



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 12, v. 1 nov.2019-abr.2020
p. 06-37.

Fantasmografias, sexílios, *cuirestéticoativismos*

Cleber Braga¹

RESUMO: Este artigo é um desdobramento da tese de doutorado intitulada “Fantasmografias: sexílio, arte e ativismos cuirdecoloniais na transfronteira méxicobrasileira”. Aqui, a noção de acontecimento é usada para (des)nortear o percurso de choques com corporeosubjetividades diaspóricas, sexodissidentes, numa articulação entre a produção artística e a experiência do sexílio. Serão narrados alguns encontros importantes para a pesquisa, que se conectam às noções críticas sobre o entendimento de sexílio.

PALAVRAS-CHAVE: Sexílio. Arte. *Cuir*. Subjetividade. Migração.

Abstract: This article is based on a doctoral dissertation entitled "Phantmograhies: sexile, art and cuirdecolonial activism in the cross-border Mexico-Brazil". Here, the notion of event is used to (mis)guide the path of shocks with diasporic, sexo dissident corporal subjectivities, in an articulation between artistic production and the experience of sexile. Some important research meetings related to critical notions about understanding of sexile are presented.

Keywords: Sexile. Art. *Cuir*. Coloniality Subjectivity. Migration.

Resumen: Este artículo se desarrolló a partir de la disertación doctoral titulada “Fantasmografías: sexilio, arte y activismos cuirdecoloniales en la transfrontera mexicobrasileña”. Aquí, la noción de acontecimiento se utiliza para (des)orientar el trayecto de los choques con corporeo subjetividades diaspóricas y sexodisidentes, en una articulación entre la producción artística y la experiencia del sexilio. Narro algunos encuentros importantes para esta investigación, que se conectan con nociones críticas sobre la comprensión del sexilio.

Palabras clave: Sexilio. Arte. *Cuir*. Subjetividad. Migración.

¹ Doutor pelo Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, e professor na Universidade Federal do Amapá. E-mail: cleberbrag@gmail.com

Recebido em 05/10/19
Aceito em 11/11/19

En verdad el opresor no teme tanto a la diferencia como a la similitud. Teme descubrir en sí mismo las mismas penas, los mismos deseos que los de la gente a quien ha herido. Teme la inmovilización que le amenaza a raíz de su culpa incipiente. El opresor teme que tendrá que cambiar su vida una vez que se haya visto en los cuerpos de quienes ha llamado diferentes. (*La Güera*, Cherríe Moraga)

Na primeira década dos anos 2000, quando ainda morava em Curitiba e não supunha me converter em um *ghostbuster* acadêmico², numa das noites geladas que caracterizam a beleza do lugar – suas penumbras transilvânicas e seus vampiros trevisânicos³ –, conheci um rapaz cujo nome não lembro, mas cuja história nunca esqueci.

Estava no Amarelinho, tradicional bar da cidade, localizado em um prédio descuidado do centro antigo. Suas instalações precárias abrigavam a barra lateral onde trabalhava o *bartender*, um conjunto de mesas e cadeiras, uma *jukebox* e algumas mesas de bilhar no piso superior.

Predominantemente, passavam por ali sujeitos LGBTI da área metropolitana, num cruzamento entre dissidências sexuais, de gênero e marginalidade social que justificaria aqui o uso do adjetivo “*cuir*” – assim, com “c”, que é para marcar o contexto sudaca. Havia, mais especificamente, toda uma masculinidade gay que considero dissidente também por não se restringir aos modelos normativos de homossexualidade. O que, penso agora, restituía-lhes uma certa pederastia.

Quando na Cidade do México, interessou-me muito um *antro*⁴ gay frequentado por rancheiros cowboys estilo *Tex-Mex*⁵, hipermasculinizados em perspectiva latina, em uma performatividade que os acerca à ideia de *drag* que, na concepção de Butler (2016), pode ser

2 Referência ao filme estadunidense intitulado *Ghostbusters* (no Brasil, *Os caça-fantasmas*), comédia que foi fenômeno de bilheteria da década de 1980 e que apresentava a história de três professores universitários que montaram uma empresa de investigação de fenômenos paranormais. Esta citação é também uma autoironia, dada a escolha metodológica desta cartografia de fantasmas, na acepção de Deleuze (1988).

3 Referência ao premiado escritor curitibano Dalton Trevisan, conhecido pela introspecção e reclusão – também características da própria cidade que ele tanto tematiza, por vezes de forma nada elogiosa. É autor do livro *O vampiro de Curitiba* (1965[2014]), que retrata uma cidade fria, austera, por onde vaga o impiedoso Nelsinho, que dá vazão a seus desejos mais selvagens sem se importar com suas vítimas. Ainda que a figura do vampiro seja icônica para a identidade curitibana, compreendo que as personagens de Trevisan dialogam com um imaginário de migrante europeu rude, de uma branquitude marginalizada, pobre e grotesca, em contraponto à fama de cidade de primeiro mundo atribuída à capital paranaense.

4 A palavra *antro* é usada no México para qualificar casas noturnas, boates.

5 *Tex-Mex* é uma expressão usada para qualificar a cultura fronteiriça da região que divide o Estado do Texas, no sul dos Estados Unidos, com a região norte do México. Uma cultura mestiça, estadunidense/mexicana, na qual abunda a figura viril do cowboy, vaqueiro, com grandes bigodes, chapéus e botas de couro. Como nos explica Gloria Anzaldúa (2015), a região do Texas compunha parte do território mexicano, até que em 1846, por meio de um processo de invasões, expulsões e guerras, os EUA apropriaram-se da região e converteram seus habitantes em estadunidenses.



interpretada como uma paródia da construção de gênero. Mas este antro estava em plena Zona Rosa, bairro glamuroso da cidade de outrora e hoje destino de muitos turistas brancos repletos de *pink money*⁶. Já o Amarelinho de Curitiba fazia-se de gente mais pobre e marginalizada.

Como disse antes, o nome do rapaz não lembro. Mas não esqueço da história, do olhar ferido. Aos 12 anos, ao ser reconhecido como homossexual por seu pai, este ofereceu-lhe duas alternativas: ou ele iria imediatamente embora com a roupa do corpo, ou ficaria e morreria por suas próprias mãos. O menino decidiu viver.

Fugiu do sertão nordestino, onde nasceu, na direção de São Paulo, pedindo carona. Já na metrópole, viveu nas ruas. Anos mais tarde, uma irmã o reencontrou e o ajudou. Era cozinheiro num restaurante. Mas ainda o perseguia a míope lança da tragédia: o modesto pensionato onde vivia acabara de sofrer um incêndio.

Não me importa muito se sua história era real. Se mentiu, não faz diferença. Sua existência convence-me, para além da distância do tempo e do perigo de recriação pela minha própria memória, dos atores de dimensão arquetípica na cena ritual que descreveu. Pois um fantasma está além da tensão entre realidade e imaginação, ele é produzido na superfície cuja propriedade topológica é justamente conectar interior e exterior, em um desdobramento. “Nem ativos nem passivos, nem internos nem externos, nem imaginários nem reais, os fantasmas têm realmente a impassibilidade e a idealidade do acontecimento”. (DELEUZE, 1988, p. 218) Neles, a dissolução do “eu” libera as singularidades, dissolve a fronteira entre sujeito e objeto.

Penso hoje na sentença proferida por este pai austero como um comportamento restaurado, ou seja, constituído por outros comportamentos anteriormente vivenciados. Entendo que esta ação de expulsar está espelhada num modelo validado e reproduzido pela cultura, o que configura uma performance na acepção de Richard Schechner (2002).

Compreendo também que, nesta cena trágica, o sujeito no papel de pai performa uma masculinidade forjada pelo ‘sistema-mundo’, descrito pelo peruano Aníbal Quijano (2005) como uma nova configuração do controle do trabalho em relação à mundialização do capital e do mercado. Inaugurado com o processo de invasão e exploração da América pelos europeus, tal sistema, colonial-moderno, está baseado na ideia de raça, o que justificou a

⁶ *Pink money* é uma expressão usada para denominar o poder de compra de homossexuais que, por não estabelecerem modelos tradicionais de família com filhos, conseguem investir seu dinheiro em lazer, a exemplo da moda e do turismo.



dominação ou o extermínio de sujeitos não-brancos pela branquitude europeia, mais especificamente da Europa Ocidental.

Ainda que o sistema-mundo tenha se configurado no período colonial, ultrapassa temporalmente o colonialismo no qual foi engendrado, chegando aos nossos tempos. Ele está presente, inclusive, na subjetividade, ou seja, na forma de percepção do mundo, interferindo decisivamente no reconhecimento de si em relação aos processos históricos que configuram a identidade. A também peruana Norma Mogrovejo (2017) baseia-se no estudo de outras autoras feministas para argumentar que a colonialidade, relacionada aqui a este sistema-mundo, é também heteropatriarcal. Para a autora, ela sufocou outras possibilidades existenciais de povos já existentes no território americano e impôs o modelo da família nuclear constituída de pai, mãe e filhos, estando estes dois últimos a orbitar ao redor da centralidade masculina:

Este pacto patriarcal, a decir de las autoras, es el origen de la violencia ejercida por los hombres colonizadores y colonizados en contra de las mujeres y los homosexuales generizados como femeninos. Y es también el origen de la indiferencia a las luchas de las mujeres y homosexuales contra formas múltiples de violencia contra ellas, ellos y sus mismas comunidades racializadas y subordinadas. El colonizador blanco construyó una fuerza interna em las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales. (MOGROVEJO, 2017, p. 24)

Assim como a imposição da ideia de raça justificou a escravidão de povos tidos como inferiores e selvagens pelos europeus colonizadores, a imposição do modelo de gênero – genitalizado e pautado pelo binarismo macho/fêmea – justificou o domínio, a submissão e a violência exercida contra as mulheres, cuja vida social passou a se restringir aos domínios do lar. Este novo modelo hegemônico de masculinidade, agora replicado pelos homens da Abya Yala – denominação que o povo Cuna do Panamá dava ao território americano antes da chegada dos colonizadores e que é resgatado pelo pensamento crítico à colonialidade⁷ – também tem por consequência a violência exercida contra homossexuais, pelo que eles albergam de feminino. (MOGROVEJO, 2017)

⁷ Segundo Porto-Gonçalves (2009), o termo Abya Yala configura uma autodesignação dos povos originários em oposição ao termo América. Este último consagrado na transição entre os séculos XVIII e XIX, quando adotado pelas elites locais no intuito de criar uma diferenciação em relação aos conquistadores europeus, dado o contexto independentista. Ainda que distintos povos originários atribuíssem nomes próprios aos territórios que ocupavam, o termo Abya Yala vem sendo disseminado no sentido da construção de uma unidade pelo continente. A primeira vez que seu uso se deu em sentido evidentemente político “[...] foi na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada em Quito, em 2004”. (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).



