



Epistemologias desobedientes e histórias decoloniais: um fórum sobre práxis latino-americana

Uma conversa entre Duen Sacchi (Argentina), Dana Galán/David Aruquipa (Bolívia), Ochy Curiel (República Dominicana) e Marlene Wayar (Argentina)

Duen Sacchi: Em meus trabalhos anteriores, fiz uma série de deslocamentos para dar conta das “partes das índias” em relação à noção ocidental universalizada de corpo, até mesmo dentro da crítica queer/kuir/cuir. Um deles foi questionar a temporalidade em que o evento da invasão colonial de Abya Yala¹ nos foi apresentado, na educação formal, sob as genealogias europeias – por exemplo, como pensar que nossos corpos e suas prolíficas formas de invenção foram perseguidas, punidas, dizimadas, apagadas precisamente pelos efeitos desse evento em nossos corpos? Qual era o corpo da crítica queer que estávamos dispostos a abraçar já que as próprias condições materiais para a subsistência de nossos corpos em nossas próprias comunidades foram jogadas a céu aberto, à fome, ao exílio, enquanto esse mesmo corpo ocidental nos tinha “jogado para os cães” a partir da imposição de práticas corporais, materiais e espirituais impostas pela própria colônia e que nossas próprias comunidades também teriam que suportar? Abraçar o pensamento crítico queer/cuir/kuir sobre o corpo e a sexualidade me trouxe de volta a imagem de abraçar um ouriço. Nossos corpos não foram apenas inscritos em um registro de gênero, nossos corpos foram inscritos no registro colonial do tempo. Quantos anos teria minha vinda ao mundo nos calendários de meus ancestrais? Eu vivi mais luas e sóis do que o calendário colonial poderia contar. Por acaso, então, estamos falando sobre o mesmo corpo? O evento de colonização nos afetou de uma maneira que não se pode voltar atrás, a pobre ideia de “comunidades sem contato civilizatório” não só é eurocêntrica, racista e colonial, mas também

1 As notas que seguem foram adicionadas pela tradutora. Essa tradução baseia-se no original em espanhol, tendo também consultado a versão já traduzida para o inglês. Na língua do povo Kuna, o termo Abya Yala significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e tem sido usado pelos povos originários como um termo de autodesignação para se referir à América.



pressupõe que em alguns espaços o efeito da colonização não somente não chegou ou foi mais brando, como também que nossas comunidades sequer conhecem as suas próprias, profundas e poderosas formas de resistência ao mesmo. Os efeitos, é claro, não são contínuos ou homogêneos, nem temporal nem espacialmente. As resistências são criativas e, convenhamos, nunca foram narradas com a força que merecem.

Outro deslocamento que busquei realizar foi na relação entre sexualidade, corpo e genitalidade, típica da crítica anglo-europeia queer e não queer. Os desenhos de Ulrico Schmidl² publicados em 1567, e as gravuras de Theodor de Bry, feitos durante as primeiras invasões de terras pertencentes aos Querandí, Charrúam, Qom, Guaraní, Tehuelche e outros povos nativos que mais tarde os colonos chamariam de território Río de la Plata, retratam não apenas a gramática familiar da diferença entre corpos nus e vestidos, partes e completude, mas também os detalhes minuciosos de uma intervenção corporal na própria vida de nossos povos originários, e não somente isso, também é notável, nesses desenhos, como o corpo aparece em relação e em continuidade com a animalidade, a flora e seu entorno em toda sua complexidade. Embora, até o momento, essa conexão seja considerada uma potência positiva em nossas comunidades, o que também aparece nas imagens de Schmidl é uma relação hierárquica que também permanece até hoje, em que animalidade, folhagem e terras selvagens são consideradas como pertencentes a um amorfo ameaçador, fascinante, mas que é inferior até mesmo aos corpos dos nativos, que eram – estritamente falando – ainda pré-colonizados e, portanto, do “Senhor”, quer se refira especificamente ao senhor como homem-invasor-sujeito-Rei ou metaforicamente à semelhança do homem-Senhor-Deus. Em seguida, está o corpo do colono-sujeito-Rei-semelhança-Deus e, para dizer quem ou o que é esse corpo, seriam necessários muitos e específicos dispositivos para criar a diferença entre esse corpo e as partes das índias, em que não seriam a genitalidade ou os órgãos reprodutores considerados como os mais importantes, seja em termos de suas diferenças ou semelhanças. Ao contrário, outras partes da corporalidade humana seriam selecionadas como definidoras, a principal delas, a pele, não apenas em termos de sua cor, mas em termos de suas múltiplas características, como protuberâncias, pelos, rachaduras e penetrabilidades. Também as vozes, os olhos, os narizes, as mãos. Mas, acima de tudo, as partes das índias seriam um espaço saturado pela observação, especulação e intervenção colonial – a ser ordenado, penetrado, suturado e distribuído. Um terceiro deslocamento foi criar um alter-ego para poder me dar uma nova voz na infância, então a menina envenenadora de genealogias perguntava: como era possível que uma figuração como o pomo de Adão tivesse acabado em meu pescoço? Como

² Schmidl (c.1510 –1579), também conhecido como Ulrico Fabro, foi um mercenário alemão que participou e narrou as primeiras explorações espanholas da área que se estende da atual Argentina até partes da atual Bolívia. Veja Bry, 1599.



chegou até as terras do *Gran Chaco*³? Como foi possível que essa figuração fosse tão forte e decisiva que implicasse práticas de intervenção cirúrgica na infância? O que havia de tão excessivo nessa pele protuberante no corpo de uma menina registrada como menina ao nascer?

