergência e de sua lógica. A matriz colonial de poder passou por sucessivas e cumulativas dobras, todas elas alicerçadas na *hubris* do ponto zero, na retórica da modernidade e na lógica da colonialidade: “especificamente, em termos de salvação, progresso, desenvolvimento, modernização e democracia” (MIGNOLO, 2011, p. 14) – e nos termos da globalização, neste início de século XXI.

Para Mignolo (*idem*), a matriz colonial de poder opera numa série de nós histórico-estruturais interconectados¹⁹, isto é, nenhum deles existe independente dos outros. De acordo com o autor, esses nós são “ligados pela ‘/’ que divide e une modernidade/colonialidade, leis imperiais/regras coloniais, centro/periferias, e são a consequência do pensamento linear global presente na fundação do mundo moderno/colonial” (MIGNOLO, 2011, pp. 16-17). A opção decolonial e a análise da colonialidade se desdobram no trabalho de cartografar como essa matriz funciona.

Por fim, para Mignolo (*idem*) as diferenças coloniais e imperiais – que se dão, como vimos, através da *hubris* do ponto zero e de suas suscetíveis e cumulativas dicotomias – são ancoradas no nó histórico-estrutural racial. A diferença colonial e a diferença imperial, ainda de acordo com o autor, “também têm modelado relações patriarcais [fora da Europa] desde que as relações hierárquicas de gênero e de sexo dependem grandemente, no mundo colonial/moderno, do fundamento racial” (MIGNOLO, 2011, p. 17). Trata-se, portanto, do que María Lugones (2014b) vem a chamar de “colonialidade do gênero”.

Uma série de feministas de cor – principalmente latino-americanas e africanas – têm se debruçado sobre essa questão ao tentar evidenciar o lugar marginal que o sexo/gênero recebeu na teoria decolonial hegemônica, de modo geral; e na matriz colonial

¹⁹ Não é minha intenção e nem tenho espaço, neste trabalho, para explicar cada um dos doze nós histórico-estruturais elencados por Mignolo. Para mais: MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity** – Global Futures, Decolonial Options. Durham & London: Duke University Press, 2011.

de poder quijaniana, de modo específico. É precisamente este movimento-deslocamento que me interessa para, a partir disso, elaborar meu banquete antropofágico.

2.1.5 Colonialidade do gênero

Como sublinhado acima, a matriz colonial de poder funciona como um domínio inter-relacionado e rizomaticamente-conectado, de forma que não é possível entender – ou melhor, cartografar – uma das “cabeças” dessa matriz sem sua relação com as outras três “cabeças”. Essas quatro “cabeças” regulam e produzem formas de vida, de subjetividade e de desejo e, de acordo com Mignolo (2014, p. 10), “para regular é necessária uma instância enunciativa”. Essa instância é ancorada naquilo que o próprio autor chamou de as duas “pernas” que sustentam as quatro “cabeças”: o racismo e o patriarcado.

O estabelecimento de uma relação quase ontológica entre negritude e escravidão, e entre negritude, escravidão e África ocorreu em paralelo com a intensificação da matriz colonial de poder – que inicia-se, como argumentei, em 1492 –, mais precisamente a partir da metade do século XV em diante (MIGNOLO, *idem*). Além disso, esses corpos escravizados e os corpos dos povos indígenas de *Abya Yala* começaram a ser julgados pela ontoepistemologia moderna/colonial cristã no que diz respeito a suas características físicas, mentais e afetivas. De acordo com Mignolo (*idem*, p. 11), os conquistadores e sua epistemologia

começaram a mapear regiões de perigo e de barbárie e corpos que carregavam em si uma série de defeitos. Uma vez dado esse primeiro passo, se seguiu com a descrição desses corpos atribuindo imaginariamente distintas características morais, defeitos, faltas, [excessos] e outros, segundo fossem corpos masculinos ou corpos femininos.

Portanto, os europeus e sua ontoepistemologia moderna/colonial, ao encontrarem uma série de corpos, experiências, subjetividades e afetos que destoavam de sua própria cosmovisão e cartografia de sentidos, começaram a introduzir conceitos – o de mulher, por exemplo – no intuito de reorganizar papéis sociais e experiências de sociabilidade nos povos colonizados. A pesquisadora María Lugones dedicou-se justamente a pensar essa questão desde sua base, abrindo o escopo do debate sobre colonialidade(s) e formulando interessantes contribuições para pensarmos o machismo, a homofobia, o feminicídio, *etc.*, a partir de uma mirada decolonial.

Como sublinhado por Mignolo (2014), Lugones aborda esse problema fazendo uma leitura da colonialidade do saber e da colonialidade do ser na esfera do gênero e da

sexualidade. A autora afirma que investiga “a intersecção de raça, classe, gênero e sexualidade para entender a preocupante indiferença que os homens mostram frente às violências que sistematicamente se infringem sobre as mulheres de cor²⁰” (LUGONES, 2014a, p. 13).

Nesse sentido, a autora se coloca como integrante de um movimento que tem criado análises críticas do feminismo hegemônico precisamente por ele ignorar a interseccionalidade entre as categorias supracitadas. O feminismo de cor parte de uma opção epistemológica e política que foca justamente na intersecção dessas categorias e de seus efeitos inter-relacionados. Portanto, fazendo uso de uma análise crítica e cruzada entre a colonialidade do poder, a matriz colonial de poder – desenvolvidas por Quijano (1992) – e a interseccionalidade trabalhada pelas mulheres de cor, a autora investiga o que chama de sistema moderno/colonial de gênero (LUGONES, 2014a).

Se, como aponta Breny Mendoza (2010), por um lado Lugones reconhece o potencial explicativo do termo quijaniano de colonialidade do poder e, por isso, extrai daí seu conceito de colonialidade do gênero; por outro, Lugones elabora uma crítica construtiva acerca dos pré-conceitos e limitações de gênero que estão implícitos na teoria de Quijano. Sobre esses, Mendoza afirma que

na narrativa lógica do conceito da colonialidade do poder, Quijano comete o erro de supor que o gênero, e inclusive a sexualidade, forçosamente são elementos estruturadores de todas as sociedades humanas. Ao supor que isso é assim aprioristicamente, Quijano aceita sem se dar conta das premissas patriarcais, heterossexistas e eurocêtricas que existem sobre o gênero. [Lugones] se apoia no trabalho de Oyèronké Oyèwùmí, feminista nigeriana, e Paula Allen Gunn, feminista indígena dos EUA, para nos provar como o gênero junto com a ideia de raça foram ao mesmo tempo constructos coloniais para racializar e generizar as sociedades que sujeitaram (MENDOZA, 2010, p. 22).

Recuperando as reflexões das feministas africanas e indígenas, Lugones (2014) vai procurar investigar como nas sociedades africanas e indígenas não existia um princípio organizador parecido ao gênero moderno/colonial antes do mau encontro colonial que se de-mora (JESUS, 2019), da colonização e da colonialidade. Isso será explorado de forma mais detalhada adiante. Para a autora, “o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, o heterossexualismo e o patriarcado estão inscritos com

²⁰ Lugones utiliza o termo “mulheres de cor” para referir-se a um movimento de coalizão contra as opressões múltiplas a que são submetidas mulheres racializadas e não-brancas. Ainda de acordo com a autora, não se trata de um marcador racial, ou de pura e simplesmente uma reação à dominação racial, mas um movimento de solidariedade horizontal. “Mulheres de cor” foi e é utilizado por mulheres em posições subalternas, e não denota uma identidade monolítica. São mulheres indígenas, negras, mestiças, mulatas.

maiúsculas e hegemonicamente no significado mesmo do gênero” (LUGONES, 2014a, p. 17). Assim, para Lugones (*idem*), Quijano não tomou consciência, na sua análise sobre o gênero, de sua própria aceitação do significado hegemônico do gênero. Ao fazê-lo, Quijano acaba – sem se dar conta – naturalizando as relações de gênero e a heterossexualidade.

Em outras palavras, Quijano toma o gênero como uma realidade universal e existente *a priori*, uma realidade ontológica transhistórica. Nesse sentido, “sua ideia de raça se torna um conceito que invisibiliza o gênero como categoria histórica e como instrumento da colonialidade do poder” (MENDOZA, 2010, p. 24). O resultado disso é a impossibilidade, na teoria quijaniana, da elaboração de uma análise interseccional da raça, do gênero, da classe e da sexualidade.

Nesse mesmo empreendimento de tensionamento a algumas concepções da teoria quijaniana, Lugones (2014a) volta sua atenção, também, para os eixos estruturais – as quatro “cabeças” da matriz colonial de poder. Para a autora, a lógica dos eixos estruturais faz algo mais, porém também algo menos que a análise interseccional. Nas palavras da autora, “a interseccionalidade revela o que não se vê quando categorias como gênero e raça são conceituadas como separadas umas das outras” (LUGONES, 2014a, p. 20).

Para Lugones (*idem*), o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero, e nem de sua constituição mútua com os aspectos da raça. Como colocado anteriormente, Quijano (1992) localiza o gênero dentro de sua matriz colonial de poder em termos de controle sobre o sexo, seus recursos e produtos. Lugones afirma que essa análise é simplista e, além de reduzir o gênero à uma análise sobre a distribuição do trabalho, o toma como uma realidade ontológica transhistoricamente ancorada.

Na matriz [colonial de poder] de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele “âmbito básico da existência” que Quijano chama “sexo, seus recursos e produtos”. Isto é, dentro de seu marco, existe uma descrição de gênero que não se coloca sob interrogação e que é demasiadamente estreita e hiper-biologizada já que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras pressuposições desse tipo (LUGONES, 2014a, p. 22).

Nesse sentido, a autora afirma que Quijano entende o sexo como um atributo biológico, uma realidade inquestionavelmente biológica que alicerça e faz funcionar a equação que diz que sexo é igual a natureza e que o gênero é sua organização social ou cultural. No entanto, Ochy Curiel – mais uma feminista de cor ligada ao debate decolonial –, recuperando Judith Butler, nos lembra que “o gênero é uma performance, não é a

expressão de um ser interior ou a interpretação de um sexo que já estava aí, antes do gênero” (CURIEL, 2014, n.p.). Assim, sexo e gênero são ambas ficções poderosas, e não apenas o gênero. O sexo, nos ensina Butler²¹ (2001 *apud* CURIEL, 2014) por definição, sempre tem sido gênero.

Em suma, Lugones critica a concepção quijaniana de gênero em múltiplos níveis, em múltiplos platôs e de forma espiralar. Segundo ela, essa concepção está presa a um determinismo biológico; pressupõe a existência de um dimorfismo sexual em lugares onde não existia; naturaliza a heterossexualidade em culturas que não condenavam o que conhecemos como homossexualidade; além de pressupor uma distribuição patriarcal de poder em lugares onde as relações entre “homens” e “mulheres” eram, pelo menos, mais equitativas do que o observado depois dos processos de colonização. Portanto, “na visão de Lugones, o entendimento de Quijano sobre o gênero é ainda eurocêntrico” (MENDOZA, 2015, p. 17). As autoras argumentam que sociedades indígenas não tinham “gênero” antes do mau encontro.

O gênero não existe como um princípio organizador de poder nas sociedades indígenas antes do processo de colonização. Outros princípios, como antiguidade, forneciam a base para o poder e a autoridade, mas eles eram distintos da construção social do gênero. Em vez de considerar o gênero como uma característica perene da organização social, Lugones argumenta que o gênero deveria ser compreendido como um constructo colonial, assim como a raça foi uma imposição europeia (MENDOZA, 2015, p. 17).

Lugones (2014a) argumenta que o dimorfismo sexual tem sido uma característica importante do que ela chama de o lado claro/visível do sistema de gênero moderno/colonial. Aquelas características que são localizadas no que a autora chama de o lado oculto/obscuro do sistema de gênero moderno/colonial foram, segundo a mesma, entendidas em termos dimórficos (LUGONES, *idem*). É precisamente esse lado que buscarei investigar, e farei isso utilizando-me do que tenho chamado de banquete antropofágico. Retomarei a questão do lado oculto/obscuro do sistema sexo/gênero nas próximas seções, sugerindo e disparando algumas contribuições a partir da antropofagia e da filosofia da diferença.

Ainda de acordo com a autora, os medos sexuais dos colonizadores os levaram a imaginar os povos indígenas como seres hermafroditas ou intersexuais, “com pênis enormes e enormes peitos vertendo leite” (LUGONES, 2014a, p. 25). No entanto, recuperando estudos da feminista americana Paula Gunn Allen, Lugones afirma que

²¹ Na próxima seção irei apresentar a(s) Teoria(s) *Queer*, corrente da qual Judith Butler é um grande expoente. Tentarei esmiuçar como essa perspectiva teórica também problematiza o dimorfismo sexual como uma realidade natural e transhistórica.

os indivíduos intersexuais foram reconhecidos em muitas sociedades tribais com anterioridade à colonização sem assimilá-los à classificação sexual binária. É importante considerar as mudanças que a colonização trouxe, para entender o alcance da organização do sexo e do gênero sob o colonialismo e interior ao capitalismo global e eurocentrado (LUGONES, 2014a, p. 25).

Portanto, fica evidente que a naturalização das diferenças sexuais sob um regime dimórfico é um processo de tradução de forças, uma vez que não dá para separar corporeidade e experiências intensivas dos povos originários. Trata-se de outro produto da ciência moderna e de sua micropolítica do desejo que Quijano sublima ou não percebe quando discorre sobre a fabricação da raça. Assim, “o capitalismo eurocentrado global se constituiu através da colonização [e] introduziu diferenças de gênero onde, anteriormente, não existia nenhuma” (LUGONES, 2014a, p. 26).

Não quero – e nem é pretensão das autoras que estou agenciando para a realização deste banquete antropofágico – afirmar que não havia conflitos, ou que não houvesse distribuições de poder e regimes de autoridade entre os povos indígenas nativos. O meu – ou melhor, o nosso – argumento centra-se precisamente na noção de que entre esses povos circulava uma outra micropolítica do desejo, um outro modo de relação com o mundo e com as forças lá, fora e antes dos textos; e, assim, um outro modo de (des)organizar a sociedade. Tratava-se, em poucas palavras, de um modo ativo e aberto de lidar com a força vital e de distribuir as multiplicidades²².

Isso parece ficar tangível quando Gunn Allen (1986 *apud* LUGONES, 2014) caracteriza muitas das sociedades indígenas de *Abya Yala* como ginecráticas, ou seja, governadas por mulheres, nas quais “a mulher está no centro e nada é sagrado sem sua benção ou sem seu pensamento” (LUGONES, 2014a, p. 30). Nessas sociedades, argumenta Gunn Allen, havia uma grande importância da espiritualidade, do acesso às forças – e esta permeava todos os âmbitos da vida indígena. O que decorre disso, como tenho argumentado, é a produção de uma intersubjetividade e de uma micropolítica do desejo bastante diferente daquela produzida pela modernidade/colonialidade.

Nessas sociedades, nos diz Gunn Allen, o “gênero” não era compreendido em termos biológicos, dimórficos e opostos, mas numa estrutura social de complementariedade e num sistema de reciprocidade. Os indivíduos dessas sociedades encaixavam-se nos papéis de gênero segundo sua propensão, inclinação e temperamento.

²² Este argumento será desenvolvido no capítulo que se segue a este.

Nesse sentido, por exemplo, “os Yuma tinham uma tradição para designar o gênero que se baseava nos sonhos” (LUGONES, 2014a, p. 31). Portanto, segundo Gunn Allen,

muitas tribos eram ginecráticas, entre elas os Susquehanna, Hurons, Iroquios, Cherokee, Pueblo, Navajo, Narragansett, Coastal Algonkians, Montagnais. Também indica que entre as oitenta e oito tribos que reconheceram a homossexualidade, aquelas que a reconheceram em termos positivos incluíram as tribos Apaches, Navajo, Winnebago, Cheyenne, Pima, Crow, Shoshoni, Paiute, Osage, Acoma, Zuñi, Sioux, Pawnee, Choctaw, Creek, Seminole, Illinois, Mohave, Shasta, Aleut, Sac e Fox, Iowa, Kansas, Yuma, Zstecas, Tlingit, Maias, Naskapi, Ponca, Maricopa, Lamath, Quinault, Yuki, Chilula e Kamia. Vinte dessas tribos incluíram referências específicas ao lesbianismo (LUGONES, 2014a, p. 32).

Importante ressaltar que, em nota de rodapé, Lugones (*idem*) problematiza a utilização do termo “lesbianismo” por parte de Gunn Allen, uma vez que essa terminologia parte de uma concepção eurocentrada, pois pressupõe implicitamente a distinção dimórfica e a dicotomia do gênero – não pressupostas na micropolítica do desejo indígena e em suas respectivas cosmologias. No entanto, o que fica evidente é que a organização social desses povos era permeada por intensidades as quais não precisavam, necessariamente, corresponder aos termos dicotômicos da modernidade/colonialidade; as forças não precisavam ser traduzidas em termos binários – os quais tenho buscado problematizar ao longo deste trabalho.

Outra feminista que é recuperada pela Lugones no intuito de problematizar o lugar do sexo/gênero na teoria quijaniã é a nigeriana Oyèronké Oyěwùmí. Em um trabalho bastante interessante, o objetivo da autora é “interrogar gênero e conceitos aliados com base em experiências e epistemologias culturais africanas” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 1). O foco da autora é justamente a problematização da família nuclear que, em suas próprias palavras, “é uma forma de especificamente europeia [de organização], e ainda é a fonte original de muitos dos conceitos que são usados universalmente na pesquisa de gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 1).

De acordo com a autora, a teoria feminista hegemônica centra grande parte de suas análises na família nuclear ocidental e, assim, “os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 1). No entanto, como nos adverte a autora, a família nuclear ocidental é uma família generizada por excelência – que se constitui em termos dimórficos e de oposição; com uma mulher subordinada a um marido patriarcal, filhos e filhas. Mas a família nuclear “é uma formação especificamente euro-americana; não universal” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 4).

Oyěwùmí (*idem*), a partir de sua pesquisa sobre a sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, apresenta um tipo de organização familiar bastante diferente daquela que se universalizou na teoria feminista hegemônica. De acordo com a autora, “a família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6). Nesse modelo, os centros de poder da família são difusos e, por se tratarem de organizações não-generificadas, não são especificados em termos de gênero.

A autora afirma que “porque o princípio organizador fundamental no seio da família [Iorubá] é a antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6). Nesse sentido, a família nuclear euro-americana, bem como as categorias que dela decorrem, não fazem sentido e não correspondem à realidade de sociedades não-generificadas. E, assim sendo, análises feministas que tomam, por exemplo, a universalidade do patriarcado, ou a transhistoricidade/transculturalidade da subordinação de mulheres aos homens, ou ainda a oposição binária homem/mulher, mostram-se como insuficientes para sociedades que não se baseiam na família nuclear definida nos moldes da modernidade/colonialidade.

Como sublinhado por Oyěwùmí, a sociedade Iorubá é organizada não em termos de gênero, mas de antiguidade, sendo a antiguidade

a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Outro exemplo sustentado pela autora diz respeito à categoria *omo* que, na família Iorubá, diz respeito à criança e é melhor traduzida como prole – não existindo palavra que denote menino ou menina, filho ou filha (OYĚWÙMÍ, *idem*). A autora segue nos exemplos e, no que diz respeito às categorias de marido e mulher no seio familiar, a palavra *oko* – que é comumente traduzida como marido – não é especificada por gênero, uma vez que abrange machos e fêmeas. *Iyawo*, que por sua vez é registrada e traduzida como esposa, refere-se a fêmeas que entram na família por casamento. “A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento” (OYĚWÙMÍ, 2014, p. 6). Em suma, nos adverte a autora,

as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerente à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais (OYĒWŪMÍ, 2004, p. 8).

Portanto, como tenho tentado argumentar, fica evidente que a colonização e a escravização de povos não-ocidentais – indígenas e africanos – introduziu transformações em aspectos intrínsecos à realidade social e cosmológica – tradução de forças em formas – desses povos, tais como suas próprias noções de si, suas relações intersubjetivas, suas micropolíticas do desejo, suas espiritualidades, suas linhas de fuga, dentro outros aspectos. O que passa a funcionar é toda uma outra organização que opera por dualidades, binarismos e oposições dimórficas.

Nesse sentido – e tensionando as formulações quijanianas clássicas acerca da modernidade/colonialidade –, Lugones (2014b, p. 938) argumenta que “a normatividade [moderna/colonial] que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais”. Há, para a autora, um vínculo entre a introdução do conceito de natureza – fundamental para o desenvolvimento do capitalismo –, e a introdução do conceito moderno/colonial de gênero.

Mendoza (2010, p. 25) argumenta que “a imposição das categorias de raça e gênero produziu rachaduras profundas nas solidariedades possíveis entre as mulheres da metrópole e da periferia, e entre os homens e as mulheres da periferia”. Como sublinhei acima, não é que os povos indígenas – e os africanos – viviam em sociedades abarcadas numa completa harmonia, numa distopia perfeita e sem conflitos, hierarquizações e distribuições assimétricas de poder. O que fica evidente, na verdade, é o aprofundamento incisivo e exponencial, sem precedentes, de algumas hierarquias graças aos conceitos moderno/coloniais de raça e de gênero.

Entendendo o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas desde o ponto de vista mais complexo [aqui] sugerido [...] permite um giro paradigmático ao entender a natureza e o alcance das mudanças na estrutura social que foram impostas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Essas mudanças se introduziram através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados pela colonialidade

do poder, que violentamente inferiorizaram as mulheres colonizadas (LUGONES, 2014a, p. 34).

Permite-nos compreender, por fim, a despotencialização de micropolíticas do desejo ativas e criativas, nas quais as forças intensivas eram acessadas e as diferenças eram celebradas. No lugar dessas micropolíticas, ao longo dos séculos e utilizando-se de diversos meios e mecanismos cumulativos, em avanços e recuos, a cada novo devir, passou a funcionar uma outra que opera numa reatividade dicotômica, cisheterocentrada, androcêntrica e despotencializante do desejo.

De forma resumida e recuperando aquilo que eu trouxe no início desta seção – a crítica de Lugones ao lugar que a construção do sexo/gênero ocupou na matriz colonial de poder de Quijano –, é preciso evidenciar a constituição mútua entre a colonialidade do poder e o sistema de gênero moderno/colonial. Nas palavras da autora,

problematizar o dimorfismo biológico e considerar a relação entre dimorfismo biológico e a construção dicotômica do gênero é central para entender o alcance, a profundidade, e as características do sistema de gênero colonial/moderno. [...] A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambas são ficções poderosas (LUGONES, 2014a, p. 35).