Vale ressaltar que, mais do que um sistema-mundo patriarcal, como descrito, o que se tem é a constituição de um sistema-mundo cisheteropatriarcal, ou CISTema-mundo, como descrito por Viviane Vergueiro Simakawa (2015). Embasada na noção de transfeminismo, que articula a consciência política do feminismo negro com outras vertentes do pensamento feminista, em perspectiva interseccional – incluindo, por exemplo, questões relativas à identidade de gênero que acentuam as críticas às biologizantes noções de ‘mulher’, incorporando assim os movimentos trans, travestis e transexuais – a autora contribui com a reflexão sobre a naturalização de cisgeneridade, bem como sobre seu vínculo com a colonialidade.

Desde a construção da fronteira de raça (QUIJANO, 2005) e da fronteira do gênero (MOGROVEJO, 2017), a ideia de pureza parece ser um instrumento de medida para separar os tipos humanos por categorias que, no final, resultam em grupos dominantes e grupos dominados. Os ideais de condutas puramente masculinas e puramente femininas, naturalizadas pelo essencialismo branco europeu, não deixaram espaço para intermédios. Os corpos que se situavam entre duas estruturas passaram a ser demonizados.

Para a antropóloga feminista argentina Rita Segato (2012), o modelo social generificado já existia antes da colonização europeia. Por meio de relatos etnográficos e evidências históricas, é possível reconhecer nomenclaturas em distintas sociedades de Abya Yala que dão a dimensão de sociedades patriarcais. Contudo, diferente dos padrões ocidentais, tais sociedades configurariam o que ela qualifica como um patriarcado de baixa intensidade:

Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquíes do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgenéricas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial/modernidade. (SEGATO, 2012, p. 116)



Se relações de gênero já eram estabelecidas antes da dominação europeia, não configuravam um sistema patriarcal tão violento quanto o resultante desta hegemonia. A imposição de uma matriz colonial generificada e racializada sobre as colônias, além de estabelecer novas hierarquias a partir do lugar de privilégio do homem branco, parece ter potencializado o autoritarismo já existente nas sociedades afro-indígenas. A colonial-modernidade inaugura um novo status para a masculinidade. Subjugado pelo homem branco colonizador, figura máxima da hierarquia recém-estabelecida, o homem colonizado vê-se diminuído no espaço externo de sua vida social e pública, o que, de alguma forma, compensa com o autoritarismo que mimetiza em sua vida doméstica. Ao mesmo tempo, as mulheres perdem os laços sociais que as fortaleciam politicamente. Mais objetificadas do que antes, elas passam a compor com os filhos parte da propriedade privada do homem (SEGATO, 2012), sofrendo conjuntamente as violências do novo modelo de família nuclear.

Voltemos à performance do pai que sentencia o exílio. Carente de vozes femininas, esta cena pode ser compreendida como rito de segregação do território da própria masculinidade. O pano de fundo da atuação da figura paterna é o jogo de espelhos, segundo o qual a imagem atual é uma pequena variação das infinitas outras imagens refletidas no corredor do tempo, a ponto de não ser possível localizar a origem desta herança. A identidade é diluída pela performance, o eco sustenta a máscara.

A preservação da masculinidade, frágil construção por tudo ameaçada, implica na exclusão do filho herege. A voz que expulsa sentencia o sexílio e inaugura uma nova identidade: descoberta a dissidência, a expulsão do menino converte-o também em migrante, batismo maldito que o empurra mais e mais para fora. Sexilado, existir significa mover-se para este corpo desde então. Sexílio, este exílio sofrido por dissidentes sexuais, autoimposto ou não, que faz os indivíduos cruzarem fronteiras de seus países, cidades ou bairros por sobrevivência, por uma vida menos violentada. (MOGROVEJO, 2017)

Para o porto-riquenho Lawrence La Fountain-Stokes (2004), sujeitos *cuir* possuem algumas alternativas de sobrevivência no contexto latino-americano. Uma delas é apagar-se, esconderem-se, permanecerem no armário; submeterem-se ao modelo cisheteropatriarcal e não questionarem, restringindo, por vezes, o conhecimento sobre suas práticas a poucas pessoas parceiras de gueto. Mas o autor ressalta que a *passabilidade* segundo a qual as dissidências



sexuais e de gênero não são notadas pelos demais não é válida para todos os corpos, estando alguns mais expostos que outros.

Outra opção seria ficarem em seu lugar de origem e militarem por mudanças sociais. Ao assumirem seu ativismo publicamente, tais sujeitos estariam agindo de maneira mais efetiva na direção de uma transformação social, pois atuam cotidianamente sem a distância geográfica. Contudo:

Historicamente, la emigración ha desempeñado un papel importante como opción de libertad y sobrevivencia: del campo a la ciudad; de una zona geográfica a otra; de un país a otro, desplazamiento al que se ha denominado de “sexilio”, tal como lo sugiere la cineasta venezolana Irene Sosa, radicada en Nueva York, en su documental Sexual Exile [Exilio sexual], o el puertorriqueño Manuel Guzmán. Esta migración as veces tiene como simple objetivo el alejarse de la familia y de la comunidad, ir a un lugar donde el individuo no tiene historia. En otros casos, se trata de ir a un lugar que tiene fama o reputación de ser más tolerante para con los homosexuales, o donde hay comunidades establecidas, protecciones legales, medicinas para el sida etc. (LA FOUNTAIN-STOKES, 2004, p. 143-144)

Segundo dados divulgados pela Associação Internacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais (ILGA), por meio do relatório *State-Sponsored Homophobia 2019* (MENDOS, 2019), em pleno ano de 2019, 35% dos países que compõem a Organização das Nações Unidas (ONU) criminalizam as práticas homossexuais consentidas. Nos setenta países desta lista, as penas variam de multa e prisão, que pode ser perpétua, até a pena de morte, que é adotada por seis países: Arábia Saudita, Iêmen, Irã e Sudão – onde a pena é aplicada em nível nacional –, Somália e Nigéria – onde sua aplicação é adotada por determinadas províncias. Para o escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH, 2019), segundo divulgado pela campanha Livres e Iguais, pelos direitos LGBTI, muitas dessas leis são herança da jurisdição imposta às antigas colônias do século XIX, a exemplo das leis utilizadas para punir homossexuais na África e no Caribe que foram redigidas na Inglaterra Vitoriana. Isto expõe as relações deste problema com o contexto da colonialidade e dá uma ideia do alto percentual de dissidentes sexuais que se veem impelidos ao deslocamento para a manutenção de sua integridade física e moral. O receio de narrar sua condição por conta da perseguição empreendida pelos próprios conterrâneos, ainda que também migrantes-refugiados, dificulta o levantamento de dados estatísticos sobre o assunto.



Integrantes de grupos culturais como as demais pessoas, sexodissidentes vivem, contudo, um exílio de outra ordem, não condicionado à perseguição política, às guerras entre países, conflitos religiosos, crises econômicas, catástrofes ambientais, violências criminais ou às outras intempéries comumente associadas à impossibilidade de permanecer no lugar de origem às quais também estão sujeitos. Sem lugar na *cisheteronormativolândia* – termo cunhado aqui para qualificar a celebração do padrão cisheteronormado como sendo o único, por meio da espetacularização naturalizada do espaço simbólico-material –, experimentam muito cedo e reiteradamente a expulsão, antes mesmo do cruzamento de qualquer fronteira geopolítica já entre a família, na escola, na cidade onde nascem etc., numa modalidade de exílio sexual que antecede as experiências sexuais.

Assim, para além do deslocamento geográfico já descrito, defendo aqui a ampliação da ideia de sexílio, de modo a abarcar também os processos subjetivos de deslocamentos dado os desajustes com o lugar. Nesta perspectiva, o termo passa também a configurar uma dimensão dessas subjetividades marcadas pela exclusão, pelo castigo às suas corporalidades dissidentes; melancolia do corpo monstro, que “[...] nasce nessas encruzilhadas metafóricas, como a corporificação de um certo momento cultural, de uma época, de um sentimento e de um lugar”. (COHEN, 2000, p. 26)

Melancolia de fantasma, como a do escritor cubano Reinaldo Arenas, no sexílio tão bem descrito por Yolanda Martínez-San Miguel (2011). Perseguido e torturado pelo regime de Fidel Castro, até conseguir, depois de muitas tentativas, ser exilado por sua condição homossexual. Já nos Estados Unidos da América, o estranhamento que se sente nos guetos gays de Nova York, o desajuste mais uma vez em relação às identidades tão cristalizadas do lugar, salienta o deslocamento que impede a identificação com o território.

Eis o sentido mais íntimo do sexílio: a impossibilidade de pertencer.

Esta familiar estranheza pela qual passaram muitos de nós, dissidentes; a impossibilidade de ficar; impossibilidade de voltar à casa que já não existe, exilades na própria memória, despatriades para fora da casa, para fora do círculo, para fora dos olhares (olhar é incluir), para fora da fronteira – *ai, mamita, me he puesto rota en este pinche desmadre*. Impossibilidade de pertencer: família, Estado e religião. Quem nunca? Raça, gênero, classe, peso, idade, língua, cidadania... Quem nunca ficou para fora?



Quase duas décadas depois me dou conta do encontro-acontecimento na embranquecida cidade brasileira onde nasci, estranhamente necessária por sublinhar que o Brasil sempre é mais do que se supõe. Encontro com minha própria estranheza: choque com outro vampiro na noite insone, jogo de espelhos no deserto, nem eu nem outro, mas “qualquer coisa de intermédio”, como no sexílio lusitano de Mário de Sá-Carneiro (1996).

Encontro-acontecimento de projeção além fronteira, de abertura à ocupação. Não a descoberta de uma verdade, mas a evidente fragilidade de qualquer certeza. A partir de então, tudo cheirando a estrangeirice. Cicatriz na cara de Narciso, corte por onde fala a estrutura, ferida por onde se derrama a profundidade de um corpo sem órgãos, destituído de superfície:

Por que todo acontecimento é do tipo da peste, da guerra, do ferimento e da morte? Bastaria apenas dizer que há mais acontecimentos infelizes que felizes? Não, pois que se trata da estrutura dupla de todo acontecimento. Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo o presente, porque ele é livre de limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular, *eventum tantum...*; ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação. Em um caso, é minha vida que parece muito fraca, que escapa em um ponto tornado presente em uma relação assinalável comigo. No outro caso, eu é que sou muito fraco para a vida, é a vida muito grande para mim, jogando por toda parte suas singularidades, sem relação comigo, e sem um momento determinável como presente, salvo com o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado. (DELEUZE, 1988, p. 154)

Fantasmas conectam mundos, transitam como os exus⁸ pelas encruzilhadas. Como eles, desafiam a racionalidade com sua intangível e, por vezes, demonizada corporalidade. Assim

⁸ Exu é uma divindade, um orixá cultuado no contexto do Candomblé afro-brasileiro, relacionado à comunicação entre os mundos, aos movimentos universais. Também é cultuado pela Umbanda, religião que sincretiza Candomblé, Cristianismo e Espiritismo. Mas, neste caso, refere-se ao espírito de pessoas já desencarnadas, ressaltando sua relação com as ruas, os caminhos, as encruzilhadas, mantendo ainda sua característica original de mensageiro. Sua figura é comumente demonizada no Brasil por religiões neopentecostais que, ignorantes de seu significado, atribuem-lhe características de diabo. É dito que “Para o Culto aos Orixás, não há linguagem sem Exu, é ele mesmo a linguagem, a comunicação, o canal, a produção, a iteração e a diferença que dissemina os sentidos; bem como, é o responsável por fazer com que as energias se encontrem e encontrem o equilíbrio necessário à existência. Energia negra que manipula o (in)compreensível, deus do diálogo entre o *orun* e o *aiyê* – céu e terra –, fértil em paradoxos e ironias, mensageiro responsável por carregar o ebó, ou seja, demandar, levar a cabo a vida.



como coiotes⁹, vão e vêm pela fronteira, seja no descentrado fluxo rizomático da matilha, seja na volatilidade do traficante de migrantes, terror das aduanas; seja nas constantes mutações da divindade pré-hispânica Huehucóyotl¹⁰, velho coioote dançarino e irônico como os exús.