Esse último deslocamento me levou a perguntar: como foram suturadas as partes das índias e sob quais mecanismos, quais instituições? Em seguida, tentei explicar a passagem do antigo regime soberano colonial para os regimes de controle disciplinar colonial, com um enfoque especial na Missão como uma das instituições disciplinares por excelência, que orientaria a *indigenização* das partes das índias.

Dana Galán / David Aruquipa: Olá, sou David, mas meu nome de militante é Dana Galán. Faço parte da família Galán, que é um movimento trans na Bolívia. Desde a década de 1990, temos desenvolvido um ativismo a partir dos nossos corpos para apoiar a luta pelos direitos LGBTI em nosso país, questionando a ajuda oferecida por agências de cooperação internacional, desde os anos 90, que começa a se configurar como os primeiros esforços para construir grupos orgânicos sob a vanguarda e liderança de pessoas gays, a partir do interesse e apoio para ajudar no controle à crise de saúde pública do HIV/AIDS. Esses esforços levaram a resultados diferentes. O foco da cooperação na questão do HIV/AIDS gerou, por um lado, uma maior visibilidade para certas populações – especialmente gays e trans, em relação ao resto da sociedade boliviana – embora inicialmente isso estivesse ligado apenas ao protagonismo na prevenção do HIV/AIDS, ao mesmo tempo aprofundou o preconceito social e a discriminação em torno da homossexualidade.

Por outro lado, essa exposição, indiretamente, permitiu aos mesmos atores e ativistas se dissociarem ao longo do tempo de uma perspectiva estreita de saúde centrada na prevenção do HIV/AIDS, uma vez que fizeram uso desses primeiros recursos e financiamentos para promover a defesa de seus direitos mais amplos e, eventualmente, passam a receber financiamento especificamente para esse fim.

Este panorama marca o início político do nosso ativismo como Família Galán. Através do transformismo “drag queen” geramos uma estética irreverente e, em plena luz do dia, ousamos sair e provocar a nossa cidade de La Paz. Nossa primeira apresentação pública foi no festival da cidadania sexual “Placer en la Plaza”, no dia 2 de dezembro de 2001, na cidade de La Paz. As drag queens se tornaram parte da imaginação das pessoas. Uma das principais promotoras dessa aventura foi Susanna Rance, uma irmã política, chamada K-os Galán, que ficou fascinada com a nossa proposta e repetia constantemente que viu em todas nós as teorias performativas de Judith

3 O Gran Chaco é uma região plana que inclui partes da atual Bolívia, Paraguai, Argentina e Brasil, na região do Pantanal.



Butler, ao vivo, de nossos corpos, enchimentos, saltos altos e perucas. Éramos a desconstrução viva do gênero.

Adotamos a identidade de uma família que questionava o pertencimento exclusivo a uma única família biológica, abrindo as portas para a possibilidade de uma família política mais ampla com direito de decisão. Essa autodenominação de “família” foi também uma resposta aos grupos “pró-vida” e religiosos fundamentalistas que defendiam a “família nuclear”, com os quais tivemos muitos encontros públicos. Denunciamos incitações ao ódio e à discriminação constantemente dirigidas ao nosso coletivo.

São famosas as nossas aparições na Plaza Murillo, da cidade de La Paz, centro do poder político, assim como as transgressões urbanas no Paseo del Prado; em ruas, praças, teatros, supermercados, discotecas e feiras públicas. Irrompemos em diferentes lugares com nossas reflexões, escandalizando e cruzando fronteiras.

A Família Galán instalou o uso de saltos de 30 a 40 cm, perucas coloridas e trajes galácticos. Éramos figuras lúdicas e vistosas. E sobre os saltos, poderíamos ter controle total das pessoas e do espaço: os saltos nos davam poder.

As ruas eram nosso território. E não faltava algum “homenzinho” que gritava “maricones!”⁴, mas todas nós encarávamos o agressor, de cima de nossos saltos de 30 cm, e ele fugia morto de medo; as pessoas riam dele. A altura extra era estratégica, nos dava o poder de sermos visíveis a uma grande distância. A nossa presença foi fundamental nas feiras culturais dominicais do Prado de La Paz, nos diversos espaços e meios de comunicação que buscávamos invadir.

A fama alcançada pela Família Galán nestes anos nos obrigou a assumir com seriedade nosso papel. Já não eram apenas os espaços sociais que nos exigiam, mas também o mundo acadêmico. Saltos, maquiagem, cílios e vestimentas nos acompanhavam em nossas diversas ações públicas e debates sobre corpos politizados na sociedade boliviana. O ativismo de rua começou a questionar as ações cômodas dos grupos gays, que buscavam transformar a sociedade a partir de uma secretaria institucionalizada. Argumentávamos que a transformação estava ocorrendo nas ruas e não nesses espaços fechados, que começavam a formalizar uma política de “gueto gay”, de isolamento social.

A Família Galán foi uma influência importante dentro do movimento TLGB na Bolívia, pois, através da nossa agenda, a partir da “estética Galán”, outros grupos se apropriaram do

4 Na Bolívia, o termo marica (plural maricones) é uma palavra depreciativa, usada como insulto, mas que tem sido reapropriada e ressignificada. É comumente utilizada para se referir a uma pessoa “efeminada” ou para se referir a homens gays, com o intuito de ridicularizar ou zombar da homossexualidade. Para saber mais, visite: <https://maricasbolivia.wordpress.com/>.



transformismo. Nossas influências vieram de diferentes ativistas da região como a de Pedro Lemebel, do Chile, a militância (travesti) de Lohana Berkins, Marlene Wayar, Diana Sakayán, da Argentina, são discursos potentes para nós, que nos permitiram gerar um diálogo regional desde a cultura popular, tornando-se uma proposta cultural artística a partir da estética Galán.