Por último, gostaria de citar – ainda que de forma breve – a crítica que a antropóloga Rita Segato faz ao conceito de colonialidade do gênero de Lugones. Para Segato, entre os povos indígenas havia sim noções de gênero, “mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. [...] Quando a colonial/modernidade intrude o gênero [moderno/colonial] na aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura das relações da aldeia” (SEGATO, 2012, p. 118). Para Segato, portanto, havia o que ela chama de “patriarcado de baixa intensidade”, que seria uma organização que privilegiava o homem, ainda que de forma diferente do patriarcado moderno/colonial.

Sem pretender me debruçar sobre o trabalho de Segato (*idem*), registro uma discordância com a interpretação da autora, uma vez que – assim como as feministas decoloniais e de cor – desconfio da aplicabilidade universal do conceito de patriarcado, bem como do seu potencial analítico quando não pensado de forma articulada e rizomática. Também penso que essa autora ainda parte de certo biologismo dicotômico do qual considero importante me afastar.

Como tenho argumentado, não é que entre os povos indígenas nativos e/ou entre os povos vindos de África houvesse um paraíso-na-terra de equidade entre os indivíduos. O que quero pontuar é que outras micropolíticas do desejo circulavam –micropolíticas

ativas, criativas, éticas e estéticas. Acredito que as noções moderno/coloniais de sexo, gênero, raça, humanidade, civilização, desenvolvimento, *etc.* foram essenciais para a despotencialização dessas micropolíticas e para a tradução de forças lá, fora e antes dos textos, reduzindo-as a um repertório inteligível, em uma cartografia de sentidos. Como sublinhado algumas páginas acima, irei retomar essa discussão de forma mais detalhada – ou melhor, antropofágica e molecular-vibrátil – nas próximas seções.

Na próxima seção, dando continuidade ao que propus no capítulo 1, procurarei apresentar a(s) Teoria(s) *Queer* como esse exercício epistemológico e político que, assim como o feminismo decolonial, problematiza algumas concepções e prerrogativas do feminismo hegemônico.

[[[INTERLÚDIO]]] Fazendo filosofia com os pés

Depois de semanas de um calor diário acima dos 30°C e sem nenhuma chuva, finalmente caiu água dos céus ontem à noite. Hoje, quarta-feira de cinzas de um ano que não teve Carnaval – em decorrência da pandemia, que persiste, se alastra e se de-mora –, o dia iniciou-se ainda nublado, um clima fresco e agradável. Acordei às cinco e meia da manhã e, como em tantos outros dias ao longo dos últimos meses, penso na angústia e na experiência dolorosa e solitária da escrita da dissertação, que se encontra travada. Sinto-me emperrado, como se minha potência vital estivesse obstruída. Os prazos se aproximam e, de alguma maneira, preciso dar um jeito de retomar o trabalho. Encontrar um jeito de agenciar uma série de afecções em mim de modo que o trabalho flua e ganhe consistência. Esta seção é um breve relato sobre esse processo de retomada da escrita, sobre como maquinar e agenciar tecnologias de modo que o trabalho flua – dobrando-se sobre si mesmo; uma máquina conectando-se à outra –, e quais as implicações metodológicas que isso tudo tem em um trabalho cartográfico-antropofágico-afetivo.

Tentando desviar-me um pouco desses afetos tristes e ansiosos que têm me acompanhado – afinal, quando a esfera das forças é acessada e quando um trabalho sobre afetos é maquinado, nem tudo é sempre alegria –, decido ir caminhando à central das feiras com minha mãe – mainha, como eu a chamo – ainda cedo na manhã de hoje. Devido à chuva da noite anterior, uma lama preta cobre o chão da feira, fazendo com que algumas pessoas escorreguem um pouco, em alguns casos quase indo ao chão. Primeiramente, vamos à feira de peixes comprar um para o almoço do dia – é costume, entre os católicos,

não comer carne de gado na quarta-feira de cinzas; e embora minha mãe não tenha como costume ir à igreja, ela foi criada numa família católica e se considera uma.

Algo em mim, um *feeling* me diz que preciso estar atento ao que vou viver naquelas próximas horas. É como se o meu despertar molecular-vibrátil, que há bastante tempo estava desativo ou obstruído, agora estivesse me indicando algo. Eu podia sentir algo, ainda que não tivesse imagem ou palavra para aquilo. Aquele *feeling* funcionava como aquilo que Jota Mombaça chamade compasso, de ferramenta de navegação. Nesse instante, meu corpo se torna uma zona de captação de intensidades. Meu peito rufa. Meu cu pisca, mas também tranca. Desperto molecular-vibratilmente e fico atento/aberto aos afetos que me atravessam.

A catanga das tripas e das vísceras dos peixes quase toma conta do ar – exceto porque o divide com as ondas sonoras contentes das marchinhas clássicas do Carnaval pernambucano, que estão tocando na rádio da feira. Depois do peixe, vamos às frutas e hortaliças. Nessa parte da feira sou tomado e invadido pelas cores que se estendem sobre as mesas dos bancos de feira– o laranja dos jerimums, o roxo das batatas doces, o verde das alfaces, o vermelho intenso das acerolas. De um lado, uma mulher habilidosa faz tapiocas em quatro frigideiras ao mesmo tempo. As tapiocas, de tão branquinhas e lindas, parecem pequenos panos redondos de renda ou algodão. Do outro, um feirante faz malabares com algumas laranjas. Em frente, sobre uma ou duas mesas dos bancos, maços de cigarros empilhados parecem edifícios de uma maquete de condomínios.

Saindo da feira voltamos para casa, eu ainda naquele estado molecular-vibrátil ativado. Combino com um amigo de nos encontrarmos no parque florestal da cidade para fumar um baseado e conversar um pouco. Realizar uma fuga, erguer uma barricada. É como se, chapado, eu acessasse outros platôs desse mesmo estado molecular-vibrátil, fazendo desse acesso espiralar uma ferramenta para pensar e agir – inclusive sobre e com a dissertação-experimento.

Figura 5: À esquerda, o parque florestal onde costumo me encontrar com meu amigo. Fonte: arquivo pessoal.



Depois do encontro com meu amigo/minha parceira, volto para casa andando. Sempre andando, caminhando, deslizando pela cidade. *Delirium Ambulatorium*²³. Graças ao que vivi na feira e aos efeitos da maconha, agora o estado molecular-vibrátil me coloca em um modo tão produtivo e interessante que começo a maquinar conexões muito pertinentes à pesquisa e ao meu trabalho de escrita. Como se “fumar na metrópole plástica-elétrica-nuclear [fosse] simplesmente um modo de se vacinar contra o envenenamento do meio ambiente por meio da inoculação homeopática” (PRECIADO, 2018, p. 378). Um zig e zag de eu dissolvendo a maconha, e a maconha me dissolvendo; ela me chapando e eu chapando ela. Sim, não é só a maconha que me lombra, eu também lombro ela. No entanto, ainda não relatei o contexto em que me encontro. Escolhi não começar pelo começo, afinal, esta é uma cartografia antropofágico-afetiva, um trabalho

²³ *Delirium Ambulatorium* é o nome que Hélio Oiticica – artista neoconcretista e amigo íntimo de Lygia Clark – dá às caminhadas criativas e às explorações pela cidade que realizou nas décadas de 1960 e 1970 no centro e na periferia do Rio de Janeiro. Nesses deslocamentos urbanos, fosse de ônibus ou a pé, Oiticica levava um bloco de fichas onde anotava ideias, *insights* e detalhes de seus projetos. Para mais: JACQUES, Paola Berenstein. Derivas: participação e jogo. In: **Elogio aos errantes**. Salvador: EDUFBA, pp. 163-262, 2012.

rizomático – e, assim o sendo, às vezes existem entradas mais interessantes que a usual de começar pelo começo.

É fevereiro de 2021. Como relatei acima, estou com o processo de escrita travado há meses. Em agosto do ano passado mudei-me de Campina Grande. Voltei para Santa Cruz do Capibaribe, no agreste de Pernambuco, e estou morando novamente com meus pais e minha irmã. A cidade é atrevessada por uma poeira constante e dispersa no ar, por sons agudos e graves de diferentes máquinas. A volta para casa foi devido à pandemia. Estava pagando aluguel em vão em Campina Grande pois não havia aula ou encontros presenciais do grupo de pesquisa Devires²⁴ – do qual faço parte e cujas discussões contribuíram muito para meu texto-agenciamento – na universidade, por conta da pandemia.

A pandemia, aliás, parece um pesadelo sem fim. Todos os dias os números de mortes assombam e são uma constante nos jornais, nas telas e nas mentes. Há algumas semanas teve início a vacinação contra o Covid-19 entre profissionais de saúde e idosos, mas o país patina em um misto de falta de vontade política, de incompetência e de negacionismo do governo federal, que não comprou vacinas e resiste em comprá-las.

Essas coisas têm efeito sobre a escrita do trabalho, e isso não pode ficar de fora. Essas páginas são sobre isso, inclusive. Sobre como mesmo esses afetos tristes fazem parte da obra que estou produzindo. Buscando fazer uma contra-ciência – uma geoafectosociologia –, isso é parte integrante dela. Aliás, a obra em um trabalho cartográfico antropofágico-afetivo não diz respeito um material final, mas ao próprio ato de fazer a obra – o fazendo, o processo, as dobras, o meio.

A volta para a casa dos pais, a pandemia, os medos e angústias “típicos” da vida acadêmica, a falta da minha rotina em Campina Grande, problemas e entraves na vida pessoal... Tudo afeta a mim e ao trabalho. E não é como se durante todos esses meses o trabalho estivesse morto ou parado. Na realidade, ele estava sim acontecendo, mas de uma outra maneira. Há semanas venho colecionando anotações, mensagens enviadas por mim para mim mesmo, fotos, vídeos, *etc.*; enfim, todo um acervo de materiais e *insights* sobre o trabalho de dissertação. Não apenas sobre o trabalho, mas sobre o que eu quero criar e afetar com ele.

²⁴ Perfil do Devires – Grupo de Intervenção e Pesquisa sobre Corpos, Afectos e Políticas – no Instagram: <<https://www.instagram.com/devires.ufcg/>>.

No entanto, a escrita – essa parte complicada, mas necessária na pós-graduação, pelo menos por ora – seguia travada. Até hoje. Até agora. Até eu fazer um uso produtivo daquele despertar molecular-vibrátil que me aconteceu mais cedo na feira e que me acompanhou durante o dia inteiro. Parece que finalmente estou agenciando os afetos que me atravessam, de forma que eu ganhe potência e o trabalho ganhe consistência.

A partir do despertar molecular-vibrátil, percebo que me colocar em movimento tem sido fundamental para processar os afetos que me atravessam e me movem. Meu orientador, Lemuel Guerra, sempre me lembra de sair para uma caminhada, de sair para dar uma volta e fazer os afetos circularem, colocá-los e colocar-me em movimento. Tenho feito caminhadas recorrentes, sozinho ou acompanhado daquele mesmo amigo/parceira canábica. Inclusive, nós comentamos bastante sobre como é bom andar chapados pela cidade. Amo fazer isso, principalmente quando sinto a vida constrangida, quando me sinto diminuído em termos de potência.

Amo chapar e andar pela cidade, cortá-la, desbravá-la, fazer rizoma com ela, dançar com ela. Ouvir o som das máquinas de costura presentes em quase todas as casas de Santa Cruz do Capibaribe, ouvir os carros, as motos; sentir o cheiro podre do canal aberto, o cheiro doce dos bolos da padaria; ver a cidade mudando, semana após semana, num ritmo maquínico de dar inveja a D&G e Ingold.

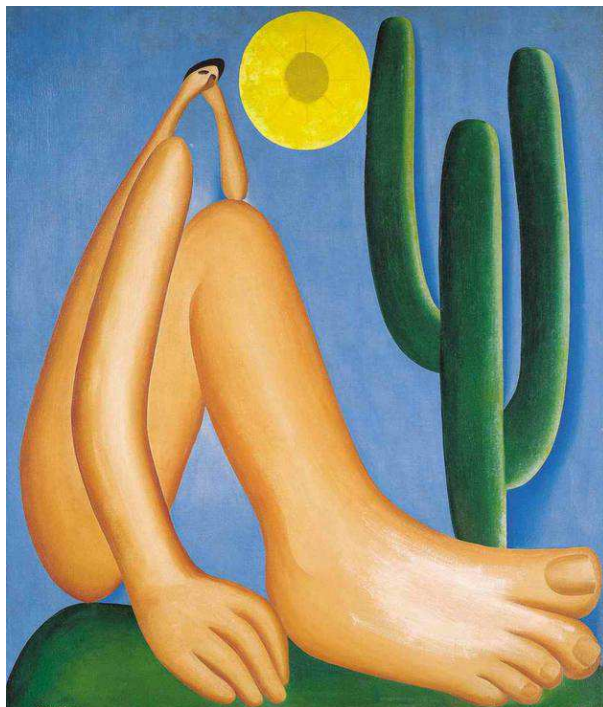
Sempre que saio para essas andanças, o pensamento anda junto. As reflexões vêm, ligeiras, e me povoam. Andando, corpo e pensamento entram em estado de nomadismo. É como se eu experimentasse o mundo com os pés, como se fosse uma reflexão descentralizada – não localizada e fechada na cabeça, no *logos* cartesiano; mas funcionando em conexão com os pés e com o movimento. Em poucas palavras, é como se eu fizesse *filosofia com os pés*. Abaporu²⁵ nômade.

Semanas atrás, por exemplo, em uma dessas andanças solitárias dei-me conta que talvez eu precisasse agenciar tecnologias que eu agenciava/disparava quando estava em Campina Grande, e que faziam com que o trabalho de escrita fluísse. Era o despertar

²⁵ “Abaporu”, em tupi-guarani, significa “homem que come gente”. A tela foi pintada por Amaral em janeiro de 1928 e oferecida ao seu marido, o escritor Oswald de Andrade, como um presente de aniversário. Foi a partir dos afetos colocados em circulação pela obra que Andrade teve *insights* para criar o Movimento Antropofágico. Em minha leitura o Abaporu é um cartógrafo-antropófago: sua falta de rosto, sua posição em conexão com a terra – isto é, o território intensivo, o platô – e seus pés gigantes me parecem indicar que se trata de uma figura que faz filosofia com os pés, que devora intensidades. Pretendo, em um outro texto, desdobrar essa reflexão-afetação de forma mais detalha.

molecular-vibrátil ressoando em mim, e assim o fiz. Nessa manhã saí de casa levando em uma *ecobag* um livro, um baseado, meu celular e fones de ouvidos, meu óleo essencial de alecrim, frutas e água – máquinas que, quando conectadas à própria máquina-ciborguiana que sou/estou, aumentam minha potência.

Figura 6: Abaporu, 1928. Tela de Tarsila do Amaral.



Depois de dar alguns tragos no baseado, inicio a leitura do livro – um conjunto de ensaios chamado “A Cidade Solitária”, que recebi de presente de Thales, essa minha parceira-maquínico-canábica. Tratava-se de uma série de reflexões de Olivia Laing – escritora e crítica britânica – sobre o que é, o que significa e como se vive a solidão. A escritora argumenta que, comumente, procuramos evitar a solidão, ou que achamos triste quando alguém está solitário. Mas, desde sua própria posição solitária como imigrante numa grande cidade dos Estados Unidos, a autora afirma que

é interessante a ideia de que a solidão pode levar você a uma experiência de realidade que de outro modo seria inalcançável. [...] A solidão não é, de maneira alguma, uma experiência totalmente sem valor, mas sim uma experiência que atinge diretamente o cerne daquilo que valorizamos e precisamos (LAING, 2017, pp. 13-16).

A leitura desse trecho funcionou como um *insight* valiosíssimo para mim. Eu estava habitado pela solidão, mesmo não morando mais sozinho. Mesmo estando em uma cidade barulhenta, cheia de gente e outras máquinas/fluxos passando de um lado para

outro a todo momento. Eu me sentia só justamente por estar me sentindo perdido no meio do turbilhão de coisas que vinham e vem acontecendo na minha vida. Sou um emaranhado de linhas e de fios, de diferentes velocidades e vetores; imerso dentro do emaranhado de linhas que é a própria vida.

Figura 7: Emaranhado de fios. Linhas passando, cortando e se interconectando. Fonte: arquivo pessoal.



No entanto, como argumenta Laing (*idem*), é possível fazer um uso ativo da solidão. Minhas saídas para caminhar, para chapar e para pensar são justamente tentativas de fazer um uso ativo e produtivo desse estado, eu só não me dava conta disso no início. E tem dado certo. Assim, depois desse *insight* – graças não só ao livro, mas à disposição de forças agenciadas usando também tecnologias como a maconha, o óleo essencial, a música nos fones, a água para refrescar, *etc.* – saí para caminhar ainda mais. Ir mais longe. Como se eu tivesse que explorar mais a cidade e o pensamento, fazendo conexões rizomáticas entre essas duas esferas vivas.

Resumidamente, é como se devolvendo a soberania aos pés, dançando a melodia da vida e da cidade e pensando espacialmente – fazendo geoaffectosociologia – os afetos tomassem passagem e a vida fluísse. Uma sensação de ganho de potência toma conta do corpo e do pensamento; é como se uma via de fluxo, outrora interrompida, agora fosse

desobstruída. E, pouco a pouco, vou voltando ao *mood* da dissertação. Hoje, depois de várias dessas caminhadas, vários desses encontros com meu amigo, vários baseados, várias gotas de óleo essencial, vários arrepios pelo corpo ouvindo músicas, várias *bad trips* e angústias por conta da pesquisa travada, vários medos e receios... Enfim, depois de uma série de tecnologias e afetos agenciados e atravessados durante meses, hoje sinto que finalmente voltei ao *mood* do trabalho que estou maquinando aqui. É como o Emicida canta na faixa “Eminência Parda” – do mesmo “AmarElo” a que tenho recorrido e agenciado, quase que de forma terapêutica, durante a produção deste texto-composição-barricada –: Tudo era inferno e eu fiz inversão. Fiz invenção.

Retomei o trabalho. O primeiro passo foi tateá-lo, voltar a ter certa intimidade com a dissertação. É como se ela agora me fosse um pouco estranha, pois passamos meses inteiros apartados – ainda que ela estivesse presente, sempre, em meu pensamento e no meu inconsciente. No entanto, decidi fazer um uso ativo e produtivo dessa estranheza, e finalmente consegui me encontrar com o texto que já estava escrito. Iniciei a leitura pelo início deste segundo capítulo – em julho de 2020 tive a banca de qualificação, na qual apresentei a introdução e o primeiro capítulo da dissertação.

No entanto, nessa retomada da conexão entre mim e o trabalho, lendo as páginas iniciais desse capítulo, senti um certo desconforto. Como se, nos dias em que escrevi as primeiras trinta páginas desse capítulo, eu estivesse em modo automático. Como se a escrita tivesse caído em um ritmo que, lendo agora, não me parece interessante. Encontrei um bom texto – modéstia parte –, mas também relativamente denso e pouco criativo. Pesquiso Decolonialidade há quatro anos, me sinto seguro em falar sobre essa perspectiva – inclusive, desde a seleção do mestrado ainda em 2018, até hoje em dia, a Decolonialidade rende calorosos e produtivos debates entre mim e Lemuel. Mas, nessa segurança, parece que me tornei automático: mecânico e não maquínico.

É como se eu tivesse, por algum tempo, me distanciado daquilo a que me propus na introdução e no primeiro capítulo deste trabalho. É como se, devido à minha escrita que fluía bem e a ansiedade em produzir logo a dissertação, eu estivesse caindo no ritmo da academia – e não sou o primeiro a falar sobre os perigos e as dores que a pós-graduação brasileira, seu ritmo e suas políticas causam nos pesquisadores. Mais do que isso, é como eu estivesse sendo pouco antropofágico, pouco criativo, pouco desejante.

Entendi que o trabalho não poderia continuar dessa forma. Entendi também que isso não é “culpa” exclusivamente minha, mas o resultado de toda uma disposição de forças e agenciamentos que fazem com que as coisas tenham produzido esse cenário – como relatei anteriormente, acredito que a pandemia, o lugar social da academia, os medos, as mudanças e os anseios afetam o trabalho. A sensação, ainda que momentânea, é que muitas vezes meu maior inimigo sou eu mesmo – como canta Lady Gaga em “911”, uma canção sobre seus surtos psicóticos e como ela lida com eles usando fármacos²⁶. Em suma, é como se a criatividade ética e estética que eu estou tentando maquinar estivesse escorrendo por entre meus dedos; como se o banquete antropofágico estivesse cessado, cancelado.

Desse modo, o desafio agora é me desviar desse automatismo que tinha tomado conta da escrita nas primeiras páginas deste capítulo. Como falei no início deste interlúdio, esta seção é justamente a minha reflexão sobre os processos que resultaram nessa escrita que oscila entre a automática e a travada; e como fazer um uso produtivo desse estado, no sentido de maquinar um trabalho com potência e consistência.

Assim, decidi não excluir nem as páginas “menos potentes” e nem o relato da escrita travada do texto da dissertação. A obra, como tenho tentado argumentar, é o seu ato, o seu processo. O meio é o que eu tenho a oferecer. Esses afetos são parte do trabalho, a cartografia antropofágico-afetiva demanda a inclusão deles. Nesse sentido, daqui em diante, tentarei dobrar o trabalho sobre ele mesmo – e esse interlúdio é uma pequena tentativa disso. Retomar a escrita dobrando, criando, devindo e fazendo um uso ativo de tudo o que me afeta. As reflexões que tive durante a escrita-maquinação dessas páginas resultam em, ao que me parece, algumas implicações metodológicas. Desse modo, finalizo este interlúdio compartilhando essas breves afecções que dizem respeito não apenas ao processo de escrita de uma dissertação de mestrado, mas também aos processos de criação da diferença vital enquanto realidade imanente e desejante.

A primeira delas é que o trabalho acadêmico – principalmente as dissertações e teses – têm diferentes ritmos, diferentes velocidades e diferentes nuances. Ele não é um bloco homogêneo, mas uma superfície sobre a qual deslizam diversas intensidades heterogêneas e vetores díspares. Assim, nada impede que uma seção do trabalho tenha

²⁶ Link para o *short film* de “911”, da Lady Gaga, no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=58hoktsqk_Q>.

uma certa cadência e a seguinte uma outra – desde que isso seja feito seguindo linhas direcionais éticas e ativas. Os tensionamentos, as contradições, os entraves, *etc.*, tudo isso pode ser usado de forma antropofágica no sentido de que o trabalho se efetue ganhando consistência e distribuindo potência. O que o cartógrafo-antropófago deve fazer é observar a disposição de forças, as conexões que estão sendo feitas e desfeitas, as diferentes velocidades, tempos e maneiras, o que passa e o que não passa. E, a partir disso, tomar distância daquilo que diminui potências – a sua, a do trabalho, a do mundo e a que existe e passa entre elas –, e se aproximar daquilo que o expande e o faz ganhar consistência.