O (re)encontro com um fantasma reconfigura a noção de tempo, por ser ele inseparável do verbo infinitivo que alberga um sujeito que não é agente e que não possui um objeto diferenciado, ratificando assim o acontecimento puro. (DELEUZE, 1988) A figura do monstro também remete a uma ação que transcende a um tempo específico:

Como uma letra na página, o monstro significa algo diferente dele: é sempre um deslocamento; ele habita, sempre, o intervalo entre o momento da convulsão que o criou e o momento no qual ele é recebido – para nascer outra vez. Esses espaços epistemológicos entre os ossos do monstro constituem a conhecida fenda da *différance* de Derrida: um princípio de incerteza genética, a essência da vitalidade do monstro, a razão pela qual ele sempre se ergue da mesa de dissecação quando seus segredos estão para ser revelados e desaparece na noite. (COHEN, 2000, p. 27)

Deslocamento contínuo, impermanência aquática ignorada pelo olhar narcísico. Não a dor enrijecida dos corpos em Pompeia, convertidos em estátuas pelo acontecimento Vesúvio, mas o grito mudo que assombra desde seu presente contínuo, movimento de fuga sem fim. O viver-morrer transcende; oco do peito onde o eco multiplica retóricas. Seria o trabalho da reinvenção menos fatigante não fosse a memória cravada na pele, grudada feito lesma sentimental? Sim, não olhar para trás, não há para onde voltar; equilibrar-se na precariedade da travessia e seguir.

O sentido de uma fronteira é ser atravessada.

1. Tecnologias de renúncia ao contrato cisheterossexual ou “o pior que você pode fazer ao seu inimigo é não depender dele para nada”¹¹

Exu é aquele que anima – no sentido de gerar *animus* –, que dá alma, pulsão, desejo”. (FERNANDES, 2018, p. 13, grifo do autor)

⁹ “Coioote” é nome dado um mamífero da família dos cachorros, originário da América Central e América do Norte; costuma caçar em bandos. É também o nome atribuído ao sujeito que transporta migrantes ilegalmente pelas fronteiras.

¹⁰ Heuhucóyotl é uma divindade cultuada pelos otomíes, etnia que antecedeu o império asteca no território mexicano. Capaz de mudar de sexo; “Músico lúbrico, guerrero que siembra la discordia, ladrón del fuego, héroe astuto y chismoso, el dios Heuhucóyotl, ‘Coyote Viejo’, aparece en las fuentes del siglo XVI como un personaje singular, atractivo y enigmático a la vez”. (OLIVIER, 1999, p. 113)

¹¹ Frase tirada do livro *Vomitorium*, de Diana Torres (2017, p. 26), tradução nossa.



Havia pouco tempo que eu tinha sido roubado por um taxista que me deu um “boa noite, Cinderela”¹² na cidade de Morélia, capital de Michoacán, estado mexicano conhecido por ser grande produtor de drogas ilícitas e onde também começou a espetacular ‘guerra contra as drogas’ empreendida pelo então presidente Felipe Calderón, no ano de 2006 (REYES, 2012), gerando uma série de incidentes violentos. Como bem pude constatar, a tal ‘guerra’ empreendida não resolveu o problema da criminalidade. Afinal, as necropolíticas (MBEMBE, 2018) não visam resolver problema algum, mas manter a lógica exploratória da colonialidade no sistema-mundo. (QUIJANO, 2005) Sendo que sua espetacularização, a exemplo da dramática cobertura midiática do aparente conflito entre Estado e poder paralelo, quando, de fato, ambos os poderes estão intimamente relacionados, é justamente uma das características do Capitalismo Gore (VALENCIA, 2010) – algo nada distante do atual contexto brasileiro.

Outra vez a embaixada de meu país nada pôde fazer para me ajudar. Neste caso, ainda me cobrou o dobro do valor para emitir um novo passaporte válido pela metade do tempo: afinal de contas, o que significa, e de que serve, ser brasileiro? Além do que perdi, restaram-me impressionantes lembranças da região, sobretudo, das belezas de Pátzcuaro: a arquitetura colonial, a rica arte popular, a doçura da sua gente, a impactante beleza natural e o orgulho *purépecha*¹³ de sua resistência ao domínio asteca e à colonização espanhola, o que conforma, em meu entendimento, uma insubordinação ancestral.

Estive em Michoacán por conta de um grupo de Facebook chamado Anarko Queer México, voltado à dissidência sexual, liberdade sexual e cultural¹⁴, no qual tomei conhecimento dos trabalhos realizados por Sergio Salazar e Jorge Darmogrey. Ambos, que nesta época moravam na cidade de Guanajuato, estavam em Morelia para realizarem algumas oficinas junto

12 ‘Boa noite, Cinderela’ é o nome popular dado ao crime de drogar uma vítima para depois roubá-la. No meu caso, o motorista de um táxi que peguei na rua insistiu para que eu provasse uma bebida típica da região, o que estupidamente aceitei, ingerindo considerável quantidade de éter. Acordei no hotel, mas já sem meus equipamentos de pesquisa, nem meu passaporte.

13 Quando invadiram as terras altas da região centro-ocidental do que hoje se entende por México, no século XVI, os espanhóis depararam-se com um grande império, então, o segundo maior da Mesoamérica, cuja língua era o Purépecha e que contava com uma população estimada em mais de 1 milhão de pessoas por alguns investigadores. O poder político daquele império, batizado pelos colonizadores de Tarasco, localizava-se em Tzintzuntzan, na bacia fluvial de Pátzcuaro. (POLLARD, 2004) Os purépechas, também conhecidos por michoques, foram notórios pela resistência exitosa à dominação asteca, pela rebeldia ao julgo espanhol e, atualmente, pela insubordinação ao Estado mexicano (ESTRADA, 2014). Recentemente, um grupo de arqueólogos descobriu, por meio de uma tecnologia que combina scanner, laser e GPS, uma imensa cidade purépecha ocultada pela selva chamada Angamuco, que contava com quase a mesma quantidade de edifícios que a ilha de Manhattan na cidade estadunidense de Nova York, na atualidade. (ANGAMUCO..., 2018)

14 Mais informações sobre o grupo encontram-se disponíveis em: <https://www.facebook.com/groups/anarcoqueer-grupo/>. Acesso em: 16 jan. 2020.



a um coletivo de dança da cidade, chamado La Serpiente Danza Contemporánea¹⁵, bem como para apresentar um cabaré com números relativos ao seu *Marika TV*¹⁶. Pareceu-me uma boa oportunidade para conhecê-los. O roubo de meus equipamentos e passaporte pelo taxista atrapalhou meus planos de entrevistá-los.

Este foi, então, o saldo de dois meses no México: dois terremotos, um ‘boa noite, Cinderela’ e a angústia de sentir-me patinando em minha pesquisa. Quase tudo na cidade havia sido prorrogado pelos tremores de setembro. Vários espaços culturais fechados, como se o final de 2017 fosse transferido para o começo de 2018 e eu ali, sem saber direito para onde ir, na expectativa de novos acontecimentos sem, contudo, ser capaz de perceber tudo o que já estava acontecendo. Em uma manhã de outono, deparei-me com a divulgação do Anormal, festival internacional de pós-pornografia, feminismos e sexualidades dissidentes¹⁷ realizado entre os dias 25 e 29 de outubro. Fico intrigado e interessado também na possibilidade de participar de uma oficina de performance que constava na programação do evento realizada pelo coletivo espanhol ESOC¹⁸, nos dias 26 e 27, e que resultaria numa performance a ser apresentada na festa de encerramento do festival, no dia 28.

Naquela mesma tarde dirigi-me ao Ex Teresa Arte Actual – projeto cultural do Instituto Nacional de Bellas Artes de México (Inbam), o qual promoveu uma ocupação do edifício Templo de Santa Teresa la Antigua¹⁹, cuja construção original data do século XVII. Dentro, encontrei a exibição de um filme no qual mulheres negras e gordas fazem sexo explicitamente, sendo que as imagens eram projetadas sobre uma tela estendida em meio à torre entortada pelo terreno cedido, toda adornada por imagens católicas do século XIX.

Cena inesquecível que me evidenciou o quanto corpos negros, gordos, lésbicos, femininos, corpos *cuir*, enfim, quando agentes de seu próprio prazer, reterritorializam a paisagem. Neste caso, o espaço sagrado do cristianismo católico – cosmogonia da colonização – é mais do que profanado. Dos escombros de sua liturgia obsoleta, ressurge a sacralidade do

15 Mais informações sobre o coletivo *La Serpiente Danza Contemporánea* encontram-se disponíveis em: https://www.facebook.com/%20laserpiente.danzacontemporanea?__tn__=,dICRR&eid=ARAYqV7jRddr53SeA0oR8HerFFnkdp0uDAuo1YTpNRw4sdmkpmdVgLm1sMZfJW_eN6YHWEtBWQmbV_m&hc_ref=ARQIt8uXBVXdJjLJHKeMo8s7JCvh_h60PC6GIZyoN5hMnk1unqxqOXnlisx5Ws1rIt0. Acesso em: 16 jan. 2020.

16 Canal no Youtube com dramatizações satíricas do modo de vida cisheteronormado.

17 Mais informações sobre o festival estão disponíveis em: <https://anormalfestivalblog.wordpress.com/sobre-nosotros/> e em https://www.facebook.com/anormalfestival/?tn-str=k*F. Acesso em: 16 jan. 2020.

18 Mais informações sobre o coletivo estão disponíveis em: https://esoc.tv/?fbclid=IwAR2Nn8UuTxk5bak_XZS0_GPAspbzvAnJSmuE32Q6iv_F-efaWEYHX2j9dn8U e <https://www.facebook.com/ESOCtv/>. Acesso em: 16 jan. 2020.

19 Mais informações sobre Ex Teresa Arte Actual estão disponíveis em: <http://exteresaarteactual.blogspot.com/p/edificio.html>. Acesso em: 17 jan. 2020.



corpo, enaltecida agora pela dissidência. A face e o corpo adorado se contorcem ainda, mas não mais de dor e sim de prazer. São dinamitadas as fronteiras que demarcavam o exílio, a exemplo da raça. E mesmo a objetificação do feminino, esta pseudoaceitação conveniente do corpo penetrável desde que a serviço da masculinidade – que outra coisa mais colonial? –, perde o sentido.