A estética transformista drag queen não foi suficiente. Outro importante espaço de irrupção da Família Galán foram as festas populares. Isso nos levou a questionar nossos próprios rótulos sexuais e de gênero (LGBTI). Reivindicando o termo *Q'iwa*, que são personagens dos povos Aymara e Quechua conhecidos como “espírito duplo”. Os *q'iwa* são os não conformes, os que não estão de acordo com as normas da comunidade. Havia um personagem dos anos 30 na Bolívia chamada Q'iwa Gerardo, uma das primeiras cantoras populares *maricas*, que me inspirou a iniciar um projeto de pesquisa tanto na academia como na prática política. Essa referência ícone *marica* vivia e expressava sua sexualidade em espaços populares periféricos das grandes cidades, chamados *chicherías* – onde se vende a tradicional bebida alcoólica andina à base de milho (*chichas*) – espaços históricos de encontro festivo, onde se mesclam amores, acordos políticos e econômicos entre as diferentes classes populares como as *cholas* – mulheres com trajas populares e indígenas – *maricas*, músicos e boêmios, incluindo a classe política e as elites, que participam desse ambiente democrático de fruição e gozo.

Duen Sacchi: Acho que é muito importante começar a dar espaço às nossas próprias identidades *sacha*⁵, uso aqui o termo no sentido de algo a ser realizado, que está sendo feito, uma afirmação de incompletude em processo, que nos permite identificar algo, mas que está em transformação, que cresce como uma região selvagem, mas tem uma base robusta e milenar. Acredito não apenas nas ressignificações, reelaborações das palavras de insulto, mas também em algo que eu diria como traficar com nossos nomes ocultos, ocultados, silenciados, e que excedem as tipificações da Clínica e da jurisprudência ocidental de identidade. Acho que reivindicar termos que fizeram e fazem parte de nossos contextos linguísticos e culturais nos permite continuar traficando e disputando significados. Pessoalmente, trafico com *guaxu*⁶, um termo hospitaleiro para mim, porque permite encontrar-me em alguma referência à masculinidade trans, ao meu universo local multilíngue, à desestabilização da injúria e à possibilidade de me dar um nome, uma referência a explorar uma posição erótica reivindicativa e popular.

Dana Galán / David Aruquipa: É por isso que a memória histórica é tão importante, pois tem permitido desenterrar outros episódios do nosso passado oculto, como a presença de

5 Em quechua, *sacha* pode se referir a uma floresta ou a uma árvore de tronco grosso.

6 Na língua guarani, *guaxu* significa grande, mas aqui é usado como forma de recuperar a masculinidade trans e, portanto, também pode significar algo intermediário ou um homem que engravida.



China Morena, personagem histórica da festa popular que, nos anos 60 e 70, fez aparições em importantes festivais da Bolívia, como o Carnaval de Oruro e o festival Gran Poder na cidade de La Paz. Enquanto 1969 explodia a Revolta de Stonewall em Nova York e flamejava a bandeira do arco-íris, a Bolívia se revolucionava a partir da sua própria onda de libertação *marica*, através de uma presença *marica* ousada e irreverente em seus festivais populares. Na Bolívia, é reivindicado o movimento *marica*, que desde sua corporalidade durante a ditadura marca esse período de violência com um beijo, que Barbarella – a líder *marica* da época – dá no presidente da época Hugo Banzer Suarez⁷ (1974). Esse beijo marca a ditadura e, na atualidade, se tornou uma lenda urbana. Não saberemos a verdadeira intenção de Barbarella em beijar o ditador, ela morreu há vinte anos.

A partir dessa luta recarrego minhas energias e, a partir dessa conexão militante e acadêmica, estamos gerando uma linha de pesquisa baseada no festival, na cultura popular e nessas presenças que nos permitem construir um atlas *marica* da cultura popular. A esse cenário de conquistas se conectam outras manifestações culturais, como o personagem Whapuri Galán, que desde 2002 tem sido parte dos festivais populares. Whapuri Galán provocou muita tensão folclórica. Tínhamos consciência de que o custo de “mariconizar” um personagem masculino como o Whapuri (líder dos tecelões), figura central na virilidade e no poder dessa dança ritual *kullawada*⁸, poderia levar à expulsão da fraternidade, situação que até então não aconteceu.

Sempre considerei as festas populares como cenários em que se pode reproduzir o poder, mas que, por outro lado, também se questiona o poder racista, heterocêntrico, sexista etc. São práticas sociais nas quais encontramos significados distintos. E é nesses significados em que se questionam a ordem moderna que podemos encontrar empatia. Nesses festivais há a possibilidade de libertação, de transgressão, e devemos aproveitar isso para posicionar nossa visão, nossos projetos políticos, e é por isso que eu tenho tanto interesse no que eles fazem. Essa é uma ação muito poderosa, que certamente terá um impacto positivo ao longo do tempo.