A segunda delas trata-se da escrita travada – que, não é novidade para ninguém, acomete diversas pesquisadoras e pesquisadores. Apesar de dolorosa, essa é uma oportunidade valiosa e interessante. Esse travamento pode ser a indicação de que o trabalho pode e necessita se diferenciar; que demanda experimentação e criação. Desse modo, a escrita travada pode ser um momento de inocentar os devires vitais, de busca por novos e inventivos caminhos. Nenhuma força é má ou criminosa *per se*, são apenas forças se efetuando. O que o cartógrafo-antropófago deve fazer é justamente o mapeamento das forças que o afetam e, fazendo uso do despertar molecular-vibrátil, agenciar tecnologias que possibilitem que o trabalho e a própria vida fluam.

A terceira e última afecção que maquinei a partir dessa breve reflexão é que é necessário colocar o corpo em conexão com o pensamento. É preciso sair da prisão platônico-cartesiana e explorar o mundo enquanto região intensiva. Habitá-lo, povoá-lo, experimentá-lo, desertá-lo, criar com ele, foder com ele, devir-em-conjunto. Lei do Abaporu. Deslocar-se “da equação eu parte do Kosmos ao axioma Kosmos parte do eu” (ANDRADE, 1928, p. 3).

Espero ter conseguido compartilhar o quão importante foi para mim sair de casa constantes e repetidas vezes – todas elas usando máscara, com um pequeno borrifador transparente de álcool 70%, e buscando esconderijos solitários na cidade – para dar uma arejada nos meus próprios pensamentos, reflexões e anseios. Fazer filosofia com os pés – como tenha chamado esse exercício intensivo – trata-se justamente de uma experiência de imanência radical, de um colocar-se à disposição para criar sem medo, de uma abertura à força vital de diferenciação. É quase como se fosse uma tentativa de me aproximar da inocência criativa que temos quando somos crianças e brincamos explorando o mundo, criando nele e habitando outros.

Fazer filosofia com os pés, assim, é uma exploração geoafectosociológica que, ao menos para mim e para minha pesquisa, mostrou-se deveras produtivo. Foi justamente nesse exercício intensivo que percebi que não apenas a escrita estava travada, mas que a vida – tomada enquanto esfera de criação e diferenciação, lembremos – estava obstruída. Os afetos pediam passagem, e lançar-me com os pés despertos e abertos na cidade, na *web*, na chapação, nas músicas, nos aromas, nos sabores e nos amores fez com que eu pudesse retomar a escrita deste trabalho com gosto e tesão.

Finalizo esse interlúdio afirmando que nada disso é um protocolo. Queremos nos distanciar de uma cartografia-General. São, antes de tudo, algumas outras linhas direcionais que consegui cartografar e que, de algum modo, funcionaram para mim. Pistas, mais uma vez. Isso não significa que o trabalho daqui em diante ainda não possa mudar, ou que novos processos de obstrução da produção dele não irão acontecer. Mas que compartilhar essas afecções me parece ser útil não apenas para a visualização do desenrolar do meu próprio trabalho, mas também porque elas podem ajudar outras pesquisadoras e pesquisadores em seus próprios trabalhos – ao menos espero isso. Afinal, o trabalho ético que estou tentando produzir não é exclusivamente meu, nem pioneiro no que se propõe, mas se insere numa produção coletiva de inconscientes que protestam molecular-vibratilmente.

Um interlúdio é uma passagem, um ponto de passagem, uma produção que, ao mesmo tempo, une e divide as partes de um todo – ainda que esse todo não seja uno, e sim múltiplo e rizomático, como é o caso desta cartografia antropofágico-afetiva. Assim, a seguir continuo a investida teórica/genealogia política a que me propus neste capítulo. A próxima e última seção será dedicada a discutir as condições e os debates que possibilitaram a emergência da(s) Teoria(s) *Queer* e quais as implicações de seus trânsitos para o Sul global. Será o passo final antes da realização daquilo que tenho chamado de banquete antropofágico, que acontecerá no próximo capítulo. Ainda assim, como coloquei nas páginas acima, pretendo fazer isso, agora, de forma diferente – na medida do possível e de acordo com os afetos que me atravessam – daquela feita para tratar da perspectiva Decolonial. Sem receita ou protocolo, seguindo apenas as linhas direcionais que me parecem interessantes, fico feliz em retomar o trabalho e agir no sentido da produção da diferença.

2.2 Teoria *Queer*: uma teoria política da abjeção

Hoje, um domingo, acordei ainda mais cedo que de costume, antes das cinco da manhã. A cidade ainda dorme – não há um silêncio absoluto: do lado de fora alguns poucos carros e motos passam e os pássaros cantam; do de dentro, o som grave do ventilador, que está em sua velocidade mais forte, toma conta do meu quarto. Sou tomado por uma reflexão-afetação bastante intensa e que, de alguma forma, tem imbricações com o contexto geoafectosociológico que experiencio enquanto um ser vivo, um ser do mundo. Como relatei na seção anterior, a pandemia do Covid-19 se estende por, agora, quase um ano. Tive que voltar para a casa dos meus pais e mudar toda a rotina e os hábitos que faziam com que em Campina Grande eu me sentisse mais à vontade com minha própria pesquisa.

A sensação que me joga em um estado estranho-familiar (ROLNIK, 2019) na qual me encontro é a seguinte: devido a tudo isso que está ocorrendo – que está em curso, no meio, me cortando e cortando comigo –, às vezes sinto que o tempo não passa logo. Que as coisas não mudam para valer, que o futuro está muito distante e que os dias são arrastados, cansados e repetitivos. Outras vezes, no entanto, a sensação é totalmente diferente em termos qualitativos: parece que os dias estão passando rápido demais, que estou ficando para trás de tudo e de todos, que serei atropelado pelos prazos da pesquisa e por meus próprios anseios quanto à carreira, às minhas relações e aos meus sonhos.

Ao invés de tentar me re-centrar no sujeito, em minha cartografia sociocultural de sentido moral, tento levar essa experiência estranho-familiar a um nível ativo e produtivo, tanto na esfera da pesquisa, quando na esfera vital – como tenho tentado fazer, de modo igual, com outras coisas e outros estados que me afetam. A partir daí, preparo uma sessão de chapação no meu *bong* – uma espécie de cachimbo de vidro que, em seu fundo, vai um pouco de água para resfriar a fumaça antes dela ser inalada pelo usuário –: dichavo um pouco de maconha, pego o isqueiro e coloco água o suficiente para o *bong* funcionar bem. O dia ainda não está totalmente claro, embora a escuridão vá, aos poucos, se dissipando na imensidão. Depois disso dirijo-me aos fundos da casa, tentando pisar leve de forma que ninguém me ouça. Abro uma janela e fumo. A sessão é breve – dura entre dois e três minutos. Volto para o quarto já chapado, deito-me em minha cama e penso na dissertação-experimento – os planos são concluir a escrita do presente capítulo hoje²⁷.

²⁷ A finalização do capítulo na realidade só aconteceu três ou quatro dias depois disso.

Depois de alguns minutos me sento na cama e decido fazer alguns minutos de meditação e alongamento corporal. Quero estar totalmente presente e atento, imerso molecular-vibratilmente nessa experiência – lembremos, trata-se sempre de impulsionar uma imanência radical. Coloco uma *playlist* de *lo-fi* – uma que ouço há mais de um ano, desde o tempo em que morava em Campina Grande – para ouvir nos fones, pingo duas gotas do óleo essencial de alecrim em minhas mãos e inicio meus exercícios. Sinto meu corpo quente, um pouco dolorido e travado. A atividade se segue por alguns minutos e, após isso, mudo a música. Agora, ouço o álbum “AmarElo”, do Emicida, e choro com algumas músicas. É um choro que só vem, sem motivo específico aparente, apenas um vazamento de afeto, um fluxo que passa. Não fico triste, acredito que chorar faz bem e é preciso em alguns momentos.

Após tudo isso, sento-me de frente com meu *notebook*. Aperto o botão *power*, espero a inicialização do aparelho e, nesse meio tempo, inicio a organização da presente seção da dissertação-experimento. Venho já há alguns dias revisando fichamentos, livros e artigos que tratam da(s) Teoria(s) *Queer* e, depois dessa sequência de acontecimentos-agenciamentos-afetos, sinto-me confortável para retomar essa investida teórica a qual me propus neste capítulo.

Sinto que, depois de deixar os afetos passarem e torná-los produtivos ao maquinar o interlúdio acima apresentado, posso retomar o preparo do banquete antropofágico. Por fim, fico instigado porque, em certo sentido, esta seção também diz um pouco sobre mim: sobre as experiências de dissidentes sexuais, o que sua presença na academia – uma instituição produtora de saber – produz e afeta, e como há um protesto de inconscientes denunciando que o mundo como conhecemos precisa acabar.

2.2.1 Um só ou vários *queer*?²⁸

Organizar e construir uma breve síntese da(s) Teoria(s) *Queer* demanda um processo de garimpo, de seleção e de editoração de conteúdo imenso. Isso fica ainda mais evidente quando se considera que se trata de uma perspectiva teórica e política que não tem o menor interesse em definir de forma enrijecida qual o seu ponto de início, ou de delimitar de forma precisa quais os seus objetivos. Assim, entendo como um trabalho bastante perigoso e parcial o que estou prestes a realizar, não podendo dar conta da complexidade e do nível de aprofundamento que gostaria – certamente, muita coisa interessante ficará de fora.

A(s) Teoria(s) *Queer*, suas ferramentas e instrumentos conceituais são extremamente vastos, diversos e não-lineares. Isso implica que o que se seguirá nas próximas páginas é uma versão – a minha, ainda que parcial e posicionada, mas pretendendo-se ser a mais atenta possível – de como se deu e se dá esse movimento teórico e político. Assim, abaixo consta a realização de um trabalho não apenas histórico – sobre quais as condições sociais e culturais que possibilitaram esse movimento –, mas também geoaffectosociológico – ou seja, quais as condições na esfera das intensidades e dos afetos que tornaram possível determinada realidade. Trata-se, digamos mais uma vez, de uma genealogia política.

Em suma, outras versões, em outras intensidades e a partir de outras afecções são possíveis. Ao assumir minha posicionalidade parcial na malha sócio-intensiva, bem como a enorme complexidade que existe quando falamos sobre Teoria(s) *Queer*, o que apresento a seguir diz respeito apenas às principais questões-problemas que me chamaram a atenção. Outras versões, outras possibilidades, outras questões-problemas e outros afetos quanto ao *queer* são possíveis. O *queer*, como espero deixar evidente ao fim deste capítulo, não é uno. O *queer* é uma multiplicidade móvel e amorfa, uma imensidão sem totalidades. Desse modo, não existe apenas um *queer*, mas múltiplos, possíveis, latentes. Não apenas um só *queer*, mas vários *queer*. Além disso, gostaria de sublinhar

²⁸ O título dessa seção é uma brincadeira, um feitiço, uma trepada, um agouro, uma punheta, uma chapação, uma afetação ou um meme com o título dado ao segundo platô do primeiro volume da obra *Mil Platôs*: “1914 – Um só ou vários lobos?”. Nesse platô D&G realizam uma crítica aos postulados e às conclusões freudianas no que ficou conhecido como o caso do Homem dos Lobos. D&G divergem de Freud quanto à concepção de inconsciente: enquanto o último entende o inconsciente como teatral, edípico, familista e representativo; os primeiros o concebem como produtivo, maquínico e intensivo. Para mais: DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Volume 1**. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2011.

que os registros linguísticos só são efetuados muito tempo após o início de seus usos. Ou seja, os registros do uso da palavra *queer* não conseguiram acompanhar o dinamismo – social, cultural e linguístico – e os diferentes usos do próprio termo nas relações sociais, em seus diferentes contextos.

Primeiramente, uma breve análise acerca dos significados linguísticos – ainda que limitados, sabemos – do termo “*queer*”, pois esse ponto é importante quando falamos desse movimento. Como sublinham Meg-John Barker e Julia Scheele (2016), o termo “*queer*” está presente na língua de países que falam inglês há mais de quinhentos anos, datando do século XVI. Nesse período, de acordo com as autoras, o termo era usado em referência a “algo [ou alguém] estranho ou ilegítimo” (BARKER; SCHEELE, 2016, p. 8). Tratava-se, assim, do termo usado para se referir a uma multidão de imprestáveis, improdutivos e indesejáveis – e, nesse momento, ainda não era usado como injúria exclusiva aos sexo-dissidentes.

Tal uso do *queer* para se referir a algo ou alguém estranho/diferente se estende até o fim do século XIX e início do século XX. Isso fica evidente, por exemplo, nos contos de Sherlock Holmes, escritos por Arthur Conan Doyle entre 1881 e 1903. Ainda de acordo com as autoras, nesses contos, que eram ambientados em Londres, o termo *queer* é utilizado para nomear um território fictício e ilusório na cidade – ou seja, que não existia de fato. Um território habitado por endividados, putas, ladrões, pervertidos e deficientes conhecido, nessa obra, como “*queer street*”, a rua dos estranhos, em livre tradução.

Ainda de acordo com Barker e Scheele (2016), é em uma carta escrita por John Sholto Douglas, o Marquês de Queensberry, endereçada ao mais velho de seus dois filhos, Alfred Douglas, no ano de 1894, que o termo *queer* é utilizado pela primeira vez como um insulto homofóbico. Alfred era

notoriamente envolvido com o escritor Oscar Wilde [ainda que, nesse contexto, o Marquês não soubesse disso]. No entanto, essa história – e, provavelmente, a homofobia furiosa do Marquês – na verdade começa com seu outro filho (também gay), Francis, que morreu em circunstâncias misteriosas. Francis fora secretário particular do Lorde Roseberry e os dois haviam se envolvido romanticamente. O marquês suspeitou do relacionamento e, tragicamente, presumiu que Roseberry estava de alguma forma envolvido na morte prematura de Francis. Ele escreveu a seu outro filho, Lorde Alfred Douglas, criticando amargamente “*queers* esnobes como Roseberry”. O marquês mal sabia, é claro, que Alfred estava envolvido com Wilde há anos. *Anos* (KADLEC, 2017. Grifos da autora).

No início do século XX esse uso do termo atravessa o Atlântico, e, de acordo com Jeanna Kadlec (2017), rapidamente jornais puritanos dos Estados Unidos passaram a usar

queer como um adjetivo para a atividade sexual considerada anormal, desviante. Desse modo, em meados do mesmo século o termo *queer* já é um termo comum utilizado para se referir aos inconformes do sexo/gênero hegemônico, aos desobedientes da cartografia sexual e identitária hegemônica: as bichas afeminadas, as sapatonas que não são mulheres, as travestis, as putes racializadas, os fetichistas. Em poucas palavras – e fazendo uso ativo/criativo da noção de abjeção trabalhada por Julia Kristeva (1982) –, uma multiplicidade de corpos-subjetividades abjetas.

Ainda nos EUA, as décadas de 1960 e 1970 – pós “revolução cultural”, ainda que tenhamos muitas críticas quanto aos aspectos disso que é tomado como “revolução”, e que “cultural” é expresso nela – foram marcadas pelo que alguns sociólogos, historiadores e demais cientistas sociais chamaram de “guerras culturais”. Nesse momento havia um deslocamento do debate das questões públicas – que antes tratavam majoritariamente de assuntos como finanças e segurança – para as questões morais, tais como sexualidade, desejo e cidadania “corretos”, além de outras relacionadas à identidade. O que ocorria, em suma, era a moralização do debate público.

Isso produziu um acirramento do debate público e a organização de sujeitos subalternos – como o movimento pacifista, o feminismo de 2ª onda, movimentos negros, e movimentos gays e lésbicos –, assim como, também, os das forças conservadoras. É nesse mesmo contexto que surge um dos lemas mais difundidos do feminismo: “o pessoal é político”, atribuído à feminista Kate Millett, em sua obra “Política Sexual”, de 1970. Nesse momento, o movimento feminista se organiza como ator político na arena do debate público de forma bastante intensa, assim como os movimentos gay e lésbico – e isso produziu tensionamentos inclusive nas instituições de produção do saber.

Nesse mesmo enquadramento, as estratégias LG – termo utilizado por Sam Boucier (2020) para designar estratégias produzidas por lésbicas e gays homonacionalistas e integracionistas – pautavam-se também em termos do ponto de vista da epistemologia, investindo na produção de conhecimento sobre a homossexualidade, sua constatação e sua suposta “naturalidade”, “normalidade”. E, por efeito-maquínico, em termos de como lésbicas e gays poderiam ser passíveis de representação, de reconhecimento e de protagonismo no seio do Estado liberal moderno/colonial.

No entanto, como adverte Helena Vieira (2020), pertencer ao “normal”, à norma, não implica deslocar, mover e tensionar os sentidos de normalidade, mas em acessar

formas de docilização e adequação da própria “perversidade”, do próprio estigma. Assim, essas demandas por normalização resultam – e esse é nosso argumento – em uma esterilização do desejo, em uma despotencialização da produção da diferença e das máquinas de guerra desejanter. Tratava-se de reivindicar a participação na norma e, com essa gramática da normalização, os “bons homos” (BOURCIER, 2020), não promoviam fissuras e abalos nas tecnologias de produção de normas do sexo/gênero. A autora brasileira e doutora em Educação Guacira Lopes Louro afirma que “com esses contornos, a política de identidade praticada durante os anos 70 assumia um caráter unificador e *assimilacionista*, buscando a aceitação e a integração dos/das homossexuais no sistema social” (LOURO, 2001, p. 544. Grifos meus).

Porém essa assimilação não era para todes. Alguns corpos-subjetividade eram tão monstruosos e tão aberrantes que não podiam ser assimilados por essas políticas. Eram os corpos racializados, as travestis, as afeminadas, as caminhoneiras – aquilo que chamamos de multiplicidade de corpos-subjetividades abjetas. Esses seres abjetos afirmavam que não precisavam ser normais, nem se adequar a nada. Isso não significava assumir uma postura passiva e de não-enfrentamento frente tanto às tecnologias de produção de normas do sexo/gênero, quanto às formas de aniquilação desses corpos que são produzidas no seio da norma. Tratava-se, na verdade, de elaborar e propagar uma outra possibilidade de luta.

Essa outra luta passava pela afirmação do estigma, dessa posicionalidade contraprodutiva e da diferença. Afinal, se a ofensa tem o poder de construir, de condicionar e de significar, subverte-la é um ato de guerrilha linguística, uma máquina de guerra desejanter de uso politizado e subversivo da estranheza e da monstruosidade.

Gostaríamos de colocar, aliás, que essa máquina de guerra não nasce nesse contexto – nos EUA, entre as décadas de 1960 e 1980. Os corpos racializados, deficientes, prostitutas e desobedientes do sexo/gênero estão há décadas, há séculos, elaborando táticas de guerrilha e de sobrevivência no seio do regime cisheteronormativo da modernidade/colonialidade²⁹. As estratégias de resistência micropolítica *queer*, assim, não nascem como simples oposição à uma luta *mainstream*, nem com o debate teórico – do qual falaremos a seguir – que se segue entre as décadas de 1980 e 1990, mas nas ruas,

²⁹ Para uma cronologia que fode com a concepção hegemônica de que a resistência *queer* e transviada começou em Stonewall: MUNITY, Gender. Não há fúria no inferno: uma cronologia da insurreição genderfuck. In: **BASH BACK! Ultraviolência queer**. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, pp. 52-58, 2020.

nos guetos, nos cabarés, nos banheiros públicos, nos parques, nos clubes sadomasoquistas, nos bairros racializados, *etc.* Acreditamos que ressaltar isso é um importante movimento geoaffectosociológico, na medida em que outras intensidades estavam passando para além daquilo que ocorria nos grandes centros estadunidenses, em suas particularidades socioculturais e em seus debates políticos específicos.

Assim, esses “sujeitos anormais” irão se articular e se movimentar no seio dessa efervescência pantanística das últimas décadas do século XX nos Estados Unidos, de modo que isso gera uma resposta dentro das universidades estadunidenses: são criados novos departamentos e novos campos de *studies* dentro dos *campi* universitários em vários pontos do país. Ainda que isso não tenha sido imediato e conquistado de forma fácil, como se os reitores americanos estivessem muito satisfeitos em abarcar esse tipo de debate na academia, a multiplicidade de corpos-subjetividades abjetas entende que é possível participar dessas instituições e torcê-las, mutá-las, afetá-las e *foder com elas*.

2.2.2 O *queer* na academia – primeiros usos e tensões

De forma geral, há uma disputa – que, no fundo, pouco importa – acerca do primeiro uso do termo *queer* na academia. Uma controvérsia acerca da “maternidade maldita” (VIEIRA, 2020, s.p.) do que hoje chamamos de Teoria *Queer*. De um lado, um uso feito no contexto do feminismo chicano. Em “Boderlands/La Frontera”, de 1987, a teórica e feminista chicana Gloria Anzaldúa utiliza *queer* para tratar de um lugar fronteiroço, um entre-lugar, uma posição estranha, abjeta – sendo ela mesma uma mulher racializada, que teve sua experiência marcada pela fronteira México/EUA, por sua sexualidade fronteiroça e por sua escrita bilíngue, em espanhol e inglês. Em uma reflexão-afetação a partir de sua posicionalidade, a autora postula que

como uma *mestiza* eu não tenho país, minha terra natal me desprezou; no entanto todos os países são meus porque sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica, não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos Indo-Hispânicos e Anglos; entretanto tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um ao outro e ao planeta. *Soy um amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (ANZALDÚA, 1987, pp. 80-81).

Esse potente relato parece evidenciar a potência política de uma crítica *queer* às enunciações que se centravam na posição fixa e universal dos sujeitos, correntes até então dentro do feminismo hegemônico e dos movimentos assimilacionistas dos bons homos. Anzaldúa fala sobre ser um corpo que não tem um lugar que possa existir porque não cabe em nenhum desses lugares – ainda que, em todos eles, tenha um pouco dela. Como sublinha Vieira (2020, s.p.) “a existência que não se enraíza em lugar nenhum é uma marca das trajetórias *queer* no mundo, e vai produzir alguns dos sentidos das proposições da Teoria *Queer*”.

De outro lado, um outro uso feito pela feminista ítalo-americana Teresa de Lauretis. Essa autora organizou um evento acadêmico – uma conferência, mais especificamente – para teorizar e produzir novas implicações no debate sobre sexualidades gay e lésbica. Essa conferência foi realizada em 1990, na Universidade da Califórnia, Santa Cruz, e teve como título “Teoria *Queer*”. De acordo com Lauretis,

o projeto da conferência era baseado na premissa especulativa de que a homossexualidade não deveria mais ser vista como marginal em relação à uma forma dominante, estável de sexualidade (heterossexualidade), contra a qual seria definida por oposição ou homologia (LAURETIS, 1991, p. III).