Puro ‘desejo de si’ multiplorgasticamente refletido em outros corpos autoerogizantes. ‘Desejo de si’: dimensão autorreferencial da libido projetada sobre a paisagem exterior no intuito de replicar a topologia interna, ou mesmo de impô-la, condicionando tudo o mais à semelhança. O caráter narcísico do desejo de si, expresso em reconfigurações das práticas colonizadoras, chega inflacionado aos nossos tempos devido à sintonia com o sistema capitalista em sua supervalorização da individualidade.

O desejo de si pode, assim, ser colonizador, mas não necessariamente o é. Em alguns casos, em resistência ao esquecimento, chega mesmo a assegurar a manutenção de uma diferença em um território hostil. Uma minoria sobrevive à violência, ao silenciamento histórico, desde contínuos resgates de um desejo de si. Que outra coisa senão um intenso desejo de si teria levado o jovem expulso na cena já descrita a empreender sua migração, a não se entregar à morte pelas mãos do próprio pai? Este que é um desejo pela manutenção da própria existência tal qual a concebemos, em oposição aos obstáculos que a vida lhe impõe, aproxima-se, neste ponto, da noção de ‘pulsão de vida’ descrita por Freud (2010). Mas também está ligado à capacidade cortical do cérebro que, como defende Sueli Rolnik (2006), atribui sentido a partir dos aprendizados.

Neste ponto, torna-se importante ressaltar que, para Freud (2010), a pulsão de vida (Eros) opõe-se complementarmente à pulsão de morte (Tânatos), ao desejo de destruição. Já o ‘desejo de si’ – aqui associado à pulsão de vida, ainda que não exclusivamente – tem no ‘desejo de outro’ não uma destruição, mas uma simbiose, diluição da fronteira interior/exterior ao não apenas projetar representações na paisagem, mas reconfigurar-se nela. O desejo de outro não se refere ao desejo de escravizar o outro, mas de sê-lo em alguma medida, de incorporá-lo na sua diferença, a partir de uma capacidade subcortical do cérebro, segundo a qual:

O outro é uma presença viva feita de uma multiplicidade plástica de forças que pulsam em nossa textura sensível, tornando-se assim parte de nós mesmos. Dissolvem-se aqui as figuras de sujeito e objeto, e com elas aquilo que separa o corpo do mundo. Desde os anos 1980, num livro que acaba de ser reeditado, chamei de ‘corpo vibrátil’ esta segunda capacidade de nossos órgãos dos sentidos em seu conjunto. É nosso corpo como um todo que tem este poder de vibração às forças do mundo. (ROLNIK, 2006, p. 3)



Corpo vibrátil. Desejo de outro. Tropeço do eu para fora de si. Transbordamento de uma consciência diaspórica pela extensão da estrutura a dissolver absolutos originários. (BRAH, 2011) Erogenização de órgãos fantasmas. Tudo, menos canibalismo.

Talvez antropofagia: boca aberta na expansão do território visceral, espaço para outra existência em si. Consigo: “Só me interessa o que não é meu”. (ANDRADE, 1928, p. 3) Um desejo de outro é transcendente, pois a soma das partes resulta em algo maior que cada uma das partes isoladas, como na consciência *mestiza*, de Anzaldúa (2015). Talvez antropofagia, ainda que as críticas a este conceito – vindas de vozes que questionam a apropriação cultural que sujeitos brancos de famílias aristocráticas, a exemplo dos modernistas brasileiros do início do século XX, fizeram de ancestralidades diversas das suas, numa exotificação folclorizada que ocultaria o apagamento das ancestralidades – não possam ser ignoradas.

De todo modo, pululam diferenças autoafirmadas neste e em outros acontecimentos do festival Anormal. “Mas por que o foco na pornografia, esta versão industrializada do fetichismo patriarcal?”: alguém poderia estar se perguntando agora, o que responderia valendo-me das palavras de Paul B. Preciado:

Qué otra máquina política conoces que tenga el mismo poder de producir placer? La pornografía es una potente tecnología de producción de género y de sexualidad. Para decirlo rápidamente: la pornografía dominante es a la heterosexualidad lo que es la publicidad a la cultura del consumo de masas: un lenguaje que crea y normaliza modelos de masculinidad y feminidad, generando escenarios utópicos escritos para satisfacer al ojo masculino heterosexual. Ese es en definitiva la tarea de la pornografía dominante: fabricar sujetos sexuales dóciles [...] hacernos creer que el placer sexual “es eso”. (PRECIADO, 2014a)

Se considerarmos, conforme sugerem Melissa Borges e Rafael de Tílio (2018-2019), que o mercado pornográfico mundial movimenta mais dinheiro que o tráfico ilegal de armas e drogas e, que cerca de 40% das atividades na internet envolvem algum tipo de conteúdo pornográfico, é possível termos uma melhor dimensão do poder econômico desta indústria. Do mesmo modo, estando tal produção direcionada ao público masculino heterosexual, majoritariamente, e sendo também o sujeito masculino aquele privilegiado na maioria dos filmes pornô *mainstream*, cujo ápice, via de regra, é a ejaculação sobre o rosto ou corpo das parceiras, subalternizadas nas cenas em que são frequentemente retratadas de forma infantilizada e em posição servil a do homem, tais como suas secretárias, assistentes ou donas de casa, estando sempre disponíveis ao sexo e,



mais especificamente, ao sexo violento que simula a situação de estupro, numa crescente naturalização do que se entende por ‘pornografia *hard core*’, é possível considerarmos também a dimensão de tais efeitos sobre a subjetividade dos consumidores deste tipo de produto, estabelecendo-se estreitas relações entre o consumo de pornografia e as taxas de agressões sexuais. (D’ABREU, 2013)

Contudo, se a pornografia tem a capacidade de ratificação dos modelos hegemônicos de sexualidade encadeados numa perspectiva hierárquica na qual permanece no topo a *cismasculinidade* branca, em sentido contrário, esta mesma capacidade de produção de gênero e sexualidade pode ser empregada na potencialização de modelos dissidentes, caso da pós-pornografia:

Aquí ya no se trata de pedir ayuda al Estado-papa-censor sino de reapropiarse las tecnologías de producción de representación sexual y de placer. El feminismo posporno reivindica la representación pornográfica como un espacio de acción política a través del que las mujeres y las minorías sexuales pueden redefinir sus cuerpos e inventar nuevas formas de producir placer que resistan a la normalización de la pornografía dominante. Se establece así una alianza entre los grupos de lucha contra el SIDA como ACT UP, los movimientos queer, transexuales y transgénero de crítica y resistencia a la norma heterosexual y los movimientos de trabajadores sexuales, de la industria pornográfica, que militan por el reconocimiento de sus derechos salariales y la mejora de sus condiciones de trabajo. (PRECIADO, 2014a)

Parece-me importante salientar que práticas de estetização política do desejo, ancoradas na explicitação genital ou mesmo do ato sexual, não se restringem ao conceito de pós-pornografia defendido por Preciado nem à historização que propõe, de genealogia euro-estadunidense. Diferentemente disso, outras práticas críticas ao mundo da arte e à pornografia convencional cisheteronormatizada extrapolam tal genealogia, a exemplo do Movimento de Arte Pornô liderado por Eduardo Kac, nos primeiros anos da década de 1980, no Rio de Janeiro.

Piratarias estéticas da misógina indústria pornográfica arquitetadas desde algumas vertentes do pensamento feminista abundaram no Anormal daquele ano. No dia seguinte à exibição do filme, dirigi-me à Casa Gomorra (antigo casarão habitado por artistas e que desenvolve atividades culturais na cidade) para realizar a oficina de performance promovida pelo Esoc, da qual havia perdido o primeiro encontro. Propondo um jogo de máscaras que pretende garantir o anonimato, bem como o uso de adereços, músicas e improvisos, que me fazem lembrar



da tradição vanguardista do dadaísmo em sua recusa ao sentido e celebração do acaso, ainda que sem citá-lo diretamente, o coletivo leva a cabo sua performance na festa de encerramento do evento, no dia 28 de outubro, em um antigo casarão do final do século XIX que serviu de sede para o projeto artístico Espectro Eletromagnético, do ano de 2013 a 2017, na Colônia San Rafael²⁰.

Naquela mesma noite, foram realizadas outras performances no lugar, entre elas uma com a artista espanhola Diana Torres que encontrei certa vez saindo da Casa Gomorra, de onde também foi moradora. Ativista, artista, escritora, também conhecida por Diana Pornoterrorista, ela se declara crítica à perspectiva analítica que por vezes fazem de seus textos, de suas obras, justamente por partirem de sujeitos, sobretudo acadêmicos, que teorizam sobre aquilo que para ela é uma prática: o Pornoterrorismo²¹. Compreendido como algo sem definição precisa, mas constituído pela ideia de terror, cujo efeito onomatopéico remete ao som “trrrrr”, à representação do tremor, sobretudo no idioma espanhol, bem como pela ideia de pornô (palavra cuja etimologia grega remete à “prostituta”), o “pornoterrorismo” é, para Diana, uma espécie de “terrorismo das putas”, ou a capacidade das putas e de outros grupos sexo-genericamente dissidentes de estremecer, de desestabilizar as instituições que marcaram historicamente o corpo, impondo a cisheteronormatividade de forma não menos violenta. Por isso mesmo, para ela, a violência do terrorismo desdobrada em pornoterrorismo é legítima, dada a impossibilidade de diálogo, de negociação. (TORRES, 2013)

Entendo que, por ‘violência’, pode ser tomada em sua prática pornoterrorista mais a dinamitação do repressivo imaginário sexual hegemônico, numa erogenização de zonas proibidas pela cultura patriarcal, do que a violência física a outros corpos, orientado que está seu trabalho por outro tipo de ética. Assim, por exemplo, aquilo que se conhece por *squirting* ou ejaculação feminina, chamada por Diana de ‘corrida’ – para não depender de um vocabulário masculinizante ao tratar de uma capacidade do corpo das mulheres cis, ou a estimulação da próstata, independente da orientação sexual ou do gênero de quem a possua, e uma infinidade de outras práticas-tabu – congrega-se em performances ou intervenções, por vezes realizadas em espaços não destinados a obras artísticas.

Na festa de encerramento do festival, Torres realizou uma performance com Bruna Kury, artista brasileira convidada para o evento. A performance começou com Kury entrando no salão

20 Mais informações sobre o projeto Espectro Electromagnético estão disponíveis em: <https://www.facebook.com/elespectroelectromagnetico/>

21 Mais informações sobre Diana Torres e suas práticas pornoterroristas estão disponíveis em: <https://pornoterrorismo.com>. Acesso em: 17 jan. 2020.



da antiga mansão e prostrando-se de quatro sobre uma canga de praia estampada com uma imagem que me remete imediatamente ao icônico padrão do calçadão de Copacabana, no Rio de Janeiro, composto por *petits pavés* – rochas de basalto e calcáreas, em seu contraste de branco e preto – dispostas em formato de ondas. Esta espécie de imagem de cartão postal carioca, que abunda em outros *souvenirs*, tais como chaveiros, camisetas e guarda-sóis, ao som de um funk proibido²², arrancou-me uma risada. Trajando um biquini vermelho, Bruna retira do ânus um objeto branco em formato cilíndrico com o qual se masturba por algum tempo. No momento seguinte, retira do objeto a camisinha que o envolve, revelando tratar-se de um tecido que, por sua vez, ao ser desenrolado, revela a palavra “DESCULONIZACIÓN”.