Então, o festival é o meu espaço de libertação, com minha própria história de dança desde os 14 anos. Emma Goldman, maravilhosa, nos inspira: “se não podemos dançar, de que interessa a revolução?”. O festival é o espaço político em que se tem gestado revoluções, os sentidos foram decolonizados, o festival tem uma linguagem política importante, que me permitiu resgatar histórias de grandes *maricas* que mudaram e contribuíram para a cultura popular do país, como Carlos Espinoza (Ofelia), Luis Vela (Lucha), Diego Marangani (La Diega), Tito

7 Banzer (1926-2002) foi um general do exército de extrema direita que serviu como presidente da Bolívia de 1971 a 1978, depois de um golpe de estado e, mais tarde, como presidente eleito do país de 1997 a 2001.

8 Dança tradicional do povo indígena Aymara, que, desde os tempos pré-colombianos e até hoje, habita o planalto peruano-boliviano, às margens do Lago Titicaca.



Fernández (Titina), Victor Hugo Vidangos (Ninón), Candy Vizcarra, Juana Carrasco, Rommy Astro, Verónica, Liz (La Loba), Mónica e outras matriarcas históricas que, desde os anos 70, se propuseram a conectar corpo, território, memória, lutas políticas, afetos e nos ensinaram a ver que as revoluções são construídas a partir das desobediências.

Dançar é político, o amor é político, o afeto é político, e nos encontrar entre tantas irmãs, mulheres mais velhas, adultos, jovens, adolescentes e meninas, desde o nosso caminhar de salto alto se continuará provocando a escrita e reescrita da história, tingimos a história com a bandeira *marica*.

Ochy Curiel: Nasci na República Dominicana e a história da ilha tem muito a ver com minha consciência política. Porque essa ilha que os, as, es taínos⁹ (talvez tivessem outro nome) chamaram de Haiti, e os espanhóis e franceses dividiram em duas, algo que impactou fortemente nossas vidas.

Eu estava pensando se eu falaria primeiro sobre meu ativismo ou sobre meu pé na academia. Vou começar dizendo que sou ativista. Tenho um relacionamento conturbado com a academia. Eu sou cantora e compositora e foi assim que comecei a fazer ativismo com os movimentos sociais, os movimentos feministas, o movimento antirracista, o movimento lesbofeminista, a autonomia latino-americana, então venho de todos esses lugares ... tudo isso foi sintetizado no feminismo decolonial. Sou uma feminista decolonial por causa dessas experiências.

Faço parte do GLEFAS¹⁰ (Grupo de Ação Latino-Americano) que, de certa forma, sintetiza o feminismo decolonial ativista, porque hoje o feminismo decolonial está na moda na academia, aquela que não se suja... Eu sou das ativistas. Tenho um pé na academia, tentando levar algo de crítico para essa academia com todos os limites que ela tem, porque lá absolutamente nada se decoloniza, as universidades são o centro da colonialidade do saber. E, desde que se possa levar o pensamento crítico para lá, tudo bem. Estou interessada em antropologia a partir de uma perspectiva que chamo de “antropologia da dominação”. Quero antropologizar e etnografar as elites e o poder, que é o que a antropologia não fez. Sempre estudam a nós negros, indígenas, gays etc. Tenho interesse em articular pensamentos que surgem da cultura popular, das mulheres negras, mulheres indígenas, das pessoas trans etc, para ver se

9 Os taínos eram povos indígenas do Caribe, que habitavam o que hoje são Cuba, Jamaica, Haiti, República Dominicana, Porto Rico e Ilhas Virgens.

10 GLEFAS refere-se ao Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación, y Acción Feminista (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formação, e Ação Feminista), é composto por ativistas e pensadoras feministas que promovem a pesquisa, a formação e as ações políticas, buscando o desenvolvimento e fortalecimento dos movimentos feministas, sociosexuais, antirracistas e anticapitalistas.



terminamos essas genealogias coloniais e ocidentais que, mesmo na crítica queer, estão afetando não apenas a teoria, mas também o ativismo político.

Desde os anos 80, nós, na ação política coletiva de Abya Yala e dos movimentos, questionávamos a universalização e homogeneização das identidades políticas e complicávamos não só o sujeito do feminismo, mas também o sujeito da política antirracista, lésbico-feminista e autonomia feminista. Como uma feminista decolonial, que busca desprender-se de uma genealogia eurocêntrica, reconheço que as primeiras que começaram a questionar o sujeito homogeneizador da política binária de gênero em nosso contexto foram as mulheres populares, depois as mulheres negras, lésbicas feministas e mulheres autônomas, uma genealogia que dificilmente conta como proposta queer.

Foi muito mais tarde que encontrei outras análises, como a pós-estruturalista, que atentava para a linguagem, o poder, o desejo e a representação como categoria discursiva, como aponta Judith Butler, sobre a performatividade do gênero, seu caráter heterossexual, sua proposta de desestabilizar o sujeito feminista “mulheres” e as análises, obviamente, de Michel Foucault em relação à história da sexualidade e à construção do sujeito. Para os estudos queer, na maior parte, essa é a genealogia que conta. Precisamente pela colonialidade do saber e sua relação com a tradução e a dependência que ainda se tem das teorias e pensamentos do Norte. Embora essas contribuições tenham sido importantes para nós, e são, acabaram se tornando o que há de mais progressista no pensamento. Em algum momento, alguns e algumas de nós acreditamos nisso.