No ano seguinte, em 1991, as discussões e os trabalhos resultantes da conferência integram uma edição especial da revista científica *Differences*, organizada e editada por Lauretis. O título desse dossiê foi “Teoria *Queer*: Sexualidades Lésbica e Gay” e os ensaios e artigos que vieram a compor a edição especial da *Differences*

engajam uma multiplicidade de discursos, posicionando-se dentro e entre eles, e movendo-se através de campos disciplinares e metodologias críticas oriundas da performance, do cinema, e da teoria feminista à psicanálise, história, sociologia e literatura (LAURETIS, 1991, p. XVI).

Em suma, para Lauretis (*idem*), a “Teoria *Queer*” – é a autora a primeira a unir essas duas palavras, essas duas intensidades linguísticas contrárias, e fazer um uso ativo dessa tensão constituinte – se propõe a repensar o sexual de novas maneiras, em novos lugares. E esses lugares não seriam utopias distantes, mas estariam presentes no aqui e no agora. Podemos afirmar que se tratava de despertar-se molecular-vibrátilmente em um presente denso e produtivo e, a partir disso, fazer uso ativo dessa imanência radical.

O que nos parece interessante, na realidade, é menos cartografar o primeiro uso do termo e mais observar os tensionamentos produtivos que análises *queer* realizam na discussão sobre o sujeito do feminismo e sua respectiva luta política. É no primeiro capítulo do já clássico da Teoria *Queer* “Problemas de Gênero”, de 1990, que a teórica

americana Judith Butler vai investigar quem vinha sendo entendido como o sujeito do feminismo dentro do debate teórico e político daquele contexto. A autora vai argumentar que, naquele momento,

a teoria feminista [teria] presumido que exist[ia] uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra[ria] os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui[ria] o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada (BUTLER, 2019, pp. 17-18).

Desse modo, Butler (*idem*) argumenta que nem a categoria Mulher, nem a categoria mulheres dão conta de abarcar o sujeito do feminismo. Nessa busca universal imbricada com uma política representacional, o sujeito do feminismo parecia ser muitas vezes uma mulher cisgênero, heterossexual e do Norte global. No fundo, existia uma multiplicidades de discursos e não havia concordância quanto ao que constitui ou que deveria constituir a categoria mulheres. Nas palavras de Butler (2019, p. 20),

não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação.

Assim, o mote analítico da Teoria *Queer* e sua ação política dinamita, dobra e fode com o sujeito do feminismo. As tensões com a teoria feminista hegemônica se deram, em poucas palavras, porque “*mulheres* – mesmo no plural – tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade” (BUTLER, 2019, p. 20. Grifos da autora).

Outra tensão que houve diz respeito às diferentes estratégias e reivindicações entre a multidão *queer* (PRECIADO, 2011) e suas máquinas de guerra e os movimentos e políticas assimilacionistas dos bons homos (BOURCIER, 2020). Esses últimos, já em situação de cooptação pelo neoliberalismo e pela globalização que decolaram durante a década de 1990, tinham como mote de suas demandas o direito ao casamento, a doar sangue, a servir ao exército, a ter um trabalho e acesso a direitos trabalhistas – ainda que precários, funcionando mais como migalhas do que como trampolim para a melhora de vida –, a ter propriedade e a constituir uma família.

Como postula Bourcier (2020, p. 37), “desde o final dos anos 1990, a luta pelos direitos lésbicos e gays tem sido articulada em duas partes inseparáveis: direitos e discriminação”. Assim, por um lado, o âmbito dos direitos identitários tornou-se o *telos* das políticas LG, não chamando a atenção para as experiências subjetivas fora-do-sujeito

identitário (ROLNIK, 2019). Por outro, as lutas por discriminação não questionavam e nem dinamitavam a própria lógica de produção do binômio normal/patológico, constante/desviante.

Em nível nacional, como no internacional, o discurso dos direitos só produz subjetividades empobrecidas, assuntos essencializados, homogêneos e universais: as mulheres e o homossexual que tomam conta do feminismo branco ocidental e tudo aquilo que deverá ser chamado de homossexualidade branca ocidental (BOURCIER, 2020, p. 38).

Em suma, a(s) Teoria(s) *Queer* vem para afetar e ampliar tanto as análises acerca do gênero, da sexualidade e dos regimes de desejo, quanto para revelar as cumplicidades presentes nas demandas e nas políticas assimilacionistas. A analítica *queer* vêm para maquinar e contribuir com a difusão de discursos-outros subalternizados, com a proliferação da diferença e com a teoria política que manda *à merda* – “lembramo-nos do potencial anticapitalista do ânus deleuziano em Hocquenghem. O cu é desgenerizante, e cagar é uma metáfora melhor para a produção do que a procriação (BOURCIER, 2020, p. 229) – as políticas que se centram no Eu, no sujeito identitário e em seu repertório viciado em mesmice, em unidades monolíticas e no repúdio à proliferação das intensidades diferenciadoras e diferenciantes. A análise e a prática *queer* vêm para dismantelar, tensionar e criar movimentos éticos e estéticos.

2.2.3 O gênero performativo e o gênero protético

Ao localizar as limitações e contradições acerca do sujeito político do feminismo hegemônico, Butler (2019, p. 39) sublinha que “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’”. Desse modo, a autora volta sua atenção para os modos de organização através dos quais os sujeitos, ou seja, o sujeito do feminismo – “as mulheres” – *torna-se* sujeito; para as tecnologias que possibilitam que sujeitos sejam representados e inteligíveis.

A partir dessas questões, Butler (*idem*) tensiona a então perspectiva dominante, dentro da(s) Teoria(s) Feminista(s), de que o gênero é a expressão “cultural” do sexo, sendo este último supostamente “natural”. O sujeito do feminismo – quando muito – dizia respeito “às mulheres” do mundo, que tinham experiências de gênero que ora se assemelhavam, ora divergiam; embora compartilhassem, necessariamente, uma “natureza” comum: o sexo feminino. Em suma, para a autora o sexo não é mais real ou

natural que o gênero, e nem pode funcionar como um *telos* que possa constituir o sujeito político da teoria e da luta feminista. Para Butler (*idem*), o sexo tem sempre sido gênero.

A autora designa que “essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*” (BUTLER, 2019, p. 28. Grifos da autora). Daí o porquê dos “Problemas de Gênero”. É nessa obra que Butler introduz a categoria de performatividade para tratar de como o gênero – e, por efeito-maquínico, o sexo e a identidade – se constitui, funciona e é refeito através de atos discursivos e de suas materializações.

Butler (*idem*) faz uso da ideia de performatividade que foi utilizada pelo linguista John Austin, em seu livro póstumo “Quando Dizer é Fazer” (1962). Nessa obra, Austin (*idem*) disserta sobre o que ele chama de atos de fala: algumas coisas que falamos que, ao serem enunciadas, criam uma realidade que não existia antes. Um exemplo bastante utilizado para ilustrar esse poder dos atos de fala é quando um juiz emite uma sentença afirmando que alguém é *declarado culpado* – criando uma realidade que antes não existia. Essa capacidade de criar realidade – na fala, no discurso – é sua capacidade performativa.

Para Butler (2019) o gênero é performativo porque o ato de gênero cria o próprio gênero e sua realidade material. Assim, em um exame de ultrassom durante a gravidez, quando a médica ou médico enunciam que o bebê “é menino” ou “é menina” não estão descrevendo o corpo daquele que ainda não nasceu, mas produzindo-o performativamente. Para nós, aliás, esse “é” no “é menina” tem uma força performativa extremamente despotencializante e estéril, uma vez que aprisiona a subjetividade no ser, minimizando as sombras e dobras do devir. A performatividade de gênero almeja a produção coerente da identidade ao presumir uma metafísica da substância.

O gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. [...] “Não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o “fazedor” é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo”. [...] Não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados (BUTLER, 2019, p. 56. Grifos da autora).

Em “Problemas de Gênero” fica evidente que, ao tensionar produções elaboradas por Adrienne Rich, Michel Foucault, Sigmund Freud, Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Lucy Irigaray, Monique Wittig e outras tantas autoras e autores, Judith Butler produziu uma maquinaria conceitual que há três décadas tem contribuído para a teorização política feminista e *queer*. A noção de performatividade de gênero tem, em

suma, sido utilizada e (re)apropriada pra criticar e solapar a cisheterossexualidade, as políticas identitárias assimilacionistas e o regime do sexo/gênero – como tenho tentado fazer aqui, neste trabalho. É um conceito-ferramenta que possibilitou a construção de instrumentos epistemológicos para o desvelamento de regimes de poder, para o desmonte das práticas discursivo-materiais subalternizantes e para a potencializar a subversão.

Paul B. Preciado é um teórico espanhol *queer* trans – ainda que nem a nacionalidade, nem o *queer* e nem o trans consigam definir e esgotar suas possibilidades epistêmicas e políticas – que está, já há algumas décadas, em vivo debate com Butler. Fazendo um uso cruzado dos estudos de Michel Foucault, Gayle Rubin, Teresa de Lauretis e Jacques Derrida, Preciado (2017b, 2018) tensiona o gênero performativo butleriano. De acordo com o autor, Butler parece ter negligenciado a materialidade do corpo em detrimento do foco nos atos discursivos performativos – ainda que, sabemos, Butler trabalhe a noção de discurso de forma ampliada, não dizendo respeito apenas aos atos de fala/enunciação.

Em “Manifesto Contrassexual”, de 2000, Preciado realiza uma investigação acerca da (contra)posição e do entre-lugar fronteiro que o dildo – conhecido no Brasil como consolo, maranhão – ocupa nas práticas sexuais dissidentes. Assim, para o autor, o dildo não é a imitação do pau, não é a representação do falocentrismo, mas uma tecnologia, uma prótese que produz aquilo mesmo que, em teoria, imita. O autor sublinha que o gênero não é apenas performativo, como desejaria Butler, ao argumentar que “gênero é, antes de tudo, *prostético*, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico [...]. O gênero se parece com o dildo. Ambos, afinal, vão além da imitação” (PRECIADO, 2017b, p. 29. Grifos meus).

É ao introduzir essa noção de prótese, de gênero prostético, que Preciado (*idem*) busca evidenciar o caráter dual – orgânico e tecnológico – do gênero. Nessa chave, o gênero diz respeito a uma tecnologia somatopolítica que tem efeitos no corpo e na subjetividade. Essa foda epistêmica e política entre Preciado e Butler continua em um outro livro do autor espanhol. Em “Testo Junkie”, de 2008, Preciado volta a criticar/tensionar a teoria butleriana do gênero performativo. Nessa obra, Preciado investiga os efeitos e os afetos ocorridos durante o que ele chama de “o experimento político que durou 236 dias e noites” (PRECIADO, 2018, p. 14): período no qual ele

realizou uma autoadministração de testosterona sintetizada – o testogel – em seu corpo-subjetividade.

Durante essa autoteoria/experimento somatopolítico de hackeamento das lógicas tangíveis do sexo/gênero, Preciado (2018) vai realizando investidas teóricas acerca do poder que os dois principais dispositivos do atual estágio do capitalismo – o dispositivo fármaco (biotecnológico) e o dispositivo pornô (semiótico-técnico) – têm na produção e na circulação das próteses de gênero. Importante sublinhar que, nas formulações preciadistas, ambos os dispositivos são compreendidos de forma ampliada.

A indústria farmacologia, por exemplo, diz respeito àquela que põe em circulação “tecnologias de gênero” (LAURETIS, 1994) como os hormônios sintetizados em laboratórios, as camisinhas, as Pílulas do dia seguinte, os comprimidos como o Viagra, anabolizantes, *etc.* A indústria pornográfica, por sua vez, trata-se daquela responsável por códigos de masculinidade/feminilidade no âmbito não apenas dos filmes pornô, mas também no cinema em geral, nas propagandas, nos *apps* de relacionamento e nos algoritmos.

Juntos – e esse é o argumento trabalhado em “Testo Junkie” –, esses dois complexos industriais resultam no que Preciado (2018) chama de “capitalismo farmacopornográfico”: o estágio do capitalismo que depende, essencialmente, da produção e circulação de próteses de gênero em ciclos de excitação-frustração-excitação (Preciado, *idem*). Desse modo, nas palavras do autor,

o gênero farmacopornográfico não é metáfora nem ideologia; não pode ser reduzido a uma performance: é uma forma de tecnoecologia política. A certeza de ser homem ou mulher é uma bioficção somatopolítica produzida por um conjunto de tecnologias do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação (PRECIADO, 2018, p. 127).

As discussões e reflexões/afetações produzidas por Preciado têm fomentado instigantes debates, em anos recentes, acerca das técnicas de estabilização dos corpos e como é possível solapar a cisheteronormatividade através de uma contra-produtividade sexual e de gênero, através de práticas somatopolíticas de desobediência e de desidentificação. Por fim, gostaríamos de salientar que as considerações preciadistas não descartam aquelas feitas no seio da discussão butleriana. Ambas não são opostas, mas complementares.

De modo geral, essas discussões *queer* ainda estavam localizadas geopoliticamente e geoafectosociologicamente no lado de lá da diferença colonial, no Norte global – Butler nos Estados Unidos e Preciado entre os EUA, Espanha e França. Essa Teoria *Queer* tratava de experiências do Norte, de corpos-sujeitos do Norte e, em certo sentido, mostravam-se insuficientes para responder questões de outros contextos sociais e políticos. É a partir de alguns trânsitos, algumas pontes e algumas viagens que a Teoria *Queer* branca – oriundas de autores e autoras dos EUA e de países da Europa – vai sofrer algumas mutações e, nesse movimento, algumas linhas passam e devires acontecem. Chegamos, enfim, à última seção deste capítulo.

2.2.4 *Queer*-1: sobre *quare*, cores, transviados, cus, trânsitos, caboclos, caravelas, etc...

Em anos recentes temos presenciado a emergência e constituição de um conjunto de críticas e tensionamentos direcionados à essa perspectiva mais hegemônica e branca da Teoria *Queer*. Uma dessas críticas sublinha a necessidade de considerar a Teoria *Queer* – que volta a atenção para os processos de estabilização do sexo, do gênero e do desejo – com as questões de raça, colonização e diferença colonial. Algo que Anzaldúa (1987) já fazia em “Boderlands/La Frontera”, ainda no contexto de feminismo chicano; mas que se perdeu – ou pelo menos foi deslocado para uma posicionalidade “menos importante” que o sexo e o gênero – nos trabalhos de teóricos *queer* do eixo euroamericano.

Esta seção irá tratar brevemente de algumas dessas críticas ao *queer* branco³⁰ e do debate teórico e político – geoafectosociológico – no qual estamos nos inserindo com nossa própria proposta. Como argumentamos anteriormente, o *queer* é uma multiplicidade amorfa e que não para de se diferenciar. Existem vários *queer* possíveis – atualizados e em estado de virtualidade. Uma dessas atualizações resulta de um ensaio

³⁰ Tomo como “*queer* branco” não necessariamente trabalhos acadêmicos produzidos por pessoas brancas ou dos Estados Unidos/Europa, mas sim reflexões que não levam em consideração os processos de colonização e diferença racial/colonial. Desse modo, por exemplo, mesmo quando a Teoria *Queer* é produzida por um negro, mestiço ou indígena, mas é simplesmente transplantada de um contexto-experiência específico para outro, sem levar em conta as particularidades de cada lugar e cada política subjetiva, o *queer* continua branco. Quando continua demasiadamente acadêmico, continua branco. A posição do *queer* na academia, como sublinhamos, tem uma tensão constituinte – e eu, cartógrafo-antropófago deste trabalho, estou no seio dessa tensão pantanística. Mais uma vez: o *queer* não nasce na academia, mas é experienciado e vivido por corpos e corpos desobedientes do sexo/gênero – e elas e eles existem desde antes da conferência organizada por Lauretis.

escrito por Elondust Patrick Johnson (2001), no qual o autor compartilha sua proposta dos “*quare*” *studies* – estudos *quare*.

Johnson, negro, nasceu na Carolina do Norte, em 1967, foi criado por sua mãe, uma operária de fábrica, e cresceu em um apartamento de apenas um quarto. Essas experiências vão marcar a vida do autor e, desse modo, implicar em suas pesquisas e proposições teóricas. Ou seja, diferentemente do *queer* hegemônico e branco, os estudos *quare* levam em consideração questões de raça e classe que atravessaram e atravessam a experiência de Johnson. Nas palavras do autor,

embora os estudos *queer* tenham o potencial de transformar a maneira como os estudiosos teorizam a sexualidade em conjunto com outras formações de identidade, a escassez de atenção dada à raça e à classe nos estudos *queer* representa uma lacuna teórica significativa. A maioria das formulações atuais da teoria *queer* ignora completamente as categorias de raça e classe ou teoriza seus efeitos em termos discursivos em vez de materiais (JOHNSON, 2001, p. 1).

Assim, Johnson desenvolve, neste ensaio, o que chama de “*quare*” *studies*: chaves de reflexão para examinar as experiências das pessoas de cor e da classe trabalhadora. Para compreendermos o sentido-intensivo dessa torção linguística proposta por Johnson (*idem*), faz-se necessária uma rápida análise etimológica da palavra *quare* – como faz o próprio autor em seu ensaio:

Quare (Kwâr), s. 1. Significando *queer* [abjeto, estranho]; também, oposto de *straight* [hétero, normal]; estranho ou ligeiramente fora de ordem; do vernáculo afro-americano para *queer*; às vezes homofóbico no uso, mas sempre denotando excesso incapacidade de ser contido nas categorias convencionais de *ser* [...] (JOHNSON, 2001, p. 2. Grifo final do autor).

Além desse significado, Johnson (*idem*) traz outras definições do *quare* como adjetivo utilizado para se referir a lésbicas, gays e transgêneros de cor, corpos racializados que apreciavam a cultura e comunidade negra. Ou, ainda, aquele corpo-subjetividade que pensa, sente e age de forma comprometida na luta contra formas de opressão social na esfera racial, sexual, de gênero, de classe, religiosa, *etc.* Ou, por fim, uma corpa-subjetividade cuja sexualidade e gênero estão necessariamente interseccionados com questões de subjetividade racial.

Em suma, Johnson tensiona a Teoria *Queer* de forma produtiva, sem negá-la ou negligenciá-la. Contudo, nesse tensionamento a partir de suas próprias questões e experiências raciais, os estudos *quare* representam um alerta para a necessidade de investigações que imbriquem questões de gênero, sexualidade, raça, classe e outros marcadores sociais da diferença.

Uma outra reapropriação do *queer* diz respeito ao que é conhecido como *Queer of Colour Critique* – crítica *queer* de cor. Essa chave de reflexão/afetação parte de uma genealogia não branca da Teoria *Queer* ao recuperar a potência do pensamento de Anzaldúa (1987). A crítica *queer* de cor, assim, localiza a necessidade e a urgência de se utilizar o termo *queer* para desestabilizar fronteiras sexuais, raciais, linguísticas e de classe.

De acordo com Izzie Amancio e Caterina Rea (2018), as formulações teóricas e políticas *queer* não brancas são impulsionadas, em anos recentes – nos EUA, na Europa mas também em outros contextos –, pela presença e pelos afetos produzidos por militantes afrodescendentes, mestiços e racializados, oriundos de contextos pós e neocoloniais. Roderick A. Ferguson (2003, p. 147 *apud* AMÂNCIO & REA, 2018, p. 16) define as teorias e intervenções *Queer of Colour* como uma

interrogação das formações sociais em termos de intersecções de raça, gênero, sexualidade e classe, com o interesse particular em destacar como essas formações correspondem ou divergem de ideais e práticas nacionalistas. A análise *Queer of Colour* é uma empresa heterogênea que deriva do feminismo das mulheres não-brancas, de análises materialistas, da teoria pós-estruturalista e da crítica *queer*.

Desse modo, a crítica *queer* de cor seria um termo guarda-chuva que localiza e toma as questões de sexo, sexualidade e desejo como inseparáveis da história e dos afetos acerca da raça, da colonização, da nação e dos contextos pós e neocoloniais do Ocidente. Também são levadas em consideração “as experiências da escravidão, do racismo, da diáspora e dos fenômenos de imigração e dos novos imperialismos” (AMÂNCIO & REA, 2018, p. 17). O Manifesto QOC, produzido por esses corpos-subjetividades racializados, mestiços e de cor afirma que

@s *Queers of Colour* são muitas vezes marginalizad@s nos grupos que são já marginalizad@s. Somos obrigad@s a enfrentar o racismo e a homofobia na sociedade como um todo, como a enfrentar o racismo na comunidade *queer*, e a homofobia nas comunidades de cor [...]. Afirmamos a unidade com todas as organizações engajadas na luta contra o racismo e a homofobia. E esperamos o dia em que a sociedade será verdadeiramente e plenamente igualitária (MANIFESTO, 1995, n.p.).

Em suma, as teorias QOC tensionam o *queer* branco ao desvelarem o lugar e as demandas do sujeito que era dominante, até então, na análise *queer*. Sendo esse sujeito dominante do ponto de vista da raça, da colonialidade, da classe e da própria geopolítica do conhecimento. Formulações desse tipo são difundidas, propagadas e viajam. Como salienta Pedro Paulo Gomes Pereira (2015, p. 414), “como os corpos, as teorias também viajam”. Assim, ao realizar um trânsito para o Sul global – e, aqui, trataremos

especificamente do debate no contexto brasileiro –, a Teoria *Queer* mais hegemônica também se vê confrontada com problemáticas, sujeitos e experiências marcadas por questões de colonização e colonialidade.

A teoria *queer* não é externa à colonialidade. [...] Ela viaja ao Sul, com os desafios, os perigos e as potencialidades que as viagens ensejam. Por isso, pode haver a tentação de simplesmente aplicá-la, como se aquele termo (*queer*) e a subversão que provoca (a desestabilização da própria Teoria) não atuassem também em *deslocamentos*. [...] A viagem da teoria *queer* ao Sul é também parte da ação desses pesquisadores e ativistas, que se apropriaram dessa estranha-teoria, criando ruídos e dissonâncias no que se fazia aqui (PEREIRA, 2015, pp. 413-414. Grifos meus).

É justamente nesse platô – mais em uma zona de intensidades que passam do que em um bloco homogêneo de estudos – que nossa cartografia-antropofágica se insere, desliza e se movimenta. Trataremos agora, portanto, das leituras, das apropriações, dos usos e dos abusos feitos com a Teoria *Queer* em contexto brasileiro, as quais tensionam questões de sexo, gênero, desejo, raça e colonialidade de forma inter cruzada e rizomática.