Entra, então, Diana Torres, com os seios de fora e um facão nas mãos cuja lâmina usa para golpear as nádegas de Bruna. No momento seguinte, introduz o cabo do objeto no ânus dela, que exhibe o facão ao público como se saindo de sua bunda, convertido numa espécie de arma erótica. O cu, zona erógena invisibilizada historicamente pela cultura patriarcal, é agora centro das atenções e, mais do que isso, constitui um arsenal bélico antiCIStema²³.

Após masturbar-se mais um pouco, Bruna sai rapidamente. Todo o acontecimento é rápido, na realidade, e de forte impacto para o público. Devo dizer que tive a oportunidade de presenciar diversas performances ao longo da vida, nem sempre interessantes, e por vezes, tediosas. No caso do que acabava de presenciar, considero possível alguém não gostar, enjoar-se, não querer ver. Mas não imagino a possibilidade de indiferença, do tédio, dado o uso estratégico do corpo e a dinamitação perceptiva que ele promove.

Sou afetado pelo acontecimento e, logo após, convido Bruna Kury para dar uma entrevista para minha pesquisa. Ela aceita e, alguns dias depois, vem até meu apartamento no bairro Tabacalera. Tomamos tequila e conversamos muito com o gravador ligado, numa subversão dos métodos de pesquisa antropológica que aprendi no doutorado e que sempre me remetiam à tradição etnográfica de relatar, desde o ponto de vista do pesquisador, o comportamento dos nativos, pois:

22 O ‘funk carioca’ é um ritmo musical estadunidense que chega ao Rio de Janeiro na década de 1980 e rapidamente se dissemina em bailes de dança da zona sul carioca para, posteriormente, chegar a áreas periféricas da cidade, principalmente às favelas. Ali, depois de uma espécie de resignificação local do ritmo estrangeiro, converte-se em componente identitário da juventude das periferias da cidade, sendo que, atualmente, é tido como símbolo da cidade do Rio de Janeiro. O ‘funk proibido’ é um subgênero deste ritmo que “de modo amplo, narra as ações ilícitas dos traficantes de drogas e as tensas relações envolvendo a polícia, o bandido e o ‘playboy’”. (MIZRAHI, 2013, p. 862)

23 Um registro de vídeo desta performance está disponível em: https://www.xvideos.com/video35258695/brunakury_e_diana_pornoterrorista-festivalanormal.mov. Acesso em: 18 mar. 2020.



De fato, o etnólogo é, na maioria dos casos, o último agente da sociedade colonial, já que após a rapina dos bens, da força de trabalho e da terra segue o pesquisador para completar o inventário canibalístico: ele, portanto, busca as regras, os valores, as ideias – numa palavra, os imponderáveis da vida social que foi colonizada. (DAMATTA, 1978, p. 29)

Interessado menos no inventário canibalístico do que no acontecimento antropofágico, mais me vale borbulhar as falhas epistemológicas que engasgam o discurso científico.

2. Bruna Kury

Eu fui criada para ser um militar que sempre sonhou em ser a princesa da Disney e descobriu que, na real, não tem que ser nem um, nem outro. (Informação verbal²⁴, Bruna Kury)

O sotaque carioca soa-me familiar na voz de Kury, e logo descubro muitas outras coisas em comum além da delirante cidade do Rio de Janeiro: ambos incapazes de atender às expectativas masculinizantes na infância, excelentes alunos na escola, adolescentes “rebeldes” que encontraram na arte uma possibilidade de vazão do inconformismo, marcados desde muito cedo pela obra de Hélio Oiticica, pelos poetas da Geração beat²⁵, pela fronteira arte/crime²⁶, ambos vitimados pelo antigo golpe do ‘boa noite, Cinderela’ etc.

Mas em muita coisa Bruna Kury supera-me, sendo que nela o inconformismo adolescil se desdobrou em fúria titânica de guerrilheira anarco-transfeminista, para quem a intensidade do sexílio – sem a branquitude ou a cisgeneridade masculina que, apesar de tudo, sempre me protegeram – foi desde o início particularmente violenta:

Bruna:

Eu apanhava direto, eu apanhava todo dia da minha família ... Eu nasci no Rio, no subúrbio do Rio. Daí minha mãe se separou do meu pai quando eu tinha um ano. Na verdade, meu pai abandonou minha mãe, né? E depois disso, sempre aquela coisa do estigma e do estereótipo pesando muito em mim assim, do tipo: meu contato com meu

²⁴ Declaração feita por Bruna Kury em entrevista ao autor, em Tabacalera, em outubro de 2017.

²⁵ Com expoentes como Allen Ginsberg e William Burroughs, Geração beat diz respeito a um grupo de escritores estadunidenses característicos por sua vida nômade, a organização em comunidades, a liberdade sexual e o uso de drogas, tornando-se precursores do movimento hippie. Além disso, sua produção literária era crítica à sociedade da época, com caráter autobiográfico, por vezes autoficcional. A esse respeito: “Movida pelo desejo de ampliar os estágios da consciência, a geração *beat*, que surgiu nos EUA na década de 1940 e se tornou bastante influente na seguinte, encontrou na fuga e na negação do sistema sua forma de manifestação e contestação. Os poetas dessa geração abriram espaço para um movimento que, a partir dos anos 1960, veio a ser chamado de contracultura, inicialmente fortalecido nos EUA, mas logo espalhado por outros países, como a França, onde sua presença foi de grande peso em maio de 1968. No Brasil, o movimento foi deflagrado durante a ditadura militar”. (OLIVEIRA, 2011, p. 142)

²⁶ Na dissertação de Mestrado do autor é relatado como o primeiro coletivo artístico do qual ele participou mantinha-se com a prática de roubos sistemáticos a livrarias e lojas de departamentos. (OLIVEIRA, 2013)



pai era pouquíssimo, mas todas as vezes que a gente se encontrava era treta. Porque ele chegava pra minha mãe e falava: “Você tá criando uma bixinha, que... que você está fazendo, vai se tornar uma bixa.” E tal e coisa e coisa e tal, a ponto de terminar com aniversário meu, sabe? Tipo: não lembro qual idade, mas lembro que ele acabou com o aniversário, sabe? Todo mundo foi embora, deu uma tretona e tal... E aí minha avó também muito conservadora, me batia todo dia. Religiosa, católica, me batia todo dia, e minha mãe muito lutadora, minha vó também, mas assim, minha mãe que lutava pro sustento do dia a dia, de pagar a escola e tal... E minha vó cuidava de mim também, nestes dias. Até que explodiu assim, quando eu comecei a me autodescobrir. Porque sempre fui tipo... tímida e CDF... saca tipo assim? Eu era o queridinho da escola, que tirava 10 em tudo. As professoras chegavam pra mim e falavam: “Aí, porque você é exemplo”, e tal não sei quê, até que chegou uma hora que tipo ... BUM! Comecei a tirar nota baixa. Os professores começaram a falar mal de mim. Daí, minha mãe já começou a pirar da minha cara, e aí, toda a descoberta da sexualidade. E aí, tipo, sei lá, quando eu tinha 12 anos comecei a me relacionar com um cara mais velho. Ele tinha quarenta e poucos anos. É, pedofilia pesada, pesada! Mas assim, tava me descobrindo, não sabia muito bem das coisas. E aí, minha mãe me viu no carro com ele. E aí tinha um outro boyzinho da escola também que a gente se apaixonou. E aí, a gente começou a andar de mãos dadas. Aí, todo rolê das drogas também. Comecei a fumar, comecei a cheirar, comecei a beber.

Cleber:

Com 12 anos?

B:

12, 13. Aí, entrei no craque.

C:

Bruna!?

B: *[Risos] Aí, entrei no craque. Aí, tipo assim: destruição total. Porque já era uma coisa “Não entra mais em casa, não fica mais aqui”. E aí eu tipo: “Tá!”. Aí, saí de casa e fui morar numa ocupação punk. Isso era em Natal, no Nordeste... porque meu padrasto é militar.*

C:

Com quantos anos você foi morar no Nordeste?

B:

Ah, fui para o Nordeste, acho que tinha uns 10 anos... Por aí.

C:

Ah, você foi antes...

B:

Por aí... Mas assim, as coisas são um pouco confusas na minha cabeça com essa coisa de época... Foi tudo muito fluindo, assim. E aí, tipo... 13 anos, conselho tutelar, aquela treta toda, e aí, minha mãe foi e falou: ‘Ah, se quiser ficar, fica; se não quiser ficar, também não faço questão’.



Outra vez, deparo-me com a narrativa sobre a expulsão por uma figura paterna ressentida por não poder compartilhar do seu privilégio; por não conseguir replicar seu modo existencial sobre o outro corpo que resulta no rompimento da manutenção da masculinidade. Esta, frágil e acuada, performa uma violência que evoca os confins da colonialidade. Como já defendido aqui desde o pensamento de Rita Segato (2012), a submissão pública do colonizado ao colonizador acentua a brutalidade do patriarcado que direciona sua fúria à esposa e filhos, agora parte de sua propriedade privada, numa compensação da humilhação sofrida. Devo dizer que, sobre todas as suas variáveis, reconheço aqui a fórmula do machismo latino-americano. Ou, em outra perspectiva, a crueldade dispendida aos corpos lidos como penetráveis – mulheres e sexodissidentes por extensão –, provém de um desejo de si ferido pela constatação da própria vulnerabilidade: impossibilidade do espelhamento narcísico, impossibilidade de reprodução do seu próprio modelo. A traição deve ser castigada e a cena do exílio é emoldurada pelo cristianismo católico que reluz como ouro roubado.

Contudo, suponho que se Kury ri ao falar sobre vício e pedofilia em sua infanto-juventude ao invés de chorar pelo acontecido, o que não seria menos legítimo, o faz por conta de um aparato subjetivo forjado na urgência dos acontecimentos. Não há tempo para isso. Ela se descentra do que poderia ser uma fixação traumática e se expande multidirecionalmente, sendo que a vivência tão precoce numa coletividade punk pode ter contribuído neste processo, bem como o trânsito do Sudeste para o Nordeste brasileiro.

O deslocamento do Rio para Natal, por exemplo, põe-lhe em contato com Pedra Costa, artista conhecida pelo grupo de funk Solange Tô Aberta, fato decisivo em sua formação estético-afetiva. Costa influencia a percepção de Kury sobre a relação arte/sexualidade.

O desenho, a pintura e a escrita serviram, desde a infância, como canal de expressão de sua subjetividade. Por 3 anos, Bruna Kury foi monitora do centro Hélio Oiticica, no Rio de Janeiro, sofrendo forte influência de sua obra, do movimento concreto, do questionamento do suporte, até chegar à performance arte. Uma trajetória *clichezona*, em suas palavras. Neste período conhece Raiza, com quem faz suas primeiras performances. Este processo leva à formulação do coletivo artístico que marca sua história.