A partir dessas leituras e análises, comecei a sentir uma espécie de vertigem teórica e política, visto que essas propostas argumentavam que no fundo toda identidade era inerentemente opressora e exclusiva e dava lugar a uma política queer, ainda que soletrada com um *q*, que – embora questionasse as normas de gênero, com o qual estamos de acordo – encarnava uma política quase que sem cor, sem classes e sem geopolítica, que, por sua vez, provocava a desmobilização coletiva. A partir daí, muitos de nós nos sentimos sem chão. Como disse uma vez Yuderkys Espinosa, “quando recém subimos ao barco, já tivemos que descer” (Espinosa Miñoso, 2003). Já não era importante nos assumir negras, afrodescendentes, em contextos em que a negritude é negada? Isso de nos assumirmos como lésbicas feministas frente ao regime heterossexual já não faz mais sentido político? Como construir autonomia sem nos posicionarmos a partir dessa identidade política? Tudo me atravessava pelo corpo e pela política. E então veio uma pergunta que ressoava comigo, proposta por Stuart Hall: quem precisa de identidade?



Minha experiência com estudos queer começou com a teoria de Teresa de Lauretis, Gloria Anzaldúa e Paul Preciado. Então comecei a conviver com pessoas que se assumiam como queer. Logo tive que compreender o reajustamento do conceito cuir, com c, para fins políticos, dada a sua nula ressonância na língua espanhola. Eu via aquele queer/cuir igual aos pensamentos de Butler, Preciado, Foucault etc, se apresentavam como a vanguarda da política. Parecia que nós que nos posicionássemos como negras, afrodescendentes, lésbicas, travestis, feministas, trans estávamos assimilados na lógica da heterossexualidade... precisamente nós que sentíamos a violência racista, sexista e heterossexista. Além de que algumas, como as lésbicas feministas, já vínhamos questionando todas as instituições nas quais a heterossexualidade estava incorporada, como o casamento, o casal, a adoção, a família e assim por diante. Apesar de que muitas de nós compartilhávamos o interesse pelo pós-feminista, pós-estruturalista, queer, transfeminista, e pela crítica ao binarismo de gênero, a construção discursiva das identidades e suas contingências, essas identidades têm sido o produto de uma opressão encarnada; tais identidades nos posicionaram e continuam a nos posicionar, politicamente, e não permitem uma coalizão política para a ação. Ainda que fossem estratégicas, na verdade, muitas vezes, essencialistas. Mas, como diria Spivak, o essencialismo estratégico é possível se houver um interesse político visível. Em outras palavras, é um erro necessário.

Muitas coisas me incomodam e continuam a me incomodar no queer/cuir. Esse desconforto tornou-se ainda mais concreto quando me identifiquei como uma feminista decolonial, e vale ressaltar que todas as experiências que tive como feminista lésbica antirracista são a base fundamental do que muitos de nós entendemos ser feminismo decolonial, tanto na teoria quanto na prática política. É frustrante, porque a maioria dos queers que eu conheço (com exceção desse grupo que eu acabei de conhecer — o Grupo de Trabalho Queer/Cuir Américas — que eu não conhecia anteriormente; teria que ver, ainda não conheço muito bem ... mas pelo menos eu percebo que falam de racismo, que já é uma coisa revolucionária) eram fundamentalmente pessoas brancas e especialmente no contexto da América Latina e Caribe, Abya Yala, com privilégios geopolíticos, devo dizer Argentina, Chile e Brasil, em parte como uma espécie de produção de conhecimento diferente do resto da América Latina, com acesso e consumo da teoria do norte. Elas estudaram em muitas das universidades dos Estados Unidos e da Europa e, em geral, se posicionam como moralmente transgressoras. De uma posição colonial, reconheço que certas transgressões só são possíveis em lugares de privilégio, mas isso mais uma vez me cheirava a colonialidade. Como eu disse acima, o cuir não deve ser um exercício acadêmico separado; nem pode existir apenas nas análises críticas de gênero e sexualidade, porque senão é classista, racista e, portanto, colonial. Por fim, celebro posturas e



propostas de decolonização que têm o compromisso de decolonizar as teorias, as políticas de rua, as estéticas, a arte e as relações culturais do poder em geral, que partem do conforto do privilégio, branco, de classe e de geopolítica.

Duen Sacchi: A tarefa de resistir à complexidade do sistema colonial é um trabalho muito árduo, o que me emociona é que cada vez mais escuto e leio os mais jovens, mas também avós, encontrando formas fabulosas, criativas, incrivelmente belas de deslocar os dispositivos coloniais, racistas, patriarcais, fora dessas “rotas coloniais”, e que por sua vez tencionam a todo momento essas mesmas rotas de produção e difusão do conhecimento. Como já disse muitas vezes, grande parte da minha educação não foi formal nem acadêmica, mas se deu nas relações familiares e comunitárias, então minha formação esteve radicalmente relacionada às lutas específicas do território, do contexto e, nesse sentido, minha relação se deu primeiro com os chamados movimentos de libertação e demandas por justiça social, nos/nas quais a violência racial e de classe não eram pilares teóricos, mas exercícios de luta e estratégia cotidiana. Sou um feminista tardio, uma namorada europeia uma vez me lembrou que sem ela eu nem saberia quem era Valerie Solanas. Por muito tempo eu pensei nessa afirmação, porque não era a primeira vez que a escutava, uma outra vez uma artista e acadêmica chilena olhando meus desenhos se ofendeu ao me ouvir afirmar que eu não era feminista, e era verdade que naquela época eu não era, lembro-me de ter vergonha.