Poderíamos dizer que um dos primeiros usos-reapropriação sudaka-brazuka do *queer* – ainda que tendo em mente o perigo e a instabilidade quando, na esfera das discussões *queer*, se define algo como “os primeiros”; e lembrando que estamos tratando, no momento, do campo acadêmico – foi proposta por Berenice Bento, em 2014. A autora sugere os “estudos transviados³¹” como contra-discursos que propõem uma nova interpretação acerca da inter-relação entre corpo, sexualidade e gênero de forma diferente daquela mais *mainstream*, produzida na segunda metade século XX e que patologizava as existências trans e intersexo. A autora afirma que os estudos transviados funcionam como uma tradução cultural idiossincrática que ela agencia para os estudos *queer*.

Os estudos transviados estão realizando [uma disputa] com outros saberes instituídos em torno das sexualidades, gêneros e dimensões raciais, [e essa disputa] tem como efeito invadir áreas do conhecimento antes tidas como as verdadeiras porta-vozes de determinadas esferas da vida. O processo de desnaturalização das identidades de gênero e das práticas sexuais que está em curso realiza-se mediante pesquisas histórias e conjunturais a partir de múltiplos recortes temáticos e de técnicas de pesquisa (BENTO, 2014, p. 48).

Outro tensionamento do *queer* é feito pela professora Larissa Pelúcio (2014, 2016). A autora coloca que, desde a virada do século – principalmente pelos trabalhos de Judith Butler –, a Teoria *Queer* tem sido lida, investigada, seguida, criticada e torcida. No entanto, Pelúcio afirma que “ainda são poucas as discussões que procuram pensar nessas

³¹ A/o transviada é uma (várias, múltiplas) bicha afeminada que já não é homem, mas que de forma alguma almeja ser mulher. É uma subjetividade fronteira, abjeta e monstruosa que marca o cenário das periferias e dos centros urbanos brasileiros.

contribuições [da Teoria *Queer*] no contexto brasileiro, no qual categorias de gênero, sexualidade, raça/etnia, se interconectam de maneira singular” (PELÚCIO, 2014, p 68).

A provocação de Pelúcio (*idem*) vai no sentido de buscar reflexões, diálogos e pontes entre as teorias feministas e os estudos pós e decoloniais para tensionar produções locais sobre questões transnacionais – ou seja, questões de gênero, sexo, sexualidade, classe, raça, *etc.* Para a autora, o uso da palavra *queer* em português não tinha o mesmo peso político do significado e de sua reapropriação subversiva que tem na língua inglesa. Como vimos, *queer* em inglês tem designado, há pelo menos quinhentos anos, pessoas tidas como imprestáveis; e, há pelo menos cem, para se xingar dissidentes do sexo/gênero.

Ao refletir sobre a expressão “no cu do mundo” – utilizada nas conversas de rua do Brasil –, Pelúcio (2014, p. 77) sublinha que

na geografia anatomizada do mundo, nós nos referimos muitas vezes ao nosso lugar de origem como sendo “cu do mundo”, ou fomos sistematicamente sendo localizados nesses confins periféricos e, de certa forma, acabamos reconhecendo essa geografia como legítima. E se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convêm às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias.

É ao politizar o cu, esse lugar abjeto e desestabilizador da cartografia sexo/gênero hegemônica, que Pelúcio propõe, então, uma “teoria cu”. Trata-se de uma reapropriação crítica e subversiva de um termo desqualificador no intuito de politizá-lo – movimento parecido com o que houve com a reapropriação do termo *queer* em países falantes do inglês. Em suma,

assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando, ao invés de usarmos o polidamente sonoro *queer*, nos assumimos como teóricas e teóricos cu. Eu não estou fazendo um exercício de tradução dessa vertente do pensamento contemporâneo para nosso clima. Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício *antropofágico*, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa “tradição” (PELÚCIO, 2014, p. 71. Grifos meus).

É em mais um esforço reapropriativo da Teoria *Queer* que o antropólogo brasileiro Estevão Fernandes propõe o “*queer caboclo*”. Ao investir processos de normalização dos corpos e das subjetividades de indígenas a partir da invasão colonial do século XVI, Fernandes (2017) compreende o sexo/gênero como um processo de apagamento de identidades não hetero-centradas que existiam entre esses povos. O autor chama de “*queer caboclo*” esse esforço de compreensão da “sexualização, racialização e colonização (em

suas múltiplas faces: classe, trabalho, distribuição desigual de capital social e simbólico *etc.*), considerando-as como partes intrínsecas da criação, manutenção e legitimação de uma ordem social como gramática moral” (FERNANDES, (2020, p. 40).

Trabalhos e discussões recentes de corpos sexo-dissidentes também têm integrado este debate acerca dos aportes da Teoria *Queer* no Brasil. A dissertação de mestrado da transfeminista Viviane Vergueiro (2015), por exemplo, é um estudo acerca das categorias de cisgeneridade e cisonormatividade no intuito de potencializar reflexões políticas, acadêmicas e subjetivas sobre a diversidade de corpos e experiências. Assim, a partir de análises autobiográficas, Vergueiro (*idem*) caracteriza o que ela chama de processos cisonormativos que designam colonialidades sistêmicas. Já a recente dissertação da pedagoga, pai e avó Sara Wagner York³² (2020) trata das questões relacionadas ao acesso e à permanência de corpos trans e travestis nos programas de pós-graduação *strictu sensu* no Brasil. York (*idem*) reflete, a partir da própria corpo-experiência, acerca das distâncias e aproximações entre o campo educacional e um corpo travesti.

Por fim, temos presenciado potentes discussões acerca da intersexualidade e da violência – médico-jurídica institucional, epistêmica e política – que se incide sobre esses corpos dissidentes da cartografia binária do sexo/gênero. O cientista social intersexo Amiel Vieira (*et al.*, 2018) é um importante nome nesse campo, e tem refletido sobre as condições de pessoas intersexo no Brasil. Além disso, Vieira irá organizar – junto de outras duas pesquisadoras – um dossiê sobre intersexualidade a ser publicado ainda no primeiro semestre de 2021, pela revista *Periódicus*.

Existem ainda outras reapropriações do *queer* – como por exemplo, a Teoria *Crip*³³ – das quais, infelizmente, não conseguirei dar conta neste trabalho. Gostaríamos

³² Eu não poderia deixar de – além de citar o trabalho da Sara York – compartilhar sobre a potente experiência que tive ao assistir a participação dela em uma mesa no IV Seminário Internacional Desfazendo Gênero, em Recife, no ano de 2019. Em sua fala/exposição/afetação, York compartilhou um pouco de sua trajetória sexopolítica e acadêmica, e como essas experiências estão imbricadas com regimes de sexo/gênero e de governança. Foi um momento muito forte e emocionante, que me marcou e me afetou imensamente.

³³ Pensando interseções possíveis para potencializar as análises acerca dos regimes de governamentalidade dos corpos e das subjetividades, a Teoria *Crip* integra os estudos *queer* sobre pessoas portadoras de deficiência. O campo *crip* volta seu olhar para os modos como as sociedades são organizadas ao redor de certos corpos como, por exemplo, aqueles que conseguem subir escadas. Ao analisar sexo, sexualidade, desejo e deficiência de forma conectada, a Teoria *Crip* têm contribuído para refletirmos sobre o binário normal/patológico quanto às deficiências. “*Crip*” é uma ofensa na língua inglesa utilizada para se referir a pessoas com deficiência. Uma reapropriação *brazuca* possível do termo resultaria em algo como “teoria defieça”. Para mais: MELLO, Anahi Guedes de. Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. *In: Ciência & Saúde Coletiva* [on line]. V. 21, n. 10, pp. 3265-3276, 2016.

apenas de finalizar essa discussão trazendo a contribuição de Jota Mombaça. Mombaça é uma corpa-subjetividade sexo-dissidente e desobediente de gênero que tem mobilizado arte, teoria e performance para tensionar códigos identitários e a cartografia sexo/gênero.

No texto “Para desaprender o *queer* dos trópicos: desmontando a caravela *queer*”, de 2016, Mombaça problematiza o modo e a intensidade como a reapropriação do *queer* tem se dado no contexto acadêmico do Brasil. Para Mombaça (2016, s.p).

o giro decolonial das pessoas teóricas de gênero do Brasil segue limitado a assinalar escalas hierárquicas entre contextos acadêmicos distintos (os do Norte e do Sul globais), sem com isso, em momento algum, questionar a própria academia — com sua linguagem teórica normalizada, sua tematização das vidas de pessoas reais e suas hierarquias consolidadas por sistemas rígidos de avaliação institucional — como território-chave para a atualização do *queer* como referencial indissociável da colonialidade do saber no contexto brasileiro (sudaca e terceiro-mundista).

Desse modo, Mombaça (2016, n.p) sugere que é preciso desaprender o *queer* dos trópicos através de desnaturalizações que desmontem a linguagem acadêmica, a relação sujeito/investigador-objeto/investigado e que possibilitem reflexões/afetações críticas acerca dos “desdobramentos e interpelações que a apropriação do *queer* desdobrou em territórios como o nosso”. É preciso observar os conglomerados de poder e colonialidade que existem de dentro para dentro. Ou seja, não apenas nas relações Norte-Sul, mas no apagamento das tensões Sul-Sul existentes. Assim, o *queer* não pode se tornar uma caravela colonial, uma protoextensão teórica e somatopolítica das naus europeias que chegaram em *Abya Yala* em 1492.

O que importa é compreendermos que o *queer* não é uma unidade, mas uma multiplicidade que não para de devir e se diferenciar. Na genealogia política acerca dessas duas correntes tentei evidenciar como a perspectiva decolonial e a perspectiva *queer* desconfiam de discursos hegemônicos, monolíticos e unidirecionais. Por ambas as perspectivas apostarem na multiplicidade de corpos e experiências, o pensamento decolonial se aproxima do *queer* em um potente encontro de intensidades. Como salienta Pereira (2015, p. 415), “confiantes nessa aproximação, diversos autores vêm construindo encontros entre o *queer* e o decolonial”. É precisamente no olho do furacão desse debate que nossa proposta se insere.

Mignolo está na cama com Preciado. O que presenciamos é uma foda epistêmica e política – penetrações, suspiros, sarros, tensões, gozos. No entanto, o que acontece quando eu, o cartógrafo-antropófago, passo a compor essa cena sexo-político-epistêmica?

O que acontece quando eu *como* – banquete antropofágico – esses dois autores e as legiões que os acompanham, essas duas perspectivas? O que uma ciência dos afetos geoaffectosociológica pode contribuir em direção à compreensão dos complexos de poder que despotencializam não apenas os corpos, mas a própria experiência subjetiva das pessoas? É sobre essas e outras questões que o capítulo seguinte irá discorrer. O banquete está servido. Não é numa mesa, mas numa cama. É hora de *comer* – se alimentar, foder – e tenho fome e tesão. Quero mastigar e ser mastigado. Cozinhar e ser cozido. Dissolver e ser dissolvido. Comer e ser comido. Que comece a (inter)antropofagia.

3. FODENDO TEORIAS E SENDO FODIDO POR ELAS: O BANQUETE ANTROPOFÁGICO ACONTECE

No capítulo anterior apresentamos brevemente as linhas gerais de um debate epistêmico e político dedicado a compreender a colonização dos corpos, das sexualidades e dos desejos em contextos marcados por processos de colonização e subalternização. O feminismo decolonial (Lugones, 2014a; Curiel, 2014) e as análises *queer/sudakas* (Johnson, 2001; Pelúcio, 2014; Fernandes, 2020; Mombaça, 2016), têm, cada um à sua maneira – muitas vezes divergindo em alguns pontos –, oferecido conceitos-ferramentas para pensarmos a organização do sexo/gênero como um regime somatopolítico colonial/moderno. Nossa dissertação-experimento se insere nesse debate, nessa foda.

Neste capítulo as questões apontadas no capítulo 1 reaparecem, funcionando como um lembrete acerca da própria (des)organização deste trabalho, de modo a nos permitir levar esse debate adiante, ao seu limite. Isto é, como potencializar esse debate? Como radicalizar o encontro entre essas duas perspectivas? Gostaríamos de lembrar – e de nos lembrar, mais precisamente – que nossa intenção é gozar pelas fricções desse debate, desse encontro teórico-político. Mais do que isso, desejamos maquinar uma mutação que transmute o encontro em um banquete antropofágico – estávamos, até há pouco, e por muitas páginas, preparando esse banquete.

A intenção é, a partir de agora, infectar a(s) Teoria(s) Decolonial(ais) e a(s) Teoria(s) *Queer*, mesmo que de modo breve. Hackeá-las, torcê-las, combiná-las, desfazê-las, comê-las e trepar com elas. Aproximando-se e se afastando ao longo do intercurso em que as colocamos. Isso na direção de apontar como o sexo/gênero funciona, seu *modus operandi*, cartografar o modo como ela afeta e que tipo de micropolítica circula com ele – ou seja, uma análise intensiva, molecular-vibrátil.

Ao produzir a interafetação aqui pretendida – agregando inspirações da filosofia da diferença, da esquizoanálise, da antropofagia e do que temos chamado de geoaffectosociologia – pensamos poder contribuir na expansão das fronteiras de focalização da análise acerca da regulação/produção das sexualidades dos povos indígenas. Também esperamos contribuir e tornar mais robusta toda uma zona de intensidades e de análises acerca dos movimentos de obstrução/desobstrução da vida tomada enquanto esfera de produção de diferença.

Nesse sentido, sugerimos a necessidade de tensionar a investigação acerca da colonização das sexualidades indígenas a partir da noção de “cafetinagem da força vital” (ROLNIK, 2019). Ou seja, uma despotencialização/paralização dos movimentos vitais e de desconexão da terra enquanto região intensiva nativa, e isso a partir do sexo/gênero moderno/colonial. Por isso uma cartografia, um trabalho que volta a atenção para os processos de subjetivação no nível das intensidades e dos afetos.

No trabalho cartográfico antropofágico-afetivo que tenho maquinado e apresentado nas últimas dezenas de páginas, bem como nas perspectivas teórico-políticas nas quais as interpretações aqui trazidas estão assentadas, os indivíduos são compreendidos como resultantes de processos de individuação e subjetivação. O que existe – e esse tem sido nosso argumento – é a hegemonia e circulação de uma micropolítica do desejo sustentada pelo sexo/gênero moderno/colonial.

Para explorar esse argumento – ou seja, para agrimensar suas linhas, seus limiares e seus vetores – e maquinar uma contribuição pantanística com nossa dissertação-experimento, iremos concluir nosso trabalho tentando circunscrever o plano onde se opera esse processo de individuação e de produção subjetiva: o Corpo sem Órgãos. O despertar molecular-vibrátil nos indica que o sexo/gênero é um circuito de afetos moderno/colonial que se inscreve sobre o Corpo sem Órgãos, transformando o corpo intensivo em um organismo dotado de funções, utilidades, prescrições e limites.

3.1 CsO, ou o campo de imanência do desejo

A noção-afeto de Corpo sem Órgão é primeiramente introduzida pelo poeta, ator, roteirista e dramaturgo francês Antonin Artaud em uma transmissão radiofônica realizada em 1947, chamada “Para acabar com o julgamento de Deus”. Esse conceito é reapropriado por Deleuze e Guattari (2012) no “Mil Platôs”. Para esses autores o CsO não é uma utopia a ser conquistada, nem um corpo desprovido de consistência, mas um fazer-se contínuo e permanente – um limite cujo final nunca se chega, uma superfície sobre a qual sempre estamos e nunca abandonamos completamente.

Como argumentam D&G (2012), todos nós temos um ou vários CsO, não podendo nunca desejar sem fazê-lo, sem suas mediações. O CsO é o que resta quando tudo o que concreta e abstratamente existe com base nas experiências de corporeidade foi retirado –

isto é, o funcionalismo dos órgãos, sua organização utilitarista, o fantasma edípico, os significantes e as representações.

Percebemos pouco a pouco que o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo, O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos chamada organismo. [...]. *O corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo.* O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus “órgãos verdadeiros” que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos. O *juízo de Deus*, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo porque Ele não suporta o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo. [...] O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 24. Grifos dos autores).

O CsO diz respeito a esta realidade sobre a qual vão se formar sedimentações, coagulações, estratos, dobras e processos de lentificação que compõem um organismo, uma significação e um sujeito (D&G, *idem*). Não há nada de errado com essas coagulações, com esses estratos, a menos que eles petrifiquem o Corpo sem Órgãos, a menos que eles jamais se desterritorializem, impedindo assim a passagem de intensidades. O CsO, como argumentam os filósofos da esquizoanálise, “é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 18).

A história ocidental, marcada pela lógica arbórea, é a história do esquecimento e da obstrução do CsO. O Corpo sem Órgãos é um corpo intensivo, cósmico e antropofágico, ao passo que o organismo é um corpo estruturado, pouco criativo e gradualmente desligado do nomadismo próprio à vida, quando tomada como esfera de produção e diferenciação. O organismo responde sempre a imagens elaboradas *a priori*, transcendentais e representacionais; mas o CsO acontece, está continuamente em relação à equação $n-1$, à livre circulação de intensidades. Como argumentam Deleuze e Guattari (2012, pp. 16-17),

o corpo é tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes: um nome próprio para cada um, povoamento do CsO, Metrópolis, que é preciso manejar com um chicote. O que povoa, o que passa e o que bloqueia?

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. [...] Ele é matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo nesse zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. [...] [No CsO] “os órgãos perdem toda constância, quer se trate

de sua localização ou de sua função (...), órgãos sexuais aparecem por todo o lado, ânus emergem, abrem-se para defecar, depois se fecham, (...) o organismo inteiro muda de textura e de cor, variações alotrópicas reguladas num décimo de segundo”.

O organismo obedece à lei arbórea, à lei da caravela – uma lei que é transcendente ao nomadismo que é próprio ao desejo. O CsO, por outro lado, obedece à lei da antropofagia, uma lei que é imanente ao nomadismo desejante. A antropofagia é a menos transcendental das leis. O inconsciente antropofágico é maquinico, é imanente. O CsO seria justamente um corpo – o limite a que se chega um corpo, ou vários corpos – que é “contra todos os importadores da consciência enlatada” (ANDRADE, 1928, p. 3), contra a cafetinagem da força vital. Contra os modelos representacionais do organismo, aqueles que diagnosticam, setorizam, classificam e, nesse movimento, acabam obstruindo os devires próprios ao CsO.

É nessa discussão entre esquizoanálise e antropofagia que Rolnik (1998) afirma que a lei que rege o nomadismo do desejo é a de um “inconsciente maquinico-antropofágico”, esse “inumano Corpo sem Órgãos que devora incansavelmente as figuras do humano” (ROLNIK, 1998, p. 9). De acordo com a autora, existem dois modos de reconfiguração da realidade – dois modos de distribuir as potências e as multiplicidades – quando nos encontramos naquela tensão descrita no capítulo 1 entre o plano das formas e o plano das forças, naquela tensão existente quando nos encontramos no estado estranho-familiar (ROLNIK, 2019), nessa liminaridade fecunda.

A primeira forma de reconfiguração é orientada pelas intensidades que são produzidas no CsO, incorporando ao universo que nos é próprio partículas de outros universos, outras referências, outras intensidades, outros afetos. Aqui, há um preenchimento e o modo de subjetivação é antropofágico. A segunda forma de reconfiguração, por sua vez, é orientada por uma lei desligada do nomadismo desejante, uma lei transcendente que impõe imagens e referentes já prontos, elaborados *a priori*, em um modelo “*prêt-à-porter*” e extrínseca aos movimentos do desejo. Aqui, o modo de subjetivação é identitário-figurativo.

Pensando antropofagicamente, espacialmente e geofectosociologicamente – isto é, não apenas com a cabeça, mas também com o cu ou com os pés –, temos a seguinte questão: não seria sobre esse corpo intensivo – o Corpo sem Órgãos – que o sexo/gênero moderno/colonial se inscreveria, operando por tradução das forças e obstruindo devires? Gostaríamos de argumentar que sim. Nossa ideia – ou melhor, nosso *feeling*, algo que

ressoa no estado molecular-vibrátil – é que com o sexo/gênero moderno/colonial o desejo é arrancado de seu campo de imanência, lá onde ele se define como processo de produção e criação da diferença. O “mau encontro” (JESUS, 2019) coloca em ação um circuito de afetos identitário-figurativo, inaugurando a cafetinagem da força vital.

Como elemento compósito desse argumento – na medida do possível, e ciente dos nossos limites subjetivos e acadêmicos – e para endossar o nosso argumento de que o sexo/gênero diz respeito a um circuito de afetos próprio da modernidade/colonialidade e de seu princípio identitário-figurativo, funcionando como um aparelho de captura que é parte de uma micropolítica estéril, trazemos, ainda que brevemente, experiências sexogenitais de alguns povos indígenas de *Abya Yala* antes da colonização. Ao analisar – no nível das intensidades e dos afetos, observando o que passa e o que não passa, incorporando análises da decolonialidade do gênero e do *queer* sudaca – essas experiências e aquelas que passaram a se difundir após a investida colonial, queremos cartografar em que medida o sexo/gênero funciona mais do que um dispositivo de normatização/produção sexual.

Acessando algumas experiências sexogenitais indígenas que fluíam fora do repertório moderno/colonial, gostaríamos de desdobrar o conceito de “colonialidade do gênero” (LUGONES, 2014b) sugerindo que o sexo/gênero moderno/colonial funciona como uma coagulação, uma redundância ativada pela tradução daquelas forças lá, fora e antes dos textos. Trata-se de um aparelho de captura que estratifica e coagula as forças intensivas e de criação que deslizam sobre o CsO. O sexo/gênero, inserindo-se em um complexo de tradução de forças (JESUS, 2019) mais amplo, é regido por imagens representacionais que cafetina a força vital, obstruem devires e desengajam o saber-do-vivo.

3.2 *Ars Erotica*³⁴ antropofágica

Figura 8: Gravura feita por Theodor de Bry em 1594. Representa como Vasco Núñez de Balboa, nobre espanhol e conquistador do Panamá, jogou o irmão do chefe dos Quacara e 40 de seus companheiros aos cães - matando-os assim - porque estavam vestidos como mulheres.



Uma série de estudos tem sido produzida no intuito de localizar a cisheteronormatização como parte intrínseca dos processos coloniais. Alguns desses trabalhos buscam recuperar – através de revisão bibliográfica, análise documental, etnografia, *etc.* – as sexualidades/experiências sexogenitais indígenas no intuito de “compreender as estruturas do poder pelas quais a normalização é parte inerente da dinâmica do poder colonial e dos discursos pelos quais este se legitima e se perpetua” (FERNANDES, 2016, p. 51).