O Coletivo Coiote começou comigo só, não querendo me expor. Tipo, eu fazia coisas eu falava “Coletivo Coiote”, sendo que na verdade era eu, saca? Por essa insegurança, saca? Tipo, eu sempre fui insegura. Faz pouco tempo eu tenho colocado meu nome na



roda assim, do tipo: “Sou eu, Bruna Kury, que tô fazendo”. Porque eu sempre relutei muito, até também por ser contra os direitos autorais. (Bruna)

É preciso dizer que o Coletivo Coiote é um dos coletivos artísticos mais atuantes e conhecidos no Brasil atualmente. Contudo, isso não se deve à sua exitosa inserção no mercado de arte, nem configura qualquer unanimidade pela crítica especializada. Mas, em grande parte, diz respeito à ampla atenção despendida pela mídia às suas ações, tidas, frequentemente, como escandalosas, subversivas e criminosas²⁷.

Já como coiote, trabalhando com poesia na rua, Bruna Kury lança-se num projeto de viagem cujo objetivo era conhecer todas as ocupações anarco-punks da América Latina. Um processo que não se completou, mas pôs seu coletivo em contato com outro, numa simbiose que permitia que performassem como Coletivo Coiote e cantassem como Anarco-Funk, durante 7 anos, num modelo de produção sem subsídio institucional. Além disso, como as práticas coiotes se posicionavam críticas à ideia de autoria, qualquer pessoa poderia se autodenominar participante do coletivo, aumentando a gama de atuação.

Bruna Kury reconhece o risco do dogmatismo em grupos ativistas, a exigência de coerência absoluta, em uma negação da contradição que, como assinala Diana Torres (2017), não faz mais do que manter a hierarquia do CISTema patriarcal. Por conta da hostilidade que sofreu dentro de grupos autodenominados “*queer*”, por exemplo, a brasileira se mantém crítica ao uso do termo, bem como ao purismo das verdades totalizantes:

Porque virou mercado, né? Porque quem está na rua continuou na rua, saca? Tipo, movimento queer não tirou ninguém da rua. E este processo todo de queerqueerqueer também anulou muito minha sexualidade, saca? Eu sempre me considerei mulher desde que eu nasci, saca? Tipo, tive uma infância em que apanhei todos os dias por ser afeminada, saca? E tipo, ai, aquela coisa, né? Sempre me identificar como mulher, sempre usar roupa da mãe, e aí tipo... Da minha mãe, teve época em que ela era evangélica, de ela queimar as minhas roupas. Chegar em casa e estar com uma fogueira na frente de casa com todas as minhas roupas. De dormir e acordar e tipo, ter dois pastores com as mãos em cima de mim pra exorcizar... Então foi muito sofrido pra mim.

27 Foi assim, por exemplo, quando o Coletivo participou da festa Xereca Satânik, que encerrou o II Seminário de Investigação e Criação, do grupo de pesquisa Arte, Política Cultural e Resistências, na Universidade Federal Fluminense (UFF), na cidade de Rio das Ostras, em maio do ano de 2014, e realizou performances sobre estupro e outras violências direcionadas a mulheres da região e da própria universidade. Os organizadores do evento e os artistas foram alvo de inquérito da Polícia Federal e de investigação realizada pela própria universidade, sob acusação de terem realizado ato de caráter obsceno em lugar de acesso público, sendo o processo da PF arquivado posteriormente, inocentando os investigados. O processo teve grande repercussão midiática. (CASO..., 2018)



Por isso que também me rebelei total. E aí tipo, sei lá, andar com essa galera anarquista e andar com essa galera punk em algum momento foi uma válvula de escape pra eu me sentir um pouquinho melhor. E em algum momento, isso me veio como essa coisa do queer e da não-binaridade. Mas era sempre uma coisa muito... ai, muito teoria mesmo. Estar numa ocupação em que a maioria são homens que se consideram queer – não estou aqui para deslegitimar a identidade de ninguém – mas com comportamentos machistas, com comportamentos completamente agressivos. e que você percebe na hora que vêm de um histórico de uma criação patriarcal e que não têm disposição pra deixar isso e fazer outro tipo de movimento, mas ainda assim se denomina queer porque é um mercado. E tipo, eu sempre me anulando, tipo: “Ai, estou aqui no meio dessa galera libertária queer e tal...” E continuando, me sentindo mal, continuando me sentindo mal... Até que eu comecei a dar um outro tipo de movimentação na minha vida, que foi eu colar com travestis na rua e que aí também me abriu todo um outro mundo que é o meu mundo... Que é a coisa da hormonização, saca? Eu tô com 30 anos, comecei a me hormonizar com 28, Poderia ter começado a me hormonizar sei lá, com 13 anos, que foi nesse processo todo, saca? E não. Comecei a pouquíssimo tempo. Tipo, existem crises, saca? A questão da disforia pra mim é uma questão muito forte. que eu também não gosto de ficar falando muito sobre isso porque em alguns momentos são disforia e em alguns momentos são euforias e essas crises também se transmutam em outras coisas. Tento ficar de boa com meu corpo, tento ficar de boa comigo, mas essas coisas acontecem e algumas pessoas que se dizem queer, libertárias, não entendem. saca? A galera do Coletivo Coiote poderia ter me dado uma força assim, do tipo, “Porra bicha, se você quer, vai!”. Era tudo muito distante. era tudo muito distante. E aí foi muito cruel, foi foda... E aí nesse processo agora morando na assistência social pra mim também foi tipo assim, libertador. Eu precisava muito disso, saca? Isso aconteceu assim, cansei de tramar com poesia na rua, eu estava vendendo comida vegana também, mas aí, era assim na rua, de pessoa em pessoa, oferecendo... E, conforme eu fui transicionado as pessoas foram me dando cada vez mais não, e se distanciar cada vez mais. Aí eu cansei, e aí esse processo de autonomia tava se tornando um processo que tava me autoescravizando de alguma forma, saca? Eu tô aqui, fazendo a linha libertária, tramando na rua, não dependendo de instituição, não dependendo do Estado, mas ao mesmo tempo eu tô sofrendo pra caralho, não tô me cuidando, saca? Não tô me amando da maneira que eu tenho que me amar. Que Foi aí que eu fui parar na assistência social e depois eu consegui um trampo numa galeria de arte que aí foi tipo assim: a convenção máxima! Tipo: “Ai, a bixa quis trabalhar dentro de uma galeria de arte, dentro de toda uma instituição, todo um mercado...”. Aí eu fiquei numa... tipo assim “me rendi total. Que... que eu tô fazendo? Perdendo minha autonomia...” Sendo que, de alguma forma, era só um subsídio para uma estruturação melhor da minha cabeça, do meu corpo. Tipo, de ter grana pra comprar hormônio, saca? (Bruna)



Reconheço a atuação estratégica do desejo de si para a manutenção da existência de Bruna, tão atravessada pela outridade. E, se consideramos o Brasil como o país que mais mata transexuais e travestis, sendo a expectativa de vida desta população metade da média nacional (ONU, 2018), nada pode ser mais estratégico do que continuar viva, do que viver com potência. Sua subjetividade regressa às paisagens internas, dentro das fronteiras com o mundo, fortalecendo-se desde o contato com o próprio desejo.

O limite do desejo de outro é justamente a captura, a submissão a um sistema autoritário que encontra passagem pelos poros hiperdilatados pela outridade para, a partir daí, reestabelecer a centralidade do eu, agora convertido em hospedeiro e vitimado pelo roubo da energia vital. Assim, somente na distância das expectativas externas é que ela pôde se desprender do ideal narcísico projetado sobre si, inaugurando um novo modo de traição ao fraturar sua própria coerência discursiva antiCIStema, sua autoimagem idealizada e, não menos contraditoriamente, foi isso que permitiu ter levado tão longe sua guerrilha anarco-travesti.

Vale notar que sua crítica ao uso da expressão *queer* encontra eco em outras vozes, como a da multiartista chilena Hija de Perra, crítica do que compreende como uma necessidade de ajuste dos latino-americanos aos parâmetros do norte global:

Hoje falo situada geograficamente no Sul, mas muitas vezes parece que me valido falando a partir do Norte, como seguindo um pensamento que nos guia a matriz do dominador. Refiro-me com isto a como os novos saberes de Gênero se acumulam de repente em nossos limites territoriais e nos enquadram com novas etiquetas para fomentar e entender o exercício da existência e suas diferenças sexuais. Assim, hoje em dia os do Norte nos indicam uma nova leitura para compreender o que já existia em nossas terras... (PERRA, 2014, p. 2)

Nesta espécie de mimesis acrítica, a teoria *queer*, que se desdobra de um termo popularizado nas ruas estadunidenses para qualificar pejorativamente o torto, a viadagem, o imperfeito, é apropriada pelo contexto branco e elitista das universidades latino-americanas, bem como pelo mercado, gerando um constrangedor descompasso entre tema e lugar de fala. A autora garante:

Comprendemos que não é o mesmo dizer na América Latina teoria bicha e dizer teoria queer, que por fim esse enunciado de fonética mais esnobe ajuda a que não exista suspeita a que se ensine essa sabedoria em instituições e universidades, sem provocar tensões e repercussões ao estigmatizar esse tipo de saber como bastardos.



Podemos disfrutar do shopping queer em nossas latitudes?

Hoje em dia graças a Deus temos todo o necessário para tomar o estandarte queer dentro da metrópole: mil produtos para nos transformar em seres ambíguos de difícil leitura sexual e performar pela vida como transgressão identitária, hoje é possível estudar esta teoria em Universidades e receber informação fidedigna do tema, hoje temos à disposição a compra e venda de livros que traduzem e levam essa mensagem esperançosa até o criado-mudo da sua cama, hoje existem as possibilidades de lugares de encontro multissexuais, bares, discotecas, etc [sic]. Hoje existem bandas de música com estética queer que você também pode adquirir e desfrutar, hoje existem lojas de artefatos contra sexuais para nossa estimulação plural ciber-carnal. Um mundo de fabulosas oportunidades para levar a cabo o discurso e o desborde estético necessários para nos sentirmos envolvidos e santificados pelo tema. (PERRA, 2014, p. 6)

Práticas de dissidência sexual sudaca que extrapolam as categorias mais usuais (gay, lésbica, bissexual etc.) seguramente antecedem o emprego do termo *queer*. E estou de acordo com a constatação de nossa necessidade latino-americana de ajuste aos parâmetros euro-estadunidenses. Isto que fica tão evidente nas universidades, mas que está em toda parte – do sexo à religião, da arte à ideia de Estado-nação – corresponde à já citada dimensão idealizada do narcisismo colonial: negação da própria imagem, fetichização do colonizador.

Contudo, a invisibilização de qualquer minoria sob a ideia de *queer*, conforme descrito por Bruna, parece ter mais a ver com uma apropriação do termo desde um desejo de hegemonização do que com o seu sentido, que aponta em direção contrária: o que poderia ser menos *queer* do que a imposição de determinado modelo?