Faz alguns anos que chegava a uma das grandes cidades da Argentina e estava começando a conhecer pessoas que tinham formação e também eram chamadas de cuirs. Abracei aquele nome estranho, mas a gente já sabe, é como abraçar um ouriço, porque nesse abraço tive que esquecer mais uma vez as dores específicas de injúrias pequenas e locais, junto com seus nomes e suas batalhas; ou seja, tive que também esquecer as pequenas batalhas que foram vencidas com muito esforço, mas que — diante da retórica épica do movimento queer/cuir da Argentina *porteña*¹¹, erudita, branqueada, antinegre, anti-indígena — eram pequenas anedotas inapresentáveis, dignas de ridicularização, sem potência de transformação, experiências de “atraso”. Agora eu sei que essa história não é apenas minha, mas que é uma história coletiva, e eu sei que é árduo trabalhar na própria posição colonial e, especialmente, questionar não apenas a retórica, mas as teorias da libertação ocidental, seus termos, suas estratégias e, especialmente, sua historicização universalista do mundo. Não se pode escapar do dispositivo, mas, talvez, se pode deslocá-lo e quem sabe até mesmo a ponto de construir um interior diferente.

11 Na Argentina, o termo *porteño* (portenho) significa "relativo ou pertencente a Buenos Aires" e é frequentemente utilizado para contrastar uma suposta falta de sofisticação das cidades menores do país.



Marlene Wayar: Estou realmente honrada por estar onde estou e por representar toda uma comunidade. Porque embora tenha muito interesse e muita admiração pelo trabalho acadêmico que vocês fazem, me considero autodidata, como minha comunidade, e a partir dessa perspectiva eu gostaria de fazer uma proposta sobre o que significa o que estamos propondo: uma Teoria Travesti Latino-Americana (Abya Yala). É um novo corpus teórico que propomos quase que a partir da intuição, mais do que da certeza acadêmica, que queremos nos colocar no centro da cena para deixar de nos sentirmos meros objetos de estudo, entre outras categorias do extrativismo. Esse extrativismo que se dá em vários e múltiplos sentidos, pois vem de países centrais e opera nos chamados países emergentes ou periféricos; desde o acadêmico ocidental branco até as identidades Travestis/Trans/Queer; e isso nos interessa a partir do heterossexismo que exclui, uma heterossexualidade abstrata, mas obrigatória, que também se confunde com o se tornar adulto.

Para as *maricas*, as *tortas*¹², as travestis, meninas, meninos, é por isso que também queremos centralizar o “adultocentrismo”. E é como lançar uma nova teoria para que possamos construir todas, todos e todes, porque isso nos impele, é urgente. Pertencemos a uma comunidade em que a expectativa média de vida é de 32 a 35 anos, dependendo de qual país da América Latina estamos falando, e, portanto, permanecemos na oralidade, pois muitas vezes somos incapazes de colocar nossas experiências em escrita. Custa muito para que nossas jovens cheguem na universidade, finalizem seus cursos e comecem a produzir, porque antes que possamos fazer tudo isso, nos tiram a vida. Por isso, buscamos a colaboração de todas, todos e todes para que uma nova teoria possa ser criada com uma epistemologia, que se alimente, mas que seja emancipada do materialismo dialético e do feminismo, dos estudos queer e dos estudos gays e lésbicos, que tenha sua própria autonomia – porque acreditamos que tem sua própria experiência e, portanto, sua própria substância, a partir da qual se pode produzir novas leituras sobre tudo o que é produzido por nossas sociedades.

Definimos essa nova posição a partir da linguagem das artes. É o “escorço”. Sabe-se que a arte em geral está perpendicular ao chão para ser admirada de maneira frontal... a técnica do escorço nos coloca paralelos ao chão. Então aí está meu braço (eu estendo meu braço em direção a quem me observa), para vocês ele está em escorço. Requer uma complexidade muito maior, tanto para quem quer representar, seja na escultura, na pintura, na fotografia, como para quem está como espectador e espectadora. Isso é muito mais complexo do que se fôssemos fazer o objeto plano, não tridimensional; se imaginarmos um cubo, o escorço seria assim (um desenho

12 Torta era um termo pejorativo que foi ressignificado e refere-se à mulher que se relaciona afetivo e sexualmente com outra mulher.



de cubo como camadas sucessivas de planos). E assim poderíamos perceber a complexidade das muitas camadas que são sobrepostas para demonstrar a complexidade de ser capitalista, neoliberal, sexista, patriarcal, colonial, extrativista, heterossexista, etnocêntrico, e a tudo isso adicionamos o adultocentrismo. Uma cultura adultocêntrica, em que a experiência concreta que queremos trazer é a da infância, e não a infância no sentido clássico da academia: vamos estudar a infância dos povos originários ou afrodescendentes, crianças trans/queer. É um trabalho de internalização, de poder EU fazer um trabalho de entrar em mim e em minha biografia. Buscar a menina que fui e, a partir dela, MINHA experiência infantil, SUAS experiências infantis, para poder fazer novas leituras que tragam novas propostas políticas. É politizar a partir de nossas próprias experiências de infância, porque as que estão neste livro, *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*¹³, são nossos meninos, nossas meninas e meninos. E nessas biografias e com base na realidade, nos perguntamos e elucidamos COMO temos sido objeto de violência no mundo adulto?