Como vimos, é num tensionamento sudaka que “raça, sexualidade e poder são [vistos como] uma constante nas formas pelas quais a colonização operou (e opera) cotidianamente” (FERNANDES, *idem*, 54). Ao empreender uma análise acerca da

³⁴ Em “História da Sexualidade” Foucault afirma que a *scientia sexualis* (ciência sexual) moderna opõe-se à *ars erotica* (arte erótica) que certas civilizações – China, Índia – aplicavam à esfera da sexualidade. Enquanto a primeira busca descobrir “a verdade do sexo”, regulando e produzindo corpos, a segunda busca o aprendizado e a exploração criativa dos corpos e dos prazeres. Para mais: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

colonização das sexualidades indígenas durante o primeiro século do território do que hoje é o Brasil, Estevão Fernandes (2017) recupera o relato do padre francês Yves d'Evreux acerca de sua viagem (1613-1614) ao norte do Brasil-colônia: “Existia, em Juniparan, na ilha, um hermafrodita, no exterior mais homem que mulher, mas tinha o rosto e a voz de mulher, longos, flexíveis e finos cabelos, apesar de que [ele] era casado e tinha filhos” (D'EVREUX, 1874, p. 90 *apud* FERNANDES, 2017, p. 7). Essa descrição de um “exterior masculino” já opera seguindo uma lógica somatopolítica binária – homem/mulher, macho/fêmea, exterior/interior – com efeitos ontoepistemológicos.

De acordo com Fernandes (*idem*), alguns capítulos desse relato adiante, d'Evraux se refere a esse mesmo indivíduo como um “índio pobre, mais cavalo que homem”, e que o padre ouvira que os franceses estavam procurando o hermafrodita e aqueles iguais a ele para matá-los e purificar o mundo de suas crueldades e atrocidades. Finalmente, esse corpo-estranho foi capturado, preso e levado ao Forte de São Luís – na cidade de São Luís, Maranhão – onde foi sentenciado à morte por sodomia. Nas palavras de d'Evraux (1874, p. 90 *apud* FERNANDES, 2017, p. 7),

[levaram o condenado até] próximo ao canhão no muro do Forte de São Luís, perto do mar, onde foi amarrado pela cintura à boca do canhão e o chefe nativo³⁵ acendeu o pavio, na presença de todos os líderes, dos selvagens e dos franceses, e imediatamente a bala dividiu o corpo em duas partes, uma caindo perto da parede e a outra no mar, de onde nunca foi encontrada.

Esse corpo-subjetividade do Brasil colonial ficou conhecido na história como Tybyra³⁶, um indígena Tupinambá, e representa um ponto de inflexão e registro– ainda que através do olhar colonial – acerca do genocídio dos corpos-subjetividades de Pindorama³⁷ que destoavam da heteronorma e dos textos/repertórios moderno/coloniais. Tybyra, aliás, é a palavra que definia genericamente os indígenas desse contexto que performavam papéis de gênero distintos e fora da lógica binária moderna/colonial. O

³⁵ Essa passagem ocorreu já no século XVII (1613-1614), ou seja, mais de cem anos após o início da colonização. Assim, não podemos concluir que o chefe nativo tinha, desde sempre, em sua cultura e cosmovisão, ódio aos que eram como esse corpo-subjetividade, como Tybyra. Do mesmo modo, não podemos afirmar que com toda certeza não havia uma certa abjeção em algumas tribos ou certos povos em relação a esses sujeitos. Para isso, precisaríamos de mais tempo e, no fim das contas, esse não é o objetivo da nossa dissertação-experimento. Nosso argumento não procura, de forma alguma, localizar as experiências sexuais dos povos indígenas do vasto território de *Abya Yala* como um bloco hegemônico e livre de regimes, de estratos, de condensações de intensidades.

³⁶ O multiartista Potyguara e dissidente do sexo/gênero Juão Nyn escreveu sua primeira dramaturgia fictícia acerca do assassinato de Tybyra, o que ele chama de “o primeiro caso de TBLGfobia com um nativo, documentado no país”. Para mais: NYN, Juão. **Tybyra – uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo do Burro, 2020.

³⁷ Pindorama é a palavra tupi-guarani utilizada para descrever o território do que hoje entendemos como Brasil. Etmologicamente significa “terra das palmeiras”, ou “espetáculo das palmeiras”.

Tybyra do episódio descrito por d’Evreux inclusive mantinha relações com outros tyrybas, mesmo sendo casado e tendo filhos – observando-se que uma coisa não excluía a outra.

Esse episódio exemplifica como o poder colonial se assenta em uma assimetria de forças com efeitos ontológicos, epistemológicos e políticos. Ao punir o corpo traduzido – na e pela cartografia moderno/colonial – como dissidente dessa forma, demarcando a sua explosão e dissolução, fica evidente como a normatização do sexo/gênero – já nesse período – regulava experiências subjetivas que funcionavam de forma diferente daquela imposta pela moderna/colonial, a partir de outras cosmologias. Como esperamos deixar evidente ao fim deste trabalho, mais do que a regulação dos corpos e das experiências, o que essa bala de canhão representa é uma obstrução/dissolução dos devires próprios à subjetividade antropofágica.

Giuseppe Campuzano (2006, 2009a, 2009b) é outro pesquisador que investiga as experiências sexogenitais definidas como dissidentes/erradas pelos processos de colonização/modernização europeia em *Abya Yala*, bem como o impacto subjetivo que o sexo/gênero moderno/colonial representou nas populações indígenas. Campuzano (2006) se dedica a recuperar a história pré-hispânica das travestis do território que hoje é o Peru.

Figura 9: MOCHE, Botella. V-VII d.C. Coleção Ganazo, Trujillo. Desenho de Christopher B. Donnan, Moche Archive, UCLA.



De acordo com o autor, travesti é um termo que tem sobrevivido nos tempos contemporâneos e é usado na América Latina para descrever aquelas que “cruzam o gênero, cruzam o sexo e [praticam] *cross-dress*” (CAMPUZZANO, 2006, p. 34), sendo essa uma das experiências/ formas de ser e estar que foram suprimidas pela colonialidade/modernidade.

No Peru pré-hispânico o gênero não era definido de forma binária, no par masculino/feminino, e na realidade havia princípios de uma cosmologia não-binária. Ao analisar uma impressão (Figura 9) pré-hispânica da cultura Moche – cultura pré-Inca que

se desenvolveu na costa norte do Peru – que representa um evento religioso/sagrado, Campuzano (2009a, p. 81) afirma que

esta cena pertence a um conjunto de cerâmicas Moche [...] onde seres alados preparam um alucinógeno que será consumido por um casal que copula. Esse casal é constituído, conforme suas vestimentas, por um ser sobrenatural e outro andrógeno [...] O personagem andrógeno parece mediar ritualmente entre o terreno e o sobrenatural (ARBOLEDA, 1981, pp. 101-102). Devo apresentar aqui dois conceitos quíchuas que permitirão uma melhor compreensão da cena: *chhullu*, o elemento sem par entre pares (GONZÁLEZ HOLGUÍN, 1608, p. 119) que arbitra o *tinkuy*, o encontro entre esses pares como confronto e como diálogo. Tal troca implica a presença de diferenças e hierarquias, mas é sua constante negociação na busca pela igualdade (CANESSA, 1997, p. 237) que se produz pela relação de opostos-complementos que definia o indígena. O elemento sem par – o andrógeno – é chave na cosmovisão indígena, pois se situa entre os pares simultaneamente os abraçando e excedendo para produzir cultura.

Campuzano (2006) recupera uma ordenança – um documento com regras e instruções de punição – feita pelo governo colonial espanhol em 1556, a qual estabelece que qualquer indígena homem vestido em roupas de mulher, ou indígena mulher vestida em roupas de homem, deveria ser preso. Na primeira vez esses “andrógenos” receberiam cem chicotadas e teriam seus cabelos cortados em público. Na segunda, seriam presos a um poste durante seis horas no mercado municipal, à vista de todos. Na terceira vez deveriam ser encaminhados pelo xerife ou pelo prefeito para receberem a justiça em conformidade com a lei.

Assim, fica evidente que o governo colonial atuou punindo corpos-subjetividades que tangenciavam a cartografia do sexo/gênero moderno/colonial. Esses corpos – como é o caso na cultura Moche – muitas vezes desempenhavam papéis fundamentais em suas sociedades e em suas cosmologias, evidenciando a potência do entre-lugar nesses povos. Como coloca Rodolfo Carballo (2007, p. 27), nas experiências dos povos de *Abya Yala* os “elementos ligados a uma sexogenitalidade estavam ligados à magia da vida”. Ainda de acordo com Campuzano (2006), em algumas partes dos Andes peruanos as travestis ainda desempenham um papel importante dentro de suas comunidades, participando legitimamente de festividades e rituais de colheita.

Campuzano (2009b) sublinha que a experiência travesti – tanto a ancestral como a contemporânea – desafia alguns dos pares binários e fixos oriundos da ontoepistemologia moderna/colonial, tais como masculino/feminino, homem/mulher e normal/patológico. Ainda de acordo com ele, as identidades transgênero que desafiam

esses pares binários têm uma longa história no mundo inteiro³⁸. E isso não é difícil de se constatar – apesar dessa grandeza não caber nos limites que se apresentam e que compõem este trabalho, nem o objetivo de nossa cartografia antropofágico-afetiva –: existem os *fa'afafine*, em Samoa, os *Two Spirit*, no Canadá, os *tybyra*, no Brasil, os *omeguit* no Panamá, as *hijra* na Índia, *etc.*

Existia e existe uma multiplicidade de corpos-subjetividades destoantes da lógica sexo/gênero moderno/colonial, de seus textos, seus pares dicotômicos e – e esse é nosso argumento – de sua micropolítica do desejo reativa obstruidora de devires. Fazendo uso das contribuições da decolonialidade e da crítica *queer*, poderíamos afirmar que ao longo de mais de cinco séculos de colonização e colonialidade, mais do que a imposição de normas de sexo/gênero, o que houve foi a obstrução do acesso à magia do mundo – CsO, desterritorializações, saber-do-vivo – que as sexualidades indígenas possibilitavam. Desdobrando o entendimento acerca da colonialidade do gênero, temos que o que houve foi a cafetinagem da força vital que impulsiona a criação de mundos-em-devir.

Figura 10: We-Wah, uma Zuni Berdache, do Novo México, que nasceu biologicamente do sexo masculino, mas viveu como um *Two Spirit*.



³⁸ Campuzano compartilha um quadro com experiências subjetivas e sexogenitais que destoavam, em diversas partes do mundo, do sexo/gênero moderno/colonial. Para conferir: CAMPUZANO, Giuseppe. Contemporary Transvesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America. In: **Development**, vol. 52, n. 1, pp. 75-83, 2009.

Figura 11: À esquerda o *Two Spirit* Osh-Tisch, junto de sua esposa. Povo Lakota.



Figura 12: Tybyra, o primeiro dissidente da lógica do sexo/gênero do Brasil que teve sua morte registrada.
Fonte: WIKICOMMONS.



Outro exemplo das dissonâncias entre as micropolíticas do desejo que circulavam em *Abya Yala* e nos regimes hegemônicos da Europa do século XV e XVI são os relatos dos conquistadores ibéricos – seus textos – ou aqueles feitos por seus respectivos

escrivães. No diário sobre sua primeira viagem às “Índias Ocidentais”, de 1492, são recorrentes os relatos de espanto por parte de Cristóvão Colombo, acerca da naturalidade da nudez entre os “índios” de ilhas que hoje integram o que se entende como América Central. O invasor e colonizador espanhol também descreve sua estranheza diante do fato de que os “índios” não cobriam suas “naturezas”, ou, quando o faziam, era apenas com uma coisinha de algodão que escassamente cobria essa parte do corpo.

Pero Vaz de Caminha, em sua famosa carta de 1500, também relata espanto quanto à nudez dos “índios” que encontrou quando chegou em terras tupiniquins. Utilizando uma expressão ainda mais fóbica que a de Colombo, Caminha relata que encontrou indivíduos pardos, todos nus e sem coisa alguma que lhes cobrissem suas “vergonhas”. O português também descreve que não havia vergonha alguma, entre essas pessoas, em circularem nuas, e nisso tinham tanta inocência como em mostrar o rosto.

Percebemos, com esses exemplos e nessa rápida incursão histórica e geoafectosociológica, que toda uma cosmovisão baseada no pecado, na culpa, na vergonha, nos binarismos excludentes e na territorialização fixa do corpo aporta em *Abya Yala* junto com as caravelas, seus textos e seus dispositivos de tradução a partir de 1492. A nossa contribuição – nossa parte nesse caldo, nesse banquete, nessa foda – é levar essas considerações adiante a partir da noção espinosista de afeto. Fazendo um uso produtivo do estado molecular-vibrátil, podemos argumentar que não é que as sexualidades dos povos indígenas – ou seja, as experiências sexogenitais antes da colonização – fossem mais libertas ou prazerosas. Mas que, na realidade, fora e antes dos textos, elas eram mais alegres pois eram conectadas com a terra enquanto região intensiva e que experiências subjetivas fora-do-sujeito não eram despotencializadas antes da invasão colonial. Assim, temos que o mau encontro colonial (JESUS, 2019) é mau pois traduz, sedimenta, desacelera e petrifica intensidades, coagula forças. A colonialidade do gênero é um aparelho de captura da força vital em seu impulso de diferenciação.

Tanto a presença de corpos-subjetividades não-binários em vários dos povos de *Abya Yala*, como o desfrute da nudez e o papel que esses corpos desempenhavam na liberação de movimentos de produção de diferença – intensidades deslizando pelo CsO, pelo território intensivo – nos parecem pistas que nos indicam que aqui, neste aqui múltiplo e diverso, circulava uma outra micropolítica do desejo. Uma micropolítica do desejo mais aberta, inventiva, criativa, ética e estética. Uma micropolítica que nada tinha a ver com o prazer – o prazer, como nos ensinaram D&G (2012), já é o desligamento do

desejo, é sua estratificação –, mas com a alegria de criar e diferir, de se conectar com outros corpos, corpos, regiões e platôs, de modo que a subjetividade e o mundo ganhassem potência e consistência. Havia um preenchimento intensivo que engrandecia a experiência do estar vivo, do habitar mundo(s).

Em suma, fazendo uso – isto é, se alimentando – dos apontamentos da(s) Teoria(s) Decolonial(ais) e da Teoria(s) *Queer* colocadas em confluência, temos que micropolíticas locais, abertas às experiências fora-do-sujeito, foram obstruídas e impedidas de se exercerem em favor da replicação de dinâmicas de controle/produção da sexualidade e dos modelos de gênero. Levando as considerações lugoneanas ao limite – isto é, analisando-as na esfera das forças e dos afetos –, temos que o sexo/gênero e suas dinâmicas eram e são determinadas por princípios identitário-figurativos, por tradução das forças em formas, marcadas pelas associações entre corporeidade e moralidade, como era comum nas culturas originárias dos colonizadores.

3.3 “A prova dos nove³⁹”: foder como eles fodem paralisa a vida...

O banquete está acontecendo. Eu como e me sinto comida. Abaporu: homem que come gente. Enrabadá. Fodida. Lombrada. Zonza. Quebrada. Dançando. Mastigando. “*Tupi or not tupi that is the question*⁴⁰”. Esse banquete agora mais me parece um fármaco-psicotrópico, me sinto acelerado. E o que é que resulta disso tudo? Isto é, nos aproximando do fim da dissertação-experimento, do trabalho cartográfico antropofágico-afetivo, o que é que temos como resultado do agenciamento Teoria(s) Decolonial(ais), Teoria(s) *Queer*, esquizoanálise e antropofagia? Temos algumas pistas – pistas, claro, sempre pistas, pois se trata sempre de gradientes de intensidades que conseguimos capturar, e não de verdades fixas e monolíticas – e gostaríamos de compartilhá-las nos parágrafos que se seguem. Tiro essas pistas do meu cu, afinal, um dos resultados de um bom banquete é a merda. E, sabemos, a “sujeira de gênero” (PRECIADO, 2019) tem sido reapropriada politicamente por corpos-subjetividades como o meu, dissidentes do sexo/gênero que habitam o cu do mundo.

³⁹ ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo, ano 1, nº 1, p. 3 e 7, maio/1928.

⁴⁰ ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: **Revista de Antropofagia**. São Paulo, ano 1, nº 1, p. 3 e 7, maio/1928.

A primeira delas é que o mau encontro colonial (JESUS, 2019) resultou no encontro de dois paradigmas sexuais – e mais adiante iremos argumentar que se tratou, mais do que isso, no encontro entre duas micropolíticas do desejo. Ainda que, sabemos e não cansamos de frisar isso, de forma alguma essa organização dual (dois paradigmas) implica em homogeneidade em cada um deles. Ambos são múltiplos, amorfos, e nossa dissertação-experimento – com suas/nossas limitações – jamais daria conta de uma análise mais detalhada quanto a essas particularidades. No entanto, nos parece inegável que duas formas distintas de experienciar o corpo, a sexualidade e a subjetividade – isto é, duas maneiras de distribuir as multiplicidades, duas forças de acesso com a esfera das forças – encontraram-se em 1492.

Poderíamos falar em um “paradigma nativo”, no qual a sexualidade era ligada à magia da vida e era não antropocêntrica. Nesse paradigma os mitos e rituais eróticos eram realizados como expressão de alegria e gratidão pela vida – afetos ativos –, e sua realidade era carregada de sensualidade que não se resumia à função reprodutiva-utilitarista. As pessoas aqui eram mais conectadas com o saber-do-vivo; valorizadas mais por sua contribuição à sua comunidade do que por sua masculinidade ou feminilidade. Já o “paradigma ibérico” era ligado, ao menos primeiros séculos, a uma relação estrita com a Igreja Católica e à disciplinização do sexo. Nesse paradigma, e a cada nova dobra de seus textos, a sexualidade era lida como aquilo que liga os homens à imundice do seu corpo e do mundo da qual deviam se livrar – buscando a salvação em um mundo-além-da-morte-e-além-da-carne. Desligamento não apenas do corpo – ou o seu julgamento moral –, mas também desengajamento do CsO.

A segunda pista é que o sexo/gênero moderno/colonial funciona como um regime com raízes, conexões e efeitos lógicos, ontológicos e epistemológicos. Ora, isso fica evidente uma vez que observamos que dicotomias como homem/mulher, masculino/feminino e sexo/gênero têm sua origem nas postulações lógicas europeias que se iniciam no século XV e se estendem durante os séculos seguintes. Assim, o sexo/gênero hegemônico funciona a partir de preceitos lógicos, elaborados na cabeça por uma razão transcendente e desligada do mundo intensivo.

Esse é um regime que também tem raízes e efeitos ontológicos, uma vez que é ele um dos pilares de sustentação do sujeito moderno/colonial. Como vimos, o sexo/gênero funciona distribuindo funções, limites e utilidades para certas áreas do corpo, e essa distribuição acontece repetidamente por meio do princípio identitário-figurativo

(ROLNIK, 1998) moderno/colonial; isto é, através da reprodução de imagens elaboradas *a priori* e desconectada dos devires, das forças. Por fim, tem efeitos epistemológicos pois ensinam – isto é, disciplinam e estimulam – uma certa cartografia do corpo, uma certa distribuição de zonas potencialmente prazerosas em nome da obliteração de outras possíveis. E isso resulta, como esperamos estar deixando evidente, em uma certa cartografia da subjetividade: aquela reduzida ao sujeito identitário e seu repertório cultural, imagético e representativo; cuja medula espinhal é a cafetinagem da força vital. Em poucas palavras: aparelho de captura do CsO; tradução de forças em formas.

A terceira pista é que o sexo/gênero moderno/colonial é dinâmico e com alta capacidade adaptativa em diferentes contextos, em diferentes tempos. Poderíamos elencar, ainda que rapidamente, quatro dobras do sexo/gênero, desde o fim do século XV até os dias de hoje. Uma dobra caravela-cristã, que operou entre 1492 e 1700, a partir de paradigmas religiosos ligados ao pecado e à confissão; uma dobra moderno-racional, de 1800 a 1900, que dissertou sobre o sexo/gênero a partir de ideais de segurança, saúde e gestão da população; uma terceira dobra até a metade do século XX, operando a partir de regulações e estímulos ligados à identidade – e, a partir daqui, regimes de visibilidade de gays e lésbicas hegemônicos passaram a muitas vezes integrar e solicitar sua incorporação em instituições normativas –; e, por fim, uma dobra farmacopornográfica (PRECIADO, 2018) entre o fim do século XX e início do XXI, que opera de forma somatopolítica no nível hormonal e biotecnológico – isto é, das emoções/sensações.

As tecnologias mudam a cada dobra, a cada devir. Os modos de organizar, de interferir e de produzir ideais regulatórios quanto ao sexo e à sexualidade – e, indissociavelmente, quanto à raça – podem diferir. No entanto, e esse é nosso argumento, o princípio micropolítico que rege esse regime não muda ao longo dos séculos. Trata-se do princípio identitário-figurativo, que continua o mesmo e se refaz em cada ponto da malha. Assim, temos como quarta e última pista que o sexo/gênero é um circuito de afetos moderno/colonial que é, ao mesmo tempo, produto e pilar de sustentação da subjetividade reduzida ao sujeito identitário e sua micropolítica do desejo reativa. Essa última pista abarca todas as outras ao localizarmos a cafetinagem da força vital – isto é, a obstrução da potência de criar e diferir – como a medula espinhal desse circuito de afetos.

Em poucas palavras, temos que o sexo/gênero é uma coagulação, um aparelho de captura, uma tradução que reduz as forças às formas, uma sedimentação sobre o Corpo sem Órgãos. A colonização das sexualidades indígenas nos parece indicar algo mais que

isso. O que ocorreu – e continua ocorrendo, afinal a colonialidade não acaba com o colonialismo, trata-se de um mau encontro que se de-mora – foi a imposição/produção de um circuito de afetos com efeitos lógicos, ontológicos, epistemológicos e somatopolíticos nas subjetividades dos povos indígenas e na micropolítica do desejo.