Posteriormente, compreendi que a etimologia da palavra *queer*, embora não sendo de todo localizável, tem seu emprego datado do início do século XVI, com possível raiz germânica, derivada da palavra do baixo-alemão *quer*, cujo sentido é ‘perverso’, ‘estranho’, ‘torcido’, que possivelmente deriva da palavra do alto alemão antigo *twerh*, com sentido de ‘oblíquo’, ‘desdobrada’, por sua vez, da língua protoindo-europeia pela palavra *terkw*, cujo sentido é ‘dar volta’, ‘torcer’, ‘girar’:

El verbo torcer viene del latín *torquere*, que significa propiamente ‘girar, dar la vuelta’. Deriva de la raíz *tark-* o *tork-*, que se piensa que puede ser una modificación de otra raíz más antigua, *tar-* que significa ‘mover’. Así pues, torcerse no es más que moverse en giros, desviándose de la dirección originaria. Es importante destacar este origen indoeuropeo que lo emparenta con el latín, al cual volveremos en párrafos siguientes para



descentrar el pretendido *copyright* que pesa sobre el término por considerársele de factura exclusivamente anglófona. (VALENCIA, 2015, p. 20)

Muito mais do que um modismo, a ideia de *queer* sublinha o distanciamento de uma origem, um desvio, (dis)torção. Que outra perspectiva analítica estaria mais sintonizada com uma sexodissidência interseccional? Refutá-la pela suposta origem anglófona não significaria restringir-se uma vez mais aos absolutos originários? O que seria uma palavra original para o contexto cultural de um país colonizado? E, indo além, que língua seria pura o suficiente para nos livrar da contaminação?

Neste sentido, a grafia com “c” e não “q” tem ajudado a demarcar o lugar geocorpóreo-político de meu discurso – *cuir*sudaca – sem me desconectar de um importante legado anti-hegemônico:

Cuir visibiliza y da voz a unas políticas lingüísticas de supervivencia y alianza de los *trans/border/messtiz*[...]/marica/lesbiana/vestida/put[...]/tullid[...]. Cuir representa una ostranienie (desfamiliarización) del término *queer*, es decir, una desautomatización de la mirada lectora y registra la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias en contraofensiva a la epistemología colonial y a la historiografía angloamericana. Así, el desplazamiento del *queer* al *cuir* refiere a un locus de enunciación con inflexión decolonial, tanto lúdica como crítica. (VALENCIA, 2015, p. 34)

Todo este percurso, este desvio, fizeram-me considerar que, no âmbito das palavras, assim como no âmbito dos privilégios, a questão é o destino a ser dado, o que você faz com esses elementos ao final. Se no caso das primeiras, o uso pode configurar tanto uma tentativa de contato, abertura à comunicação, quanto uma barreira intransponível, uma blindagem, no caso dos segundos sua experiência pode ser canalizada no sentido da manutenção do benefício ou, em perspectiva mais ética, da diminuição da diferença que configura a vantagem em relação aos demais.

Seja como for, é mais uma vez a não-correspondência às expectativas que leva Kury a experimentar este segundo exílio, dentro da própria dissidência: demasiadamente “binária” para o purismo dos ativistas que se autodenominavam *queer*. O curioso é que, conforme afirma em outro ponto da entrevista, um terceiro exílio se dá, agora em meio às próprias travestis:

Eu tenho me empoderado cada vez mais como travesti, sabia? Me empoderado cada vez mais como travesti... Mas também é isso, né? Tipo, eu morei numa casa com 50 mulheres trans, entre trans e travestis. E aí tem essa normatização também dentro desses espaços.



Tipo, a fronteira. Tipo: 'Eu sou feita e você não é feita, eu tenho peito e você não tem peito, eu sou feminina e você não é tanto', sabe? Existem estes lugares que são contraditórios, e essa pretensão – a palavra não seria pretensão – este lugar de... esta coisa de querer ser cis, porque eu não quero ser cis, eu não quero ser cis. (Bruna)

Bruna contextualiza o desejo da feminilização nas transtravestis em situação de rua, onde a prostituição – um trabalho, sim, mas nem sempre escolhido, apresentando-se como única alternativa para muitas – frequentemente exige uma performance sexualmente ativa, o que pode ser uma violência para alguém com disforia de gênero, dado o desconforto com a própria genitália. Como quem fala da fronteira, ela compreende o lugar de fala transtravesti na expressão do desejo de feminilização. Mas isso não a impede de se manter crítica às práticas normatizadoras das quais nenhum grupo está salvo, assim como é favorável à legalização da prostituição, embora seja contra à ideia de trabalho.

Desterritorializada, sua presença parece desestabilizar a paisagem, bagunçar as fronteiras antes mesmo disto poder ser almejado. É que a fantasmática antecede a consciência, o que anula a autoria. Seu trabalho ultrapassa a noção de contradiscurso e ganha dimensão de ruído, de interferência desestruturante das narrativas hegemônicas, som errático da implosão das certezas.

Dos fanzines vendidos nas ruas à residência no Museu do Sexo das Putas²⁸ – quando estive em um complexo com mais de cinquenta prostíbulos na rua dos Guaicurus, em Belo Horizonte, e lá também se prostituiu –, passando pela residência artística no Capacete²⁹, renomado espaço de arte contemporânea do Rio de Janeiro que, segundo disse, guarda relações com a família do bilionário e empresário brasileiro Eike Batista³⁰, Kury reafirma-se mais como uma travesti das artes do que como uma artista *queer*, para ressaltar a marginalidade de suas movências.

Quando lhe pergunto o que é marginalidade, ela me responde depois de um largo silêncio:

Assim, a marginalidade, para mim, ela pode ser empoderadora; de estarmos nesta marginalidade, de vivermos nesta marginalidade, entre pessoas marginais. Acho que isso pode ser incrível. Essa marginalidade, ela vista como potência, ela é incrível. Mas, tipo, me percebo numa marginalidade que desde sempre eu não queria estar, sabe? Então é algo muito colocado, imposto para determinado tipo de pessoas. E isso é muito cruel. E durante quase minha vida inteira, tudo o que eu queria era sair da marginalidade. E eu

28 Mais informações disponíveis em: <http://museudasputas.wixsite.com/museu>. Acesso em: 17 jan. 2020.

29 Mais informações sobre o Capacete estão disponíveis em: <http://capacete.org>. Acesso em: 17 jan. 2020.

30 Eike Batista já esteve entre as dez pessoas mais ricas do mundo (EIKE..., 2012), tendo perdido boa parte do seu capital por conta de denúncias de corrupção que o levaram à prisão em 2018. (GOMES, 2018)



super entendo pessoas que querem sair da marginalidade, pessoas que querem aceitação, pessoas que assimilam para serem assimiladas, saca? Eu entendo super travestis que querem se casar e ter filhos, não sou eu que vou julgar isso. (Bruna)

Mulher de fronteira, Bruna Kury consegue enxergar em mais de uma direção. E é em mais de uma direção que se expande. Mais tarde, depois da gravação de nossa conversa, chega em casa Cristina Maluli, outra artista brasileira, amiga sua, que visitava a cidade. Foi com as duas que, dias depois, visitei as ruínas de Teotihuacan, onde abundam vendedores de obsidiana (vidro vulcânico usado como tradicional amuleto por povos pré-hispânicos da região). Com a obsidiana é possível olhar o sol sem ferir a vista, sendo muito usada também para observar eclipses solares, o fenômeno natural mais anti-hegemônico que conheço.

Penso que Kury, como a obsidiana, traz em sua ancestralidade negra essa resistência anti-hegemônica. Além de Teotihuacan vagamos pela Zona Rosa, pelo centro antigo da Cidade do México. Antes de voltar para Brasil, ela disse-me: “Obrigada, Cleber, esse era um rolê que estava faltando”. E o engraçado é que eu sentia exatamente a mesma coisa.

3. A cicatriz é a flor³¹

O corpo é e quer estar assombrando a mesma história que lhe negou o vulto, descentrando-se da idealidade pela quebra do pacto narcísico. Se colonizar implica em classificar (MIGNOLO, 2016) – permitindo definir quem tem lugar dentro do círculo autofavorecido e a quem está reservado o fora, o baixo, sem nunca deixar de sustentar, contudo, o regime hegemônico –, o não-pertencimento pode ser um privilégio, oportunidade de expansão perceptiva – ver de fora, de longe –, ser um corpo estranho à engrenagem, falha do CISTema, renúncia ao papel imposto, fruição do descaber.

O corpo volta mais fortalecido da expulsão-acontecimento. O deslocamento erogeniza; prazer estético-político, amor à própria diferença – narcisismo? Sim, não e talvez. Dado o contexto hostil, considero mais adequado pensar em termos de novos arranjos econômicos para a energia vital; engajamento do desejo de si pela manutenção de uma existência ameaçada. De outra ordem, a pura autorreferencialidade narcísica está situada numa cosmética que a mantém e da qual é mantenedora. A beleza de Narciso é um consenso fixado neste mundo tal qual ele é,

³¹ *A cicatriz é a flor* é o título de uma das peças teatrais que compõem o díptico *Body Art*, escrito pelo dramaturgo pernambucano Newton Moreno (2008). Ela trata do amor lésbico entre uma tatuadora e a amante que recebe na pele os registros das memórias conjuntas. A outra peça que compõe *Body Art* chama-se *Dentro*. (MORENO, 2008)



não se fazendo necessário interferências na paisagem, ou melhor dizendo, sem a necessidade dos deslocamentos de ordem perceptiva que possibilitam reinterpretações do que venha a ser o real, como fazem as obras dos artistas que compõem esta antítese.

Sexílicos cuirestéticoativismos, desdobrados do amor à própria diferença, não se pautam pela manutenção de um mundo onde esta mesma diferença já seja valorizada. Ao contrário, implicam num desprendimento diaspórico das idealidades que as excluem, torcendo o fluxo da energia vital na direção de um vir a ser que por ora não sendo, não pode ainda garantir a fixidez topográfica necessária ao enraizamento hegemônico. Contudo, é preciso atenção, pois condicionamentos seculares podem gerar inesperadas nostalgias de um centro que, ao delimitar seus contornos, volta a produzir decalques (DELEUZE; GUATTARI, 1995), soterramentos de singularidades pelas paisagens replicadas, numa retomada do modo de produção subjetiva que caracteriza a colonialidade. (QUIJANO, 2005)

Assim, estes novos arranjos econômicos para a energia vital têm de lidar com a herança – maldita? – do desejo por hegemonia constantemente, *ad infinitum*. O que, em absoluto, implica em estarem condicionados a reagir ao que foi imposto. Descolonizar-se da corpóreo-subjetividade narcísica da branquitude europeia, desdobrada em branquitudes outras mundo afora, igualmente ou ainda mais violentamente fixadas ao modelo cisheteronormado, tem a ver com a capacidade protoplasmática de existir em outros termos, não se restringindo à produção do contradiscurso que ainda configura a manutenção de um referente idealizado, mas produzindo também, e principalmente, prazer a partir de tecnologias contrassexuais já citadas por Paul Preciado (2014b).

Só assim podem os fantasmas serem libertados “[...] do dilema verdadeiro-falso, ser-não ser (que não é mais que a diferença simulacro-cópia retida uma vez por todas), e deixar que efectuem suas danças, que façam as suas mímicas, como extra-seres [sic]”. (FOUCAULT, 1995, p. 36) O corpo banido, tomado o gosto pelo deslocamento, espectralmente habita o ‘entre’ que conecta dimensões, como um buraco negro – “[...] matéria evêntica, desventrada do tempo” (CAMPOS, 2015) – a fundir profundidade e superfície, num tempo-espço interno-externo, atraindo outros corpos para o mistério das coisas sem nome, pois “[...] tudo é corpo e corporal” (DELEUZE, 1988, p. 90), ainda que em um corpo sem órgãos.