Então, alguns pontos que temos compreendido. Isso tem a ver com uma epistemologia que fomos complicando, chamamos de epistemologia convergente. Ou seja, com grupos interdisciplinares que possam convergir de forma colaborativa. Venho da psicologia social, em que a psicologia e a sociologia convergem para ter outra leitura e outro objeto epistêmico, mas também abordamos leituras antropológicas, etnográficas, jornalísticas. Mesmo em uma leitura institucional, por exemplo, eu iria à Argentina para ler o que se escreve nos banheiros. Para ver o que não pode ser dito. E quando venho para países centrais, como os EUA, me assusta muito que nem se quer escrevem mais nos banheiros, embora eu não acredite que tudo possa ser dito. Isso é muito lamentável, porque perdemos a capacidade de estar totalmente e absolutamente conscientes de que cada um de nós é um meio de comunicação. Minhas roupas são um meio de comunicação. Meu cabelo é um meio de comunicação. Tudo em mim, minha mochila, é um meio de comunicação. Portanto, é convergente. Isso me diz mais sobre a super adaptação desta sociedade.

É transumante, porque queremos resgatar as experiências ancestrais de não ter clareza sobre qual é o caminho que nos marca toda uma semiologia urbana que nos diz por onde caminhar, os sentidos e tal, mas sim nos expomos a caminhar à deriva. Entregar-se à experiência de estar no caminho e poder ter uma adaptação ativa para enxergar nesse território específico onde podemos nos enriquecer. Isto é ir transumando, olhando para ver o que esse território oferece e ter a consciência plena de que somos absolutamente poluidores. Portanto, não devemos ficar em estados confortáveis de exploração contínua, como, por exemplo, um achado

13 (Travesti: Uma teoria o suficientemente boa).



epistemológico que continuamos usando e usando e usando até que comece a perder sua força e significado. Até tirar a violência que teve em algum momento. Querendo ainda aplicá-lo em todos os lugares. Assim é: Édipo, Édipo, Édipo, Édipo. Bem, para algumas coisas funciona, para outras não, e acontece com Revolução, liberdade, autonomia e em nossa comunidade, o sentido de Gay sofreu um desgaste devastador e também a bandeirinha do arco-íris que é usada até mesmo pela Vodka Absolut. Do transumante também resgatar a oralidade. A necessidade de produzir “no” encontro que exige, da oralidade, estar frente a frente dialogando e não fazendo propagação unidirecional como se apenas a escrita tivesse o status de saber, mas o que a oralidade nos permite é o confronto permanente, e é nesse confronto que podemos medir, como tenho dito, nos tornando conscientes de nossa própria violência, que se transmite nas nossas formas comunicacionais/relacionais. Porque queremos enfatizar a não violência, é claro, porque nossa experiência é ter sido absolutamente violentadas. E nossas reações são de defesa quando somos tachadas de violentas, e aqui vocês elogiam Silvy Rivera e Marsha P. Johnson que, do esgotamento à situação de violência naturalizada, reagiram e nos mobilizaram até os dias atuais, enquanto a elite gay do momento apenas via sua violência como se fossem elas as que causaram esse estado de coisas.

Essa epistemologia também é eclética, porque quer refletir e se comunicar com ou a partir da linguagem das artes, acreditamos que todos os suportes, que todas as técnicas, que todos os materiais, que todas as linguagens de acordo com o que queremos comunicar devem ser explorados para saber o que dizer com a dança, a escultura, os *mappings* (mapeamentos), em redes ou em espaços públicos etc, e também não ser redundantes, levando em conta que é uma mensagem que não pode ser um solilóquio e que deve levar em conta também as espectadoras e os espectadores e como irei comovê-los/las/les. O que estou propondo? Porque às vezes o que se produz sobretudo no mais acadêmico das artes padece, por um lado, de ficar fechado em museus, e, por outro, de ser absolutamente codificado e desprovido de emoção ou de ser um exercício de técnica e grandiosidade sem mensagem.

Enfim, tudo isso vai convergir para uma epistemologia prostitutiva, que é o que aprendi estritamente com a minha comunidade, tendo que sobreviver através do exercício da prostituição em que fomos jogadas comunitariamente, porque é o que nos mantém estritamente ligadas ao vital, com a vida. Eu, enquanto parava um carro e tinha que “cantar um preço” (dizemos na Argentina para se referir ao valor do serviço sexual), enquanto ele pensava, certificar-me de que vai ver meu decote, os lábios bem pintados, sorrir, não ser muito atrevida, seduzir e ainda, em outro plano, tenho que estar totalmente e absolutamente consciente de ler o cliente para saber se saio deste carro com muito ou pouco dinheiro, em mais ou menos tempo, mas principalmente se



vou sair deste carro viva. É absolutamente vital. Portanto, as leituras são sempre muito mais complexas e exigem uma profundidade muito além do transacional. Eu vou descer viva? Essa é sempre a questão nesse sistema heterossexista, pelo menos para uma travesti.

Dana Galán / David Aruquipa: Em meu país, Bolívia, o prefixo “trans” foi amplamente adotado como o guarda-chuva para a inclusão de transexuais e transgêneros, e a identidade política de travesti foi facilmente rejeitada. Então isso tem se generalizado na América Latina. Antes de te chamar de *marica* ou *loca* ou travesti, agora talvez seja uma comodidade dizer trans e ponto final. Qual a sua posição política a respeito disso e em relação às colegas que se identificam com esse outro discurso do trans?