Ao fim dessa dissertação-experimento afirmarmos – ainda que seja uma afirmação no modo-pântano, uma afirmação a partir de nossa posicionalidade, de nossos limites e de nossos afetos – que o sexo/gênero moderno/colonial funciona como uma máquina despótica que separa a vida daquilo que ela pode. Que esse circuito de afetos reduz a experiência subjetiva ao sujeito identitário e a sua lógica arbórea, cafetinando-lhe a força vital e o acesso às forças lá, fora e antes dos textos. A micropolítica do desejo que circulava de forma mais livre em *Abya Yala*, antes da colonização, parecia ser aberta aos devires próprios à vida. A modernidade/colonialidade aponta para micropolíticas do desejo que agenciam o armadilhamento e apagamento da diferença, da alteridade. Aquilo que Lugones (2014a) chama de o lado oculto/obscuro da colonialidade do gênero é que o sexo/gênero moderno/colonial é um aparelho de captura das forças vitais, é aquilo que aponta para o desligamento do saber-do-vivo.

Reafirmamos que não representamos os povos de *Abya Yala* como sendo sujeitos de coletividades nas quais se encontrava um pode-tudo-e-qualquer-coisa ou de uma suruba festiva e interminável. Nossa pesquisa não pode dar conta de modo aprofundado dos regimes de organização que funcionavam antes do mau encontro colonial e de seus textos, pré-existentes à intrusão implicada com a modernidade/colonialidade. Há apenas pistas, rastros de disposições, entre esses povos, de abertura às intensidades que atravessam o CsO, de acesso às forças e de uma imanência nômade desejante.

O sexo/gênero parte de um princípio transcendente e desligado do desejo enquanto movimento de criação de mundos. A subjetividade antropofágica, por outro lado, devolve o desejo ao seu campo de imanência, não tendo ojeriza aos movimentos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização. Máquina de guerra contra o aparelho de captura.

O banquete está próximo do fim. Não lhes prometi uma festa longa e duradoura, mas intensiva e inventiva. Espero que este trabalho – que deu bastante trabalho, que me moveu e me move – contribua de alguma forma às análises acerca da colonização das sexualidades indígenas a partir de uma análise micropolítica, cartográfica, na esfera das

forças. Ao voltar a atenção para o nível das intensidades e dos afetos, nossa cartografia antropofágico-afetiva possibilita um tensionamento bastante produtivo não apenas para investigar nosso passado e nossa história, mas para realizar análises/estranhamentos do nosso próprio tempo.

Como argumentei, o sexo/gênero moderno/colonial se adapta, muda e funciona. Funciona a nível subjetivo, como uma micropolítica do desejo que reduz e/ou paralisa experiências fora-do-sujeito (ROLNIK, 2019), que cafetina a força que pode nos levar a esse tipo de experiência por intermédio do dispositivo da tradução e do desengajamento com o saber-do-vivo. É essa redução da experiência subjetiva e essa obstrução dos devires vitais – esse aparelho de captura – que resultou no mundo em que vivemos hoje e que chamo a atenção com essa dissertação-experimento: um mundo com esquerdas macropolíticas fragilizadas e brochantes, com governos escrotos ao redor do globo, com a destruição da Terra e de seus recursos e com subjetividades estéreis, adoecidas e impotentes.

Não quero que esse mundo se salve ou que recuperemos ele. Quero adiantar o fim deste mundo. Quero o fim dele e de seu repertório, de sua micropolítica do desejo reativa. Quero ressaltar a importância e a necessidade de acessarmos o despertar molecular-vibrátil e, com ele, criarmos mundos mais abertos, com micropolíticas do desejo mais éticas, estéticas e potentes. Foi para isso que maquinei esse texto-agenciamento, que criei essa máquina de guerra. É preciso que nos reapropriemos de nossa força vital, que nos engajemos com o saber-do-vivo. Esse é o meu *desejo*.

(IN)CONCLUSÕES: LINHAS DE FUGA, DOSES DE PRUDÊNCIA E A VACINA ANTROPOFÁGICA

Sendo esta cartografia antropofágico-afetiva um trabalho intensivo, que encontra-se no meio, feito de diferentes elementos – banquete –, dotado de diferentes velocidades e forças heterogêneas – rizoma –, não queremos com isso que ela não conclua; isto é, que não agrimense algo, que não aponte uma direção. Se o trabalho é de cartografia, há um desenho, existem linhas (ainda que movediças) que indicam uma certa topografia existencial e libidinal-afetiva.

Assim, sendo uma máquina de guerra, esse trabalho deve ser fértil para quem encontrar-se com ele. Deve portar afetos que despertem – molecular-vibratilmente – as máquinas desejanças que se acoplarem a esta máquina-texto-plástica, no sentido da produção/invenção de mundos ativos que inocentem devires. Desse modo, recuperemos algumas ideias-afeto que circularam e se moveram de maneira transversal e espiralar por toda a nossa dissertação-experimento, e que alicerçam nossas sugestões abarcadas aqui, nestas últimas páginas.

O primeiro passo é recuperar – ou melhor, comer – Alexandro de Jesus, como havíamos sugerido ainda no segundo capítulo. Conforme dito anteriormente, Alex (2019) reflete, em seu ensaio, como as diferentes consignações sob o nome Corupira – ou, como o autor diz, suas “cascas gráficas” semelhantes – puseram em marcha, desde o fim do século XV e início do XVI até hoje, a “a redução da potência, a dissolução da realidade e do devir nativo, indígena, de forças que já se achavam lá, fora e antes de seu arquivamento pela cultura ocidental” (JESUS, 2019, p. 21). O autor nos convida a pensar a necessidade e a urgência de produção de uma analítica sobre os modos de ser da tradução e da dívida em contextos coloniais, subalternizados a partir do mau encontro.

Alex se dedica a investigar – em um devir-Corupira, fazendo filosofia com os pés invertidos – como a maquinaria colonial (re)fez, ao longo dos séculos e agenciamento diferentes elementos e dispositivoss, a (ir)realidade das forças nativas de lá, fora e antes de todos os textos coloniais, de sua lógica de arquivamento e de seu repertório. Nessa seara, o autor afirma que está “disposto a pensar que a singularidade da tradução para a emergência da Europa não poderá mais ser desconsiderada, tanto para dar sentido a sua história, quanto à experiência dos pedaços de alteridades ocidentais que sua dispensação transcontinental produziu” (JESUS, 2019, p. 27).

Para o autor, cada encontro do europeu e de seu repertório linguístico/de sentido moral com as forças existentes lá, fora e antes de todos os textos – seja no paradigma teológico-cristão, seja no mitológico-etnográfico, seja no folclórico-nacionalista –, ou mesmo a expectativa desse encontro, produziu sempre paixões tristes ou más impressões. Como temos tentando argumentar ao longo de nosso trabalho, nos parece que essas paixões tristes eram despertadas justamente pelo o fato de as forças desestabilizarem a cartografia identitário-figurativa dos caras pálidas. As forças funcionam em diferentes regimes semióticos, operam por vetores díspares, pré-reflexivos e pré-individuais. Nessa desestabilização, a micropolítica do desejo moderna/colonial reativa acaba por recentrar-se no sujeito identitário e em seu repertório de formas inteligíveis. Disso decorre, portanto, a tradução dos devires intensivos/das forças lá, fora e antes dos textos, em formas enrijecidas e desligadas do saber-do-vivo.

Sem dúvida alguma, como o autor nos alerta, a tradução não seria capaz de impor-se sem o anteparo de uma faca bem amolada (JESUS, *idem*). Isso fica demasiadamente explícito inclusive nos exemplos que trouxemos nas páginas anteriores, a saber, o acoplamento de Tybira na boca do canhão e sua explosão posterior; bem como no caso em Núñez de Balboa atira mais de 40 corpos-subjetividade de *Abya Yala* para seus cães se alimentarem porque eram “homens” que estavam vestidos como “mulheres” – uma leitura, obviamente, feita a partir de sua cartografia identitário-figurativa ibérica. No entanto, o que gostaríamos de ressaltar, junto de Alex, é que “o que a tradução põe em jogo diz respeito sempre a uma decisão sobre os *modos de existir*, precisamente, sobre deixá-los viger, ou, no limite, levá-los à suspensão” (JESUS, 2019, p. 41. Grifos meus).

Nosso despertar molecular-vibrátil nos indica que a tradução – implicada pelo mau encontro colonial que se de-mora – opera sempre produzindo modos de existir caracterizados pela redundância, pela sedimentação e pela formatação. Modos de habitar e/ou criar mundos que se distinguem pela escassez, pela supressão do diverso-intensivo das forças. Em suma, poderíamos falar de uma monocultura desejante moderno/colonial que é marcada pelo medo, pela culpa, pelo pecado original e pela dívida infinita.

Ao comer Alex – isto é, ao comer Jesus (2019), e a ambiguidade/rebeldia/ironia da colocação é proposital –, e perceber a tradução das forças sempre como uma decisão sobre os modos de existir, nos parece evidente que o sexo/gênero moderno/colonial – isto é, sua imposição/produção – representou e representa, em *Abya Yala*, não apenas a extensão de hierarquias de gênero ou modos de inscrição acerca das práticas sexuais, mas

também, e mais importante, o desligamento de modos de existir mais abertos; a obliteração de maneiras de estar-no-mundo engajadas alegremente com as forças existentes lá, fora e antes de todos os textos. O arquivamento das forças molecular-vibráteis que circulavam com as experiências sexogenitais dos povos indígenas, bem como sua redução às formas binárias, dicotômicas e unidirecionais da cartografia de sentidos moderno/colonial, representou uma esterelização do acesso às experiências subjetivas fora-do-sujeito, aquelas que inocentam os devires vitais.

Gostaríamos de propor e de profanar que tal esterilização do acesso ao diverso das forças – marcada por uma micropolítica moderno/colonial reativa e identitário-figurativa – é tipificada por uma monocultura desejante. Assim como as *plantations* – cada vez a um novo devir: as de cana-de-açúcar, as de café e as de soja –, que se estendem por séculos nos territórios de *Abya Yala* e África, e sua política de extermínio da fauna e da flora em nome de um único produto; assim como o monoteísmo cristão e o Deus-das-caravelas que é onipotente e onipresente, único e distante/desligado de sua suposta criação; assim também é micropolítica do desejo moderna/colonial, isto é, sua forma de habitar e criar mundos, de traduzir e reduzir as forças heterogêneas em formas fechadas e auto-referentes. Para assentar essa reflexão-maquínica, retomemos, agora, a questão da colonialidade do gênero e o seu respectivo lado oculto/obscuro.

Em consoância com Lugones (2014a, 2014b), acreditamos que o sexo/gênero é um processo, um fazer-se contínuo – isto é, não se finda, mas axiomatiza elementos heterogêneos nessa produção de bioficções binárias, hierárquicas e unidirecionais. Conforme trouxemos no segundo capítulo, Lugones (2014a) identifica o lado visível/claro e o lado oculto/obscuro que constituem o sexo/gênero moderno/colonial. O primeiro deles instala o significado mesmo dos termos “homem” e “mulher”, em seu sentido moderno/colonial. Trata-se da divisão binário dos sexos, da heterossexualidade compulsória, da metafísica da substância e do controle do sexo e da raça. O segundo deles, seguindo Lugones (*idem*), trata-se da redução e aniquilamento de corpos-subjetividades destoantes das normas do sexo/gênero moderno/colonial. De acordo com a autora, “de sua participação difusa em rituais, em processos de tomada de decisões e na economia pre-coloniais, foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com colonizadores brancos que, muitas vezes, os levaram a trabalhar até a morte” (LUGONES, 2014a, p. 41).

Se Lugones (*idem*) aponta para a necessidade de se investigar o lado oculto/obscuro do sexo/gênero, sugerimos que essa investigação será potencializada se

considerarmos o sexo/gênero moderno/colonial como um aparelho de captura que possibilita a – suposta – traduzibilidades das forças, sua transparência. Conforme vimos, nas experiências sexogenitais dos povos indígenas lá, fora e antes dos textos e do repertório da micropolítica do desejo ibérica, estabeleciam-se outras temporalidades, outras corporiedades e outras formas de relação intersubjetiva. A experiência de contato com as forças é a experiência do vivo, do saber-do-vivo, de produção da diferença. A restrição desse contato e a tradução das forças em formas acarretou transformações moleculares nas noções de si dos povos indígenas, em suas experiências ritualísticas, bem como em suas organizações sociais e cosmológicas.

Comendo Lugones, e trazendo mais uma vez o argumento que temos tentado maquinar ao longo de toda a cartografia, temos que o sexo/gênero moderno/colonial opera por redundância, rebaixamento e lentificação das forças. É um achatamento da experiência desejanste em prol de um sentido unificador, unidirecional e homogenizador. O sexo/gênero moderno/colonial, operando como aparelho de captura desejanste, acaba obstruindo o saber-do-vivo. Essa é, de uma perspectiva micropolítica e molecular-vibrátil, a maior violência da maquinaria colonial, uma vez que instaura uma política subjetiva reativa, um modo de vida estéril, moral e tóxico. Monocultura desejanste e da dívida infinita, que opera renegando e rebaixando a ecologia do saber-do-vivo e o acesso/produção de devires vitais.

Em suma – agenciando e propondo uma ética da coalização e do contágio entre perspectivas decoloniais, *queer*, da antropofagia e da filosofia da diferença – poderíamos falar de um assujeitamento do desejo. A tradução das forças lá, fora e antes de todos os textos, bem como o seu arquivamento, funciona como o assujeitamento do desejo. O sexo/gênero moderno/colonial é esse circuito de afetos amparado pela tradução das forças em formas, que acaba por anestesiá-las e tornar inacessível/obstruído o saber-do-vivo e o acesso às experiências fora-do-sujeito. Disso decorre a prisão e repetição *ad infinitum* na experiência-do-sujeito e em seu repertório identitário-figurativo, em sua cartografia de sentidos. Gostaríamos de propor que esse é, precisamente, o lado oculto/obscuro da colonialidade do gênero. O sexo/gênero moderno/colonial funciona por repetição, tautologia, homogeneização, tradução, transparência, sobreposição, esterelização e captura das forças existentes lá, fora e antes de todos os textos. Tradução que opera investindo não apenas um repertório sexual binário e de práticas cisheterocentradas, mas também um repertório subjetivo; isto é, em uma micropolítica do

desejo: modos de ser/habitar/criar mundos. Máquina sexo/gênero moderno/colonial produzindo máquina subjetiva de monocultura desejante. Se Jesus (2019) fala sobre uma perda de experiência decorrente da tradução, sugerimos que essa experiência que é perdida é a do vivo, do acesso ao fora-do-sujeito e do engajamento com as forças intensivas que atravessam mundos e corpos, produzindo movimentos de diferença vital. Em síntese: sexo/gênero = aparelho de captura + tradução das forças + obstrução dos devires.

Seria, assim, o sexo/gênero um circuito de afetos tão introjetado nas subjetividades e tão poderoso a ponto de nada escapar dele? Não, de forma alguma – e gostaríamos de concluir nosso trabalho falando disso. Aprendemos com D&G que de toda máquina escapam fluxos, movimentos, intensidades e vetores. Todo estrato é atravessado por uma (ou várias) linhas de fuga. Assim, as últimas páginas deste trabalho – feito com os pés, com o cu, com a maconha, com o óleo essencial, com o corpo enquanto superfície de captação, com teorias e com afetos – vão ser dedicadas a justamente falarmos brevemente disso que escapa da máquina somatopolítica que é o sexo/gênero e de sua micropolítica do desejo; uma vez que uma cartografia não começa nem conclui, mas encontra-se sempre no meio.

Butler (2019a) argumenta que as normas regulatórias do sexo/gênero são práticas performativas reiteradas e citacionais, pelas quais o poder produz aquilo que nomeia e governa. Para a autora, “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo” (BUTLER, 2019a, p. 16), tornando os sujeitos inteligíveis. Essa materialização produzida a cada instante faz com que os corpos apenas surjam e perdurem dentro das restrições produtivas de certos esquemas de sexo/gênero altamente regulatórios. Assim, o sexo/gênero é uma normatividade e o corpo – o corpo organizado, o organismo – a materialização dessa norma, pela qual “o ‘sujeito’ pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2019a, p. 17).

Essas restrições não produzem apenas corpos inteligíveis, mas também um domínio de corpos definidos como estranhos, impensáveis e inabitáveis – corpos que não são inteligíveis, sendo, por isso, “abjetos” (BUTLER, 2019a). A autora alerta que o domínio dos abjetos não é o oposto do domínio precedente, mas o fantasma real que assombra o inteligível como o espectro de sua própria impossibilidade. Por se materializar

performativa e reiteradamente – jamais completo e sempre por fazer-se –, o sexo/gênero é um regime instável que cria corpos inteligíveis e corpos abjetos, sendo esses últimos nomeados, no vocabulário butleriano, como o “exterior constitutivo” (BUTLER, *idem*) dessa norma regulatória, ou seja, o que escapa ao circuito de afetos do sexo/gênero hegemônico. O exterior constitutivo “relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (BUTLER, 2019a, p. 161).

Essa inteligibilidade produzida a partir da distribuição de efeitos ontológicos (BUTLER, 2019b), por ser necessariamente refeita e rearticulada a cada momento e em cada ponto da malha de relações, tem um caráter instável. Como colocado anteriormente, sua materialização requer uma reiteração eficaz das normas do sexo/gênero e nunca está feita por completo. Concordando com Michel Foucault, em sua visão de que “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1999, p. 91), é possível afirmar que essa instabilidade figura a possibilidade de ação crítica e subversiva das normas do sexo/gênero.

De acordo com Butler (2019a, p. 16) “são as instabilidades, as possibilidades para rematerialização abertas por esse processo [sempre refeito], que marcam um domínio em que a força da lei regulatória pode voltar-se contra si própria, gerando rearticulações que ponham em causa sua força hegemônica”. Desse modo, algumas questões emergem. Como cartografar movimentos e linhas de fuga que solapem o sexo/gênero e sua micropolítica reativa do desejo? Como investigar quais as tecnologias e agenciamentos promovidos e movidos por essa multidão de corpos-subjetividades abjetos? Como rastrear os movimentos de abertura para os devires vitais que passam sobre/entre/no meio do estrato identitário-figurativo? Quem são esses corpos e corpos, quais seus fluxos e contra-fluxos? O que acontece nas franjas dos movimentos de divergência/diferença? O que passa e o que não passa?

Essas são questões das quais esta dissertação-experimento não dá conta. O trabalho de busca, de apropriação e de reelaboração das estruturas elementares da nossa ignorância continua. O que importa – o que ressoa no e pelo nosso despertar molecular-vibrátil – é compreender que nem tudo está perdido. Que existe e sempre existiu uma multiplicidade de corpos – máquinas de guerra – que, de alguma forma, causa fissuras no circuito de afetos que o sexo/gênero sustenta e representa. Linhas de fuga que escapam

da máquina despótica/aparelho de captura do sexo/gênero como faíscas incandescentes que escapam de uma solda. Corpos-subjetividades que tensionam, dobram, rasgam e fodem com a micropolítica do desejo que circula com os ideais moderno/coloniais de sexo, gênero, raça, vitalidade, saúde, capacidade e utilidade. Corpos sem Órgãos – ainda que momentâneos, ainda que em algum momento tornem-se estratificados – que não temem a experimentação, o nomadismo do desejo e os devires vitais.

Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 13).

Isso não quer dizer que se trata de qualquer coisa, feita a qualquer modo. A luta na qual esta dissertação-experimento se inscreve não se trata de um movimento feito sem linhas direcionais⁴¹ e elaborado individual e solitariamente. Este é um trabalho coletivo de cartografia daquilo que obstrui e paralisa a vida e a separa daquilo que ela pode, de escuta ao chamado da vida enquanto processo de criação e diferenciação, de acesso comum ao despertar molecular-vibrátil. Esse trabalho não pode ser feito de qualquer jeito, de forma individual, sem linhas direcionais éticas. É preciso prudência, como nos alertam D&G. Não sabedoria, essa coisa petrificada, muito bem localizada na cabeça; mas prudência como dose. Prudência como regra imanente à experimentação sobre o plano de consistência. A arte das doses, enfim. Como nos ensinam os filósofos esquizoanalistas,

desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agencimeamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 25).

Não se trata de uma overdose, de um corpo despedaçado, de órgãos sem corpos (OsC). O CsO sonoro e audível que emerge do encontro entre o corpo do violinista e o do violino tem suas constâncias, seus ritornelos, seus estratos. Uma boa punheta, como se sabe, não deve ser batida desesperadamente – isso pode machucar o pau. Mais uma vez, trata-se sempre de um saber-fazer, um ritmo, “uma espécie de sentido do ritmo, a rítmica [*rythmicité*]” (DELEUZE, 2019, p. 225).

⁴¹ Minha dissertação-experimento é a expressão de deformidades que imprimo no que vejo, interpreto e sinto, condicionadas pelos lugares que habito, posições que ocupo – mas que também estranho –, pelo consciente e inconsciente que me atravessam.

Trata-se, enfim, de uma arte de composição das relações. De uma bússola ética que indica quando se deve acelerar e quando se deve promover movimentos de lentidão. Afinal, um corpo que implodisse todos os estratos de uma só vez se transformaria – e esse é o argumento de D&G (2012) – em corpo de nada. Seria um movimento de audestruição pura, e não a desobstrução de vias por onde os movimentos vitais deslizam. Movimentos bruscos demais, sem a bússola ética guiando-os, podem significar a morte.

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, incluindo para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. [...] O CsO não para de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano. O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca. Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidade, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE; GUATTARI, 2012, pp. 26-27).

Em suma, o trabalho de entender e solapar o circuito de afetos sexo/gênero moderno/colonial, bem como acessar a micropolítica do desejo que o mau encontro colonial que se de-mora sustenta, é um trabalho meticuloso, sutil, atento e desperto. Só tendo uma relação atenta e meticulosa com os estratos – com as sedimentações e coagulações que orientam nossa experiência subjetiva do sujeito identitário – é que é possível liberar as linhas de fuga, fazer passar um *continuum* de intensidades sobre o CsO, acessar as forças lá, fora e antes dos textos e, com elas, ganhar potência e consistência. Reconquistar a força vital de criação e diferenciação. Engajar-se novamente com o saber-do-vivo.

É oscilando entre os estratos e os planos, entre as máquinas molares e as moleculares, entre as sedimentações e as intensidades livres que vivemos, que somos e que estamos. Dessa tensão fecunda, própria à nossa vida, é preciso tirar proveito de forma ética, estética, ativa e criativa. É preciso acessar, cada vez mais, o inconsciente maquínico-antropofágico e com ele colocar um fim nesse mundo escroto que marginaliza corpos-subjetividade como o meu – ainda que, de alguma forma, eu ainda esteja em certa

posição de privilégio, se comparado com outras parceiras dissidentes e desobedientes de gênero.