A contaminação cognitiva pela ideia de pureza que se alastrou pelo inconsciente a ponto de tornar-se difícil perceber o que não seja binário, mesmo não podendo ser totalmente controlada, pode sim ser maculada por uma maquinaria desejanse (DELEUZE; GUATTARI,



2010) que ‘surge’ de singularidades nas páginas em branco nas quais se inscrevem os discursos do sujeito oculto, indeterminado. Máquinas produtoras de diferenças desburocratizantes, anticarimbos a retirar os selos classificatórios sobre as peles.

Se a maioria dos estudos migratórios estão baseados em pressupostos heterossexistas que ignoram frequentemente especificidades do deslocamento humano, como defende Marcelo Teixeira (2015), urge novas perspectivas de análise que não repitam o silenciamento histórico das corporeosubjetividades dissidentes. Seja fugindo de perseguições, na luta pela sobrevivência, ou movendo-se em busca de uma existência mais satisfatória, migrantes/refugiados³² que não cabem no hegemônico modelo cisheterossexual não podem mais ser apenas abordados sob noções genéricas, como a de trabalhadores deslocados por razões econômicas.

Considerando que mesmo a figura da mulher tendo sido invisibilizada em grande parte de tais estudos, figurando quase como extensão do migrante trabalhador, majoritariamente interpretada como esposa e mãe, numa negligência de seu desejo e, inclusive, de sua preponderância numérica – sendo o gênero adotado como categoria analítica em estudos migratórios apenas a partir da década de 1970 (ASSIS, 2007) –, é possível ter em mente como ainda são recentes análises que busquem dar conta das especificidades das diásporas sexodissidentes, das particulares motivações para as movências empreendidas por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, intersexo, não-binárias ou inseridas em quaisquer outras formas de desajuste ao modelo cisheterossexual, dado o desalinho com o lugar, o rechaço à sua conduta.

32 No que tange ao contexto migratório, utilizo a terminologia adotada pela Organização Internacional para as Migrações que, em seu glossário sobre migração (OIM, 2009), a qualifica como “[...] um movimento populacional que compreende qualquer deslocação de pessoas, independentemente da extensão, da composição ou das causas”. (OIM, 2009, p. 40) Ou seja, qualquer processo de cruzamento de fronteira internacional ou de Estado, independentemente do motivo para este deslocamento.

Os casos em que a migração se dá por grupos de pessoas que não saem do mesmo país de origem são classificados como “migração interna”. (OIM, 2009, p. 41) Já os casos que configuram a partida em fluxo do país de origem para outro são denominados de “migração internacional”. (OIM, 2009, p. 42)

No mesmo documento, o termo “migrante” – cuja definição não encontra consenso na literatura internacional – define aquele que geralmente empreende seu deslocamento territorial, pelo desejo de melhorar sua condição de vida e cuja “[...] decisão de migrar é livremente tomada pelo indivíduo em questão, por razões de ‘conveniência pessoal’ e sem a intervenção de fatores externos que o forcem a tal”. (OIM, 2009, p. 43)

Em relação ao termo “refugiado”, valho-me do entendimento dado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur), baseado no Estatuto dos Refugiados de 1951: “As pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não possam (ou não queiram) voltar para casa. Posteriormente, definições mais amplas passaram a considerar como refugiadas as pessoas obrigadas a deixar seu país devido a conflitos armados, violência generalizada e violação massiva dos direitos humanos. (PERGUNTAS..., 2017)



Referências

- ANDRADE, O. Manifesto antropófago e manifesto da poesia pau-brasil. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 3-7, 1928. Disponível em: <http://bit.ly/2vte52G>. Acesso em: 19 fev. 2020.
- ANGAMUCO: así es la ciudad gigante descubierta en México que tenía casi tantos edificios como Manhattan. *BBC News*, [S.l.], 19 fev. 2018. Disponível em: <https://bbc.in/2wkYUJj>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Tradução: Elia Cantú. Cidade do México: Programa Universitario de Estudios de Género de La Universidad Autónoma de México, 2015.
- ASSIS, G. O. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745-772, 2007.
- BORGES, M. T.; TILIO, R. Consumo de pornografia midiática e masculinidade. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 10, p. 402-426, 2018-2019.
- BRAH, A. *Cartografías de la diáspora: identidades em cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011. Disponível em: <http://bit.ly/2IZhnxL>. Acesso em: 15 jan. 2020.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CAMPOS, H. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- CASO “Xereca Satânica”: juiz decide que manifestação artística não é crime. *Justificando*, [S.l.], 17 jul. 2018. Disponível em: <http://bit.ly/3d70xLk>. Acesso em: 6 de mar. 2019.
- COHEN, J. J. A cultura dos monstros: sete teses. In: DONALD, J.; GIL, J.; HUNTER, I.; COHEN, J. J.; SILVA, T. T. (org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- D’ABREU, L. C. F. Pornografia, desigualdade de gênero e agressão sexual contra mulheres. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 592-601, 2013.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter ‘Anthropological Blues’. In: E. O. N. (org.). *Aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-46.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. 4. ed. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- EIKE Batista sobe para 7ª posição em lista de bilionários da Forbes. *G1*, Rio de Janeiro, 7 de mar. 2012, 17:01. Disponível em: <https://glo.bo/2WlU1dL>. Acesso em: 15 jan. 2020.
- ESTRADA, M. M. La primavera P’urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K’eri. *Bajo Palabra*, Madrid, n. 9, p. 103-112, 2014. Disponível em: <http://bit.ly/33sotEx>. Acesso em: 20 de jan. 2019.
- FERNANDES, A. O. Espirais da linguagem de Exu: por uma filosofia do Òkòtó. *Espaço Acadêmico*, Maringá, ano 18, n. 207, p. 4-15, 2018.
- FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. Tradução: Jorge Lima Barreto. Porto: Rés, 1995.
- FREUD, S. *O mal-estar na cultura*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GOMES, M. Eike Batista é condenado a 30 anos de prisão na Lava Jato do Rio. *G1*, [Rio de Janeiro], 3 set. 2018, 10:44. Disponível em: <https://glo.bo/3d4TaUN>. Acesso em: 15 jan. 2020.



- LA FOUNTAIN-STOKES, L. De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): el caso de la cultura puertorriqueña y nuyorican queer”. *Debate feminista*, Cidade do México, v. 29, p. 138-157, 2004.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Y. “Sexilios”: hacia una nueva poética de la erótica caribeña. *América Latina Hoy*, Salamanca, v. 58, p. 15-30, 2011.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MENDOS, L. R. *State-sponsored homophobia 2019*. Genebra: ILGA, 2019. Disponível em: <http://bit.ly/3d761WB>. Acesso em: 15 jan. 2020.
- MIGNOLO, W. *Hacer, pensar y vivir da decolonialidad: textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis/pensamiento decolonial*. Ciudad de México: Editorial Borde Sur, 2016.
- MIZRAHI, M. A institucionalização do funk carioca e a invenção criativa da cultura. *Antíteses*, Londrina, v. 6, n. 12, p. 855-864, 2013.
- MOGROVEJO, N. *Del sexilio al matrimonio: ciudadanía sexual en la era del consumo liberal, migración y sexilio político; madres lesbianas, familias resignificadas; poco sexo, más clase y mucha raza*. 2. ed. Ciudad de México: Centro de Documentación y Archivo Histórico Lésbico de México, América Latina y Caribe Nancy Cárdenas, 2017.
- MORAGA, C. La Güera. Tradução: Ana Castillo e Norma Alarcón. *Debate feminista*, Cidade do México, v. 24, p. 119-128, 2001.
- MORENO, N. *Agreste: body art: a refeição*. São Paulo: Aliança Francesa, 2008.
- Organização Internacional para as Migrações. *Glossário sobre migração*. Genebra: OIM, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/3d3Sij4>. Acesso em: 5 maio 2019.
- OLIVEIRA, C. R. B. *Uma cartografia de intervenções urbanas artísticas: sul da Espanha e da América do Sul*. 2013. 159 f. Dissertação (Mestrado em Teatro) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
- OLIVEIRA, W. V. A fabricação da loucura: contracultura e antipsiquiatria. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 141-154, 2011.
- OLIVIER, G. Huehucóyotl, “Coyote Viejo“, el músico transgressor – ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca? *Estudios de cultura Náhuatl*, Cidade do México, n. 30, p. 113-132, 1999. ONU Brasil abre chamada pública para 2ª edição de projeto Trans Formação. *Nações Unidas Brasil*, [Brasília, DF], 9 fev. 2018. Disponível em: <http://bit.ly/2x6El3z>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- PERRA, H. Interpretações imundas de como a *Teoria Queer* coloniza nosso contexto *sudaca*, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 1-8, 2014.
- POLLARD, H. P. El Imperio Tarasco en el mundo mesoamericano. *Relaciones*, Zamora, v. 24, n. 99, p. 115-145, 2004.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e meio ambiente*, Curitiba, n. 20, p. 25-30, 2009.
- PRECIADO, P. B. Entrevista con Paul B. Preciado: posporno/excitación disidente. *Parole de Queer*, [S. l.], 2014a. Disponível em: <http://bit.ly/392SDPT>. Acesso em: 15 de fev. 2019.
- PRECIADO, P. B. *Manifiesto contrassexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014b.
- PERGUNTAS e respostas. *Acnur*, [S. l., s. n.], 2017. Disponível em: <http://bit.ly/2w9eWGn>. Acesso em: 5 maio 2019.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130.



- REYES, I. Michoacán, donde nació la guerra al narco en México. *BBC News*, [S. l.], 6 de jun. 2012. Disponível em: <https://bbc.in/3dcRUib>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- ROLNIK, S. Geopolítica da cafetinagem. *Núcleo de Estudos da Subjetividade*, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://bit.ly/3ddHA9J>. Acesso em: 20 out. 2018.
- SÁ-CARNEIRO, M. *Poemas completos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.
- SCHECHNER, R. *Performance studies: an introduction*. London: Routledge, 2002.
- SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, [S. l.], n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <http://eces.revues.org/1533>. Acesso em: 10 jun. 2018.
- SIMAKAWA, V. V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- TEIXEIRA, M. A. A. “Metronormatividades” nativas: migrações homossexuais e espaços urbanos no Brasil. *Áskesis*, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 23-38, 2015.
- TORRES, D. J. *Pornoterrorismo*. Oaxaca: SurPlus, 2013.
- TORRES, D. J. *Vomitorium*. Cidade do México: [s. n.], 2017.
- TREVISAN, D. *O Vampiro de Curitiba*. 26. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VALENCIA, S. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Meluzina, 2010.
- VALENCIA, S. Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal. In: LANUZA, F. R.; CARRASCO, R. M. (org.). *Queer & Cuir: políticas de lo irreal*. Cidade do México: Fontamara, 2015. p. 19-37.