Marlene Wayar: Eu não sei se eu deveria realmente falar por outras de nós que assumem suas identidades de uma certa maneira, a pobreza, especialmente a pobreza política, significa que para melhorar sua vida e ser incluída, você tem que negociar sua língua com a do conquistador que te oferece essa inclusão. Uma das questões em nossa proposta da teoria da travesti latino-americana é que nos centralizamos fortemente em uma ética que não observamos em nenhuma outra produção. Parecia que o feminismo vinha a ser uma superação do marxismo, dizendo: “Ei! Nós também somos trabalhadoras!”, mas depois elas não tiveram pressa em nos dizer: “Não, as travestis não podem entrar no encontro feminista”. Sem pressa e discutindo com a estátua de bronze de Simone de Beauvoir por de trás. Nós sabemos o que é ter a porta batida na nossa cara. Portanto, não podemos fechar nem portas nem janelas. Uma ética. Agora podemos discutir as dinâmicas colonizadoras pela qual o termo trans acaba se impondo em nível global. Há uma série de questões preconcebidas sobre o que é e em que terreno afetaria o exercício descolonizador. Para nós, descolonizar é mais complexo, implica desmontar o hetero-pensamento que é o que a colonização nos impôs como questão nodal.

A categoria trans é um guarda-chuva de identificação política, em nós. É uma identificação política que pode ser trans para toda aquela pessoa que foge de homem e mulher. Eu tenho um irmão que com sua companheira tem relações muito justas entre si e com suas filhas, minhas sobrinhas, de grande respeito, de pessoas adultas com duas filhas, em que há responsabilidade, amor e consideração, capacidade de escuta, um acúmulo de formas relacionais que os distanciam do heteronormativo. Junto com o cachorro e a tartaruga, eles pareciam ser cissexuais, mas por sua vida passou uma irmã travesti, e essas relações de respeito, amor e escuta com as minhas sobrinhas que são meninas, acho que lhes tornam trans mesmo que pareçam um homem e uma mulher hegemônica e suas duas filhas mulheres cis. Qualquer um pode ser trans, desde que fuja das palavras homem/mulher, desidentifique-se de O homem e de A mulher, que estão absolutamente carregadas de significantes assustadores. Se chamar a si mesmos de trans,



queer, cuir, cuyr, cu, cucucu tem sido útil para eles, é bom para tornar-se conscientes de como são seus relacionamentos, no que se baseiam.

Reivindicamos a palavra travesti porque é o termo com o qual a minha sociedade nos insultou. Nos colocou em um estado de opróbio. Diz Lohana Berkins (2012: 1), “nos construiu identidades cloacalizadas”. Nessa cloaca, nessa merda, tivemos que florescer como uma flor de lótus, linda, sendo capaz de desenvolver um filtro para nos alimentar desses detritos. Somos a flor brilhando acima dos detritos. Essa imagem fala. O que os detritos dizem é que é deles e delas, dos homens e das mulheres, e de tudo o que quiseram depositar com seu pânico moral em nós como as identidades. E eles têm que assumir a responsabilidade por tudo isso. Entre oito e treze anos, assumimos nossa identidade, e então a casa hetero-cis-patriarcal nos expulsa. Podemos dizer-lhes que fracassaram tremendamente em sua paterno-maternidade e que criaram um Estado-nação que negligencia a paternidade ou a maternidade como responsabilidade social. Se um pai falha, se uma mãe falha, não há instituição que cumpra essas funções, não há sistema de proteção social que cumpra essas funções, não há sistema de regulação do trabalho, emprego e previdência social que cumpra essas funções, portanto, entre 8 e 13 anos de idade, somos expulsas para a prostituição para continuarmos vivas. Travesti é uma ressignificação do insulto, para dizer: “sim, somos nós”. Porque não queremos ser vocês. Claramente são um fracasso. O homem, a mulher e nós não queremos mais ser essa humanidade que projeta números como: 80% de gestações de crianças e adolescentes na América Latina são intrafamiliares; que nós somos expulsas entre as idades de 8 e 13 anos de famílias heterossexuais. Então em que cabeça cabe imaginar que sequer podem vir até nós dizer que em casos de adoção em que há lésbicas, travestis, transexuais, transgênero, cuir, que vamos cumprir mal esse papel. Quando temos em nosso corpo a experiência de saber o que é ser abandonada, violada, maltratada, e sabemos que é isso que não queremos repetir. Que vamos pensar muito bem para qual escola mandamos nossos meninos e meninas, porque sabemos quais escolas cometem atrocidades. Violam. Maltratam. Educam com uma pedagogia da micropolítica do gotejamento permanente de treinar homens para nos violentar, à femininidade e a toda *marica, torta, trava*¹⁴, chegando até ao crime de ódio.

Eu jamais usaria minha identidade Travesti, ou como quer que a chame, como um adjetivo. Ou como subsidiária de outra identidade legítima e correta: Transfeminismo, Mulher Trans. Homem trans. Não, nunca. Eu sou uma travesti.

14 Trava, gíria referente a travesti.



Referências

Berkins, Lohana. 2012. “Las travestis siempre estuvimos aquí.” *Página 12*, May 11. www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2444-2012-05-11.html.

Bry, Theodor de, ed. 1599. *Americae pars VII. Verissima et ivcvndissima descriptio praecipvarvm qvarvndam Indiae regionum & insularum, quae . . . ab Vlrico Fabro . . . inuentae & ab eodem summa diligentia consignatae fuerunt, ex Germanico in Latinum sermonem conuersa autore Gotardo Artvs.* 1st ed. Frankfurt: Theodor de Bry.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2003. “La política educativa perforada por la política de identidad en la era pos-identitaria. Cuando al fin nos acomodamos en el barco ya tenemos que bajarnos.” *Identidades: Revista interdisciplinaria de estudios de género* 1, no. 1: 9–22.