Trata-se de se movimentar para apressar o fim dos mundos que rebaixam a vida, que separam a vida daquilo que ela pode. E, de seus escombros – como vimos, os estratos, em alguma intensidade, permanecem – construímos outros mundos. Mundos nos quais a gente tira o Ego da frente e coloca o cu na reta. E tu, já colocasse o teu cu na reta? Já experimentasse com o cu? Já fizesse correr intensidades sobre o CsO? Tenta. Faz. Você já faz. Sei que sim. Não tens como desejar sem fazê-lo – ainda que em estado latente. Que possamos usar mais nossos pés, nossos cus e nossas potências. Chega de fazermos políticas cerebrais, é chegada a hora de fazermos políticas anais⁴²!

Concluo essa cartografia antropofágico-afetiva com algumas linhas escritas por Paco Vidarte, uma bicha espanhola e filósofa, já morta/encantada, que deixou livros-afetos potentes que permanecem vivos. Vidarte, assim como eu, estava cansado de uma Teoria *Queer* que só servia para encher o cu de branquelos de orgulho. Também estava cansado de uma militância LGBTQ assimilacionista, que sentam seus belos e cheirosos

⁴² Na ocasião da minha banca de defesa da dissertação de Mestrado fui interpelado pelos professores da banca sobre meu uso recorrente do “cu”. De acordo com eles, eu poderia estar correndo o risco de localizar, de forma perigosa, o lugar por onde a potência possa fluir. Ou, além disso, que seria quase que incoerente ainda operar com um repertório e uma distribuição da economia corporal – cabeça/cu, norte/sul – que caracterizam o corpo moderno/colonial, o qual estou criticando no texto-agenciamento. Ao que parece, isso seria, para eles, uma redução, uma repetição e uma insistência duvidosa. Isso me afetou e me moveu, uma vez que sou/estou uma bicha interiorana racializada, que faz uso do cu justamente como esse ponto de abertura às intensidades que bagunçam a cartografia de sentidos identitário-figurativa. Argumentarei, neste curto espaço, o porquê da minha insistência no cu ao longo da dissertação-experimento. Seguindo Preciado (2009, 2017b) e a proposta de desconstrução da anatomia política do sexo/gênero hegemônico, temos pelo menos três razões – uma razão é sempre uma medida, e não uma verdade monolítica – pelas quais o cu pode funcionar no que o autor chama de “trabalho de desconstrução contrassexual”. Em primeiro lugar, o cu é o centro erógeno universal que está situado além dos limites binários impostos pela diferença sexual moderno/colonial. Assim como a mão, o joelho ou as unhas, o cu não tem sexo, nem gênero, nem raça; e escapa da retórica cisheterossexual. Junto com Preciado perguntamos: Quem não tem um cu? Em segundo lugar, o cu é uma zona de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos identificados/traduzidos como orgásticos. Sendo uma zona primordial de passividade, o cu é esse conjunto de pregas, essa abertura-do-mundo-para-o-mundo pouco perfurmada, que supostamente não goza. Rechaçando a diferença sexual, a lógica antropomórfica dos genitais e dos rostos, o cu – assim como seu extremo oposto, a boca – figura o horizonte da democracia sexual pós-humana. E, em terceiro lugar, o cu está fora de uma economia destinada à reprodução e não está assentado numa relação romântica, cisheterocentrada. O cu gera benefícios que não podem ser medidos dentro da economia sexogenital moderna/colonial. Ainda de acordo com o autor, todo corpo é, antes e sobretudo, cu. Não pau, não buceta, mas tubo oral-anal. “Pelo ânus, o sistema tradicional de representação sexo/gênero *vai à merda*” (PRECIADO, 2017b, p. 32. Grifos do autor). Assim, nossos cus constituem-se como fábricas possíveis da reelaboração do corpo e da subjetividade; espaços de construção-desconstrução-reconstrução tecnológica e somatopolítica. Em suma, gostaria de colocar que, como nos alerta Preciado (2009, p. 171), “não se trata de fazer do ânus um novo centro, senão de colocar em marcha um processo de des-hierarquização e descentralização que faria de qualquer outro órgão, orifício ou poro, um possível bioporto anal”. Cu. Cu. Cu. Cu. Cu. Ritornelo anal. Saturação das beiras. Dadaísmo fecal. Antropofagia escatológica. Conjuração coletiva e molecular-vibrátil de nossos anéis-de-couro. Terror anal.

cus em poltronas de couro em longas reuniões de horas infinitas com deputados, senadores e outros “donos da nação e dos bons costumes”; que abanam seus rabinhos felizes para, em troca, “conquistar” alguns direitos que em nada dinamitam o circuito de afetos que precariza os divergentes e a diferença, que nos fode e nos mata.

Vidarte acreditava na potência do que ele chama de “militância cachorro louco” (VIDARTE, 2019, p. 71). Ora, não seria a militância cachorro louco uma militância do devir? Devir-animal, devir-cachorro, devir-louco, devir-*esquizo*, devir-antropofágico. Uma militância orientada por uma bússola aberta e intensiva que cria – e não propõe como meta – uma política mutante.

Eu, como bixa, acredito na irrupção do novo e inesperado, num acontecimento em que ninguém havia pensado antes, no nascimento de novas propostas éticas, políticas, teóricas, filosóficas, militantes, o que for, conquanto rompam com o paradigma monolítico da negociação e do possibilismo como única forma de se relacionar com o poder, entregando-se a ele, já que é ele quem dita o que é possível para a comunidade LGBTQ e quando, ou, para falar claramente, como pode resultar inócua, inofensiva, útil, oportuna e rentável para o poder a gestão do horizonte de possibilidades, fechado, limitado e regulado por lei da comunidade gay (VIDARTE, 2019, p. 102).

Essa militância cachorro louco já existe. Não se trata de um projeto, mas de um ato, de um fazer, de um saber-fazer, da edificação de uma barricada, de um *intermezzo*. São as bichas não-binárias, as travestis sudakas, as sapas caminhoneiras, as putas racializadas, os defixas-ciborgues, *etc.* Toda uma multiplicidade de corpos-subjetividades que não têm medo de dar as caras e de dar o cu, nem lambem o cu de ninguém em troca de petiscos escassos e insossos. Pessoas que não negociam senão o secundário, que não baixam a cabeça nem se enamoram por normalidade, que não tem a paciência dos bons homos. Monstros que sabem que o sexo/gênero hegemônico é um circuito de afetos moderno/colonial que funciona, mas que não nos captura por completo.

Sou/estou um desses monstros. Um desses corpos-subjetividades que sente o sufoco que é a camisa de força identitária, afetado pelo sexo/gênero e sua micropolítica reativa do desejo. Estou/sou um conglomerado de intensidades posicionadas e, dessa posicionalidade intensiva – com suas fronteiras e brechas – trabalho para apressar o fim desse mundo-que-nos-sufoca. Pelo menos é o que tentei, ciente dos limites que me atravessam e que me compõem.

Este texto-agenciamento é um convite para cada vez mais reproduzirmos menos aquilo que nos mata e que nos paralisa. Para pensarmos a atualidade da ferida colonial em nossos territórios, carnes e subjetividades. Para nos afastarmos – ainda que em

solavancos, ainda que em arrancos e recuos – da monocultura desejante estéril e reativa que insiste em circular entre/em/atravessando todas nós. Para maquinarmos alianças e contágios que contribuam na reconquista e no acesso à força vital que nos incendeia. Algo em nós ressoa e nos diz que a “vacina antropofágica” enunciada por Oswald de Andrade (1928, p. 3) é o resgate do corpo como superfície vibrátil, do acesso ao saber-do-vivo e do engajamento com as forças de lá, fora e antes de todos os textos. Que essa vacina – e aquela contra o Covid-19, não poderíamos deixar de lembrar – seja proliferada nos corpos e inoculada nas subjetividades.

Que esta dissertação-experimento ajude nessa proliferação, nessa contaminação, nessa ressonância. Que possamos retomar e reapropriar, coletivamente, a plasticidade do desejo e os códigos somatopolíticos que constituem nossos corpos e subjetividades. Esse texto-invenção-movimento-psicotrópico-funk-punk-plástico é uma barricada. Uma máquina de guerra. Que a vida – individual, coletiva, cósmica e geoafectosociológica – possa se expandir, ganhando potência e consistência. É essa luta que me move. Esse é o meu *desejo*. Essa é a minha fome. É isso que me dá tesão e deixa meu pau duro, meu cu piscando, meu coração acelerado e meus olhos brilhando. Até rimei sem querer. Se é verdade que carregamos novos mundos dentro de nossos cus, que possamos germiná-los e cultivá-los, fincando raízes nas estrelas, toda vez que a vida assim demandar.

Referências

- AMANCIO, Izzie Madalena Santos; REA, Caterina Alessandra. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *In: Cadernos Pagu*. S/V, n. 53, pp. 1-38, 2018.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *In: Revista de Antropofagia*. São Paulo. Ano 1, n. 1, pp. 3 e 7, maio/1928.
- ANZALDÚA, Gloria. **Boderlands/La Frontera – The New Mestiza**. São Francisco: Aunt Lute, 1987.
- APFFEL-MARGLIN, Frédérique. Introduction: Rationality and the World. *In: APFFEL-MARGLIN, Frédérique; MARGLIN, Stephen. Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Clarendon Press Oxford, pp. 01-42, 1996.
- ARTAUD, Antonin. **Para acabar com o julgamento de Deus**. Disponível em: <<https://www.escolanomade.org/2016/02/19/artaud-para-acabar-com-o-julgamento-de-deus/>>. Acesso em 03/02/2021, às 8:11.
- AUSTIN, John Langshaw. **How do to things with words**. London: Oxford University Press, 1962.
- BARKER, Meg-John; SCHEELE, Julia. **Queer – a graphic history**. London: Icon Books, 2016.
- BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. *In: ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, pp. 52-75, 2009.
- BARROS, Regina Benevides de; PASSOS, Eduardo. A cartografia como método de pesquisa intervenção. *In: ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, pp. 17-31, 2009.
- BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos Transviados e a despatologização das identidades trans. *In: Revista Florestan*. S/V, ano 1, n. 2, pp. 46-66, nov. 2014.
- BOURCIER, Sam. **Homo Inc.Orporated – o triângulo e o unicórnio que peida**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

BOZZANO, Caroline Betemps. Feminismos transnacionais descoloniais: algumas questões em torno da colonialidade nos feminismos. *In: Estudos Feministas*. Florianópolis. V. 27, n. 1, pp. 1-7, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam – os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 17ª edição, 2019.

CAMINHA, A carta de Perto Vaz de. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em 01/03/2021, às 21:32.

CAMPUZANO, Giuseppe. Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museu Travesti del Perú. *In: Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades*. V. 3, n. 4, pp. 79-93, 2009.

CAMPUZANO, Giuseppe. Contemporary *Travesti* Encounters with Gender and Sexuality in Latin America. *In: Development*. V. 52, n. 1, pp. 75-83, 2009.

CAMPUZANO, Giuseppe. Reclaiming *Travesti* Histories. *In: IDS Bulletin*. V. 37, n. 5, 2006.

CARBALLO, Rodolfo Fernández. La “sexualidad” en algunos pueblos de Abya Yala y em los “primeros descubridores y conquistadores” europeos. *In: Revista Comunicación*. Ano 28, v. 16, n. 2, pp. 24-35, ago.-dez. 2007.

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *In: Cadernos Pagu*. Campinas. S/V, n. 28, p 375-405, jan-jun de 2007.

CARTIER-BRESSON, Henri. **O instante decisivo**. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/fotografia/wp-content/uploads/downloads-uteis-o-instante-decisivo.pdf>>. Acesso em 09/06/2020, às 14:17.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del outro”. *In: LANDER, Edgardo (editor). Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 145-461, 2000.

COLÓN, Diarios de. Disponível em:
<<https://juancarloslemusstave.files.wordpress.com/2014/07/diarios-de-colc3b3n.pdf>>.

Acesso em 01/03/202, às 21:05.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo. V. 27, n. 80, pp. 09-20, 2012a.

CONNELL, Raewyn. O Império e a criação de uma Ciência Social. *In: Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos. V. 2, n. 2, pp. 309-336, jul-dez. 2012b.

CURIEL, Ochy. **Gênero, raza, sexualidade – debates contemporaneos**. Disponível em:
<<https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>>. Acesso em 05/08/2020, às 14:50.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Fortaleza: Editora UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Volume 1**. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2011.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Volume 3**. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010a.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 3ª edição, 2010b.

EMICIDA. **AmarElo – O Filme Invisível: Episódio 01**. 2020. (13m00s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MYNZsYr4dkM&t>>. Acesso em 09/06/2020, às 08:41.

EMICIDA. **AmarElo – O Filme Invisível: Episódio 02**. 2020. (28m20s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DsvO14sNSWw>>. Acesso em 09/06/2020, às 17:09.

ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo. Apresentação. *In*: ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, pp. 7-16, 2009.

ESCÓSSIA, Liliana da; TEDESCO, Silvia. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. *In*: ESCÓSSIA, Liliana da; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, pp. 92-108, 2009.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. *In*: FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. *In*: SIQUEIRA, Paula (trad). **Cadernos de Campo**. S/V, n. 13, pp. 155-161, 2005.

FERNANDES, Estevão Rafael. A colonização das sexualidades indígenas: um esboço interpretativo. *In*: **Enfoques**. V. 15, n. 1, pp. 50-56, 2016.

FERNANDES, Estevão Rafael. “Existe índio gay? ”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Gays Indians in Brazil – Untold Histories of the Colonization of Indigenous Sexualities**. Gewerbestrasse: Springer, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Queer* caboclo como possibilidade anticolonial: Algumas reflexões à guisa de provocação. *In*: **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. V. 10, n. 1, pp. 35-56, jan.-abr. 2020.

FERRAZ, Claudio Benito Oliveira. Geofilosofia: De Nietzsche para a geografia. *In*: **Geograficidades**. V. 7, n 12, pp. 17-37, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vondade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

JACQUES, Paola Berenstein. Derivas: participação e jogo. *In: Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA, pp. 163-262, 2012.

JESUS, Alexandro S. **Corupira** – mau encontro, tradução e dívida colonial. Recife: Titivillus, 1ª edição, 2019.

JOHNSON, Erick Patrick. "Quare" studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother. *In: Text and Performance Quarterly*. V. 2, n. 1, pp. 1-25, 2001.

JÚNIOR, Valdir Damázio. Genealogia e Etnomatemática: uma aproximação em prol da insurreição dos saberes sujeitados. *In: Bolema*. Rio Claro. V. 28, n. 50, pp. 1155-1171, dez/2014.

KADLEC, Jeanna. Where does the word “queer” come from? **NYLON**, 2017. Disponível em: <<https://www.nylon.com/articles/why-do-we-use-the-word-queer>>. Acesso em 21/02/2021, às 17:08.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. *In: ESCÓSSIA, Liliana; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (orgs.). Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, pp. 32-51, 2009.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror – an Essay on Abjection**. Tradução: ROUDIEZ, Leon S. Nova York: Columbia University Press, 1982.

LAING, Olivia. **A Cidade Solitária: Aventuras na arte de estar sozinho**. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

LANDER, Edgardo (editor). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales** – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. *In: HOLLAND, Heloísa Buarque (org.). Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 206-241, 1994.

LAURETIS, Teresa de. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities – an introduction. *In: Differences – A Journal of Feminist Cultural Studies*. V. 3, n. 2, pp. III-XVIII, 1991.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação. *In: Estudos Feministas*. Florianópolis. V. 9, n. 2, pp. 541-553, 2001.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. *In*: MIGNOLO, Walter (compilador). **Género y Descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2ª edição, pp. 13-42, 2014a.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *In*: **Estudos Feministas**. Florianópolis. V. 22, n. 3, pp. 935-952, 2014b.

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**. São Paulo: Editora Cortez, pp. 396-443, 2010.

MANIFESTO, Queer of Color. Disponível em: <<http://www.columbia.edu/cu/qoc/qoc.html>>. Acesso em 21/02/2021, às 14:19.

MENDOZA, Breny. Coloniality of gender and power: from postcoloniality to decoloniality. *In*: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (editors). **The Oxford Handbook of Feminist Theory**. *On line*, pp. 1-24, 2015.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *In*: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (org.). **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Buenos Aires: En La Frontera, 1ª edição, p. 19-36, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade – o lado mais obscuro da modernidade. *In*: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 32, n. 94, pp. 1-17, junho/2017.

MIGNOLO, Walter. Introducción. ¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad? *In*: MIGNOLO, Walter (compilador). **Género y Descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2ª edição, pp. 9-12, 2014.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisfério occidental en el horizonte colonial de la modernidad. *In*: LANDER, Edgardo (editor). **Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, pp. 55-86, 2000.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity – Global Futures, Decolonial Options**. Durham & London: Duke University Press, 2011.

MILLET, Kate. **Política Sexual**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017.

MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. In: **Sociologias**. Porto Alegre. Ano 11, S/V, n. 21, pp. 150-182, jan.-jun. de 2009.

MOMBAÇA, Jota. **Para desaprender o *queer* dos trópicos: desmontando a caravela *queer***. Disponível em: <<https://medium.com/@monstraerrtika/para-desaprender-o-queer-dos-tr%C3%B3picos-desmontando-a-caravela-queer-6ced98495821#:~:text=Desaprender%20o%20queer%20dos%20tr%C3%B3picos,que%20a%20apropria%C3%A7%C3%A3o%20do%20queer>>. Acesso em 23/02/2021, às 10:27.

MUNITY, Gender. Não há fúria no inferno: uma cronologia da insurreição genderfuck. In: **BASH BACK!** Ultraviolência queer. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, pp. 52-58, 2020.

NYN, João. **Tybyra – uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo do Burro, 2020.

OYĚWUMÍ, Oyèrónkẹ. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Dakar: Codesria, pp. 1-8, 2004.

PELÚCIO, Larissa. O cu (de)Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. In: **Iberic@l – Revue d'études ibérique et ibéro-américaines**. N. 9, pp. 123-136, 2016.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? In: **Revista Periódicus**. V. 1, n. 1, pp. 68-91, maio-out. de 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer* decolonial: quando as teorias viajam. In: **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. V. 5, n. 2, pp. 411-437, jul.-dez. 2015.

PRECIADO, Paul B. Cartografias *queer*: O *flâneur* perverso, a lésbica topofóbica e a puta multcartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. In: **eRevista Performatus**. Inhumanas. Ano 5, S/V, n. 17, pp. 1-32, 2017a.

PRECIADO, Paul B. Lixo e gênero, mijar/cagar, masculino/feminino. *In: eRevista Performatus*. Inhumas, ano 7, n. 20, abril/2019. Disponível em: <<https://performatus.com.br/traducoes/lixo-e-genero/>>. Acesso em 29/08/2020, às 09:51.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2017b.

PRECIADO, Beatriz. Multiões Queer – notas para uma política dos “anormais”. *In: Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. V. 19, n. 1, pp. 11-20, jan. de 2011.

PRECIADO, Beatriz. Terror Anal - Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. *In: HOCQUENGHEM, Guy. El deseo homosexual*. Barcelona: Melusina, 2009.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie** – sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano** – crônicas del cruce. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.

PROCURE linhas direcionais. **Focus Escola de Fotografia**, 2013. Disponível em: <<https://www.focusfoto.com.br/procure-linhas-direcionais/>>. Acesso em 12/06/2020, às 10:22.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: LANDER, Edgardo (editor). Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, pp. 84-130, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. Disponível em: <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>. Acesso em 07/03/2020, às 18:05.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2011.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: Notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2ª edição, 2019.

ROLNIK, Suely. **Esquizoanálise e Antropofagia**. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>>.

Acesso em 02/03/2021, às 14:46.

ROLNIK, Suely. **“Fale com ele” ou como tratar o corpo vibrátil em cima**. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>. Acesso em 05/05/2020, às 17:06.

ROLNIK, Suely. Subjetividade Antropofágica. In: HERKENHOFF, Paulo & PEDROSA, Adriano (Edit.). **Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s, XXIVª Bienal Internacional de São Paulo**. São Paulo: Fund. Bienal de São Paulo, pp. 128-147, 1998.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2016.

SAGAN, Carl. **O pálido ponto azul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Dos pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro. In: **Travessias**. Coimbra, S/V, n. 6/7, pp. 15-36, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, pp. 31-83, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: **E-Cadernos CES**. Coimbra. S/V, n. 18, pp. 106-131, 2012.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SWAN-PERKINS, Samuel White. 5 Two-Spirit Heroes Who Paved the Way for Today's Native LGBTQ+ Community. **KQED**, 2018. Disponível em: <<https://www.kqed.org/arts/13845330/5-two-spirit-heroes-who-paved-the-way-for-todays-native-lgbtq-community>>. Acesso em 02/03/2021, às 11:04.

TAVOLARO, Lilia Gonçalves Magalhães. “Nós somos os propositores”: vanguarda e contracultura no Brasil (1964-1974). *In: ArtCultura*. Uberlândia. V. 10, n. 17, pp. 143-158, jul.-dez. de 2008.

TRIAL, 'Oscar Wilde at Bow Street': newspaper coverage of the Oscar Wilde. Disponível em: <<https://www.bl.uk/collection-items/oscar-wilde-at-bow-street-newspaper-coverage-of-the-oscar-wilde-trial#>>. Acesso em 21/02/2021, às 12:08.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação (Mestrado em Pós-Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia, 2015.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa – proclamações libertárias para um militância LGBT**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

VIEIRA, Amiel *et al.* Pelo fim das intervenções médicas precoces e não emergenciais em intersexos. **Nexo**, 2018. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2018/Pelo-fim-das-interven%C3%A7%C3%B5es-m%C3%A9dicas-precoces-e-n%C3%A3o-emergenciais-em-intersexos>>. Acesso em 24/02/2021, às 19:54.

VIEIRA, Helena. **Aula Introdução à Teoria *Queer***. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HHRJqm7DWDI>>. Acesso em 17/02/2021, às 20:04.

VILLANOVA, Viviane. **Dadaísmo – movimentos artísticos**. 2017. (6m42s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bkq_k88UpfA>. Acesso em 06/06/2020, às 14:32.

VILLANOVA, Viviane. **Como o caminhar pode ser arte?** 2020. (8m00s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7qMhta0VNqI>>. Acesso em 06/06/2020, às 15:09.

WEBER, Max. A ciência como vocação. *In: Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, pp. 154-183, 1982.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILDE, Trials of. Disponível em:
<https://www.nationalarchives.gov.uk/museum/item.asp?item_id=41>. Acesso em
21/02/2021, às 12:00.

YORK, Sara Wagner. **TIA, VOCÊ É HOMEM? Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os "cistemas" de Pós-Graduação.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

ZEVALLLOS, Zuleyka. Rethinking Gender and Sexuality: Case Study of the Native American “Two Spirit” People. **Other Sociologist**, 2013. Disponível em:
<<https://othersociologist.com/2013/09/09/two-spirit-people/>>. Acesso em 02/03/2021, às
11:28.