



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social

Ester Xavier Santana

Envivecer:
Políticas de vida e afetividades de pessoas trans negras

Mestrado em Psicologia Social

São Paulo
2021



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social

Ester Xavier Santana

Envivecer:
Políticas de vida e afetividades de pessoas trans negras

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Social sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Carla Cristina Garcia.

São Paulo
2021

BANCA EXAMINADORA

A presente pesquisa foi realizada com o apoio do Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
Processo número: 154753/2019-0.

This research was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico (CNPq).
Process number: 154753/2019-0.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, a Exu. Por abrir caminho, por fazer o movimento de vida acontecer. A todos os meus Orixás e ao Povo que me acompanha e cuida.

Ao meu pai José Carlos, minha mãe Núbia e meu irmão Ricardo por tudo que me ensinaram, pelo amor e cuidado, por serem lar. Por apoiarem nas escolhas e nessa feitura de minha vida. Por respeitarem minha ausência durante a escrita. À pequena Maria Clara, minha sobrinha, por me chamar para brincar, por bagunçar tudo, por ensinar sobre simplicidade, por tanto amor.

À família Xavier e Santana por me ensinaram tanto sobre a vida, sobre o amor, sobre cuidado. Especialmente as minhas tias Nilza, Onete, Dalva e Silvia, e as minhas primas Débora, Katia, Carol e Iasmin.

À amiga-irmã Cibeles por um amor tão generoso. Pelas longas conversas, pelas risadas, pelos surtos, por insistir na vida. Por reafirmar a importância deste trabalho, por insistir que ele devia vir ao mundo, por se permitir afetar pelos meus escritos, por se empolgar tanto com minhas reflexões. Por me lembrar que este mestrado é somente uma fotografia do meu pensamento, e não o todo.

À amiga-irmã Fernanda por se permitir afetar com o que compartilhei da pesquisa, por me tirar de casa para rir de doer a barriga, por olhar de modo tão bonito para mim, por todo amor.

À amiga-irmã Marília por todo cuidado e respeito com o meu caminhar, pela confiança, pelos conselhos, pelas palhaçadas, por todo amor.

Ao amigo-irmão Thiago por lembrar que existe vida para além do mestrado, por ajudar a pensar em momentos turbulentos, pelo fervor, por todo amor.

À amiga-irmã Andrea por chorar e rir comigo essa loucura que é a vida. Pelas trapalhadas juntas, por ser tão amorosa.

A Lucas por tudo que tem sido construído, por me ensinar tanto, com quem tenho aprendido um amor mais generoso. Por acreditar nas minhas contribuições, por fazer eu me sentir segura, por me olhar de um jeito tão bonito.

A Rafael por fazer tanta boniteza nascer em mim.

Às amigas Bruna, Micheli e Raquel por me ensinarem tanto sobre confiança e irmandade, por todo amor.

À amiga Débora Laís por me ensinar tanto com seu compromisso ético com uma psicologia crítica e com as questões étnico-raciais, por ser tão inspiradora, pelo brilho e alegria do carnaval.

À Aline por tanto que nem cabem nessas páginas. Pela escuta cirúrgica, por insistir numa aposta que é a vida. Sobretudo, por me ajudar a renascer como Ester.

A Luís Cláudio pelo rigor ético com a clínica, pelas supervisões provocadoras, por ter a vida como aposta.

À Luciane pelas sessões que foram mais do que acupuntura. Por escutar tão cuidadosamente minhas angústias, por compreender meu momento, por me ajudar a olhar para questões duras e ainda ver beleza na vida. Por acreditar que eu ficaria bem.

Às parceiras do NIP por todo suporte quando cheguei ao mestrado e ao longo dele, pelas trocas, pela amizade, e por respeitarem minha ausência durante a escrita.

À amiga e parceira do NIP Jamilie por todas as trocas, pelos desabaços, por acreditar que daria tudo certo, por reafirmar a importância política desta pesquisa, por dar fôlego em vários momentos. Por toda a movimentação feita para que eu pudesse concluir minha escrita.

À Professora Carla por tanto. Por orientar este trabalho, por acreditar no projeto, pelas aulas inspiradoras, pelas provocações, pelas contribuições cirúrgicas quando eu não conseguia pensar mais. Por me inspirar tanta coragem.

Aos Professores Fábio Mariano e Pedro Ambra pela leitura atenciosa, por todas as ricas contribuições no exame de qualificação e por aceitarem compor a banca de defesa.

À Marlene, secretária do Programa de Psicologia Social, por auxiliar com as burocracias institucionais do mestrado e facilitar os processos.

À amiga Débora pela revisão atenta e cuidadosa desses escritos. Por dizer que a pesquisa estava vibrante.

A todos os trabalhadores e amigos da Arcas, pelo acolhimento e cuidado. Agradeço especialmente à Angélica, Cláudia, Denise, Edna, Fátima, Maria, Lili e Sandra.

A Tonny por me acolher em sua casa para que eu pudesse cuidar da minha espiritualidade, pelo olhar carinhoso, pelas broncas, acima de tudo por insistir que eu precisava sorrir mais, que eu precisava ser mais moleca.

À Layla e ao Marco pela escuta cuidadosa sobre meus desejos com a construção desse corpo, por ajudar a materializa-los, por vibrarem junto comigo a cada mudança.

À todas as pessoas que contribuíram com a rifa virtual, seja comprando ou ajudando a compartilhar, para que pudesse finalizar o mestrado.

Por último e mais importante, à todas as pessoas trans negras que participaram do projeto “Envivecer”. Pela abertura e confiança no trabalho, pelos encontros tão intensos e tão transformadores a nós. Os movimentos de vida que partilhamos durante todo o tempo que estivemos juntas foi das coisas mais bonitas de ver.

RESUMO

Essa dissertação tem como propósitos investigar as afetividades e políticas de vida de pessoas trans negras, rompendo com o silêncio de narrativas outras que não estão restritas a estereotipações e ao sofrimento desses sujeitos. Diante disso, inspira-se na decolonialidade, interseccionalidade e psicanálise como aportes epistemológicos para a construção desse percurso e na escrevivência de Conceição Evaristo como ferramenta metodológica para narrar as vivências afetivas dessas pessoas e suas políticas de vida no enfrentamento à estrutura de necropoder e para além dele. Os encontros grupais de autocuidado do projeto “Envivecer” integraram o campo de pesquisa. Também discute sobre como se configuram as políticas de morte no Brasil fundamentada na necropolítica de Achille Mbembe e os atravessamentos com a chegada do coronavírus.

Palavras-chaves: Pessoas trans negras; Afetos; Política de vida.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the affectivity and life politics of black trans people, rupturing with the silence of other narratives which are not restricted to stereotypes and the suffering of these subjects. Therefore, it is inspired by decoloniality, intersectionality and psychoanalysis as epistemological contributions to the construction of this trajectory and the writing-living of Conceição Evaristo as a methodological tool to narrate the affective experiences of these people and their life politics in coping with the necropower structure and beyond this. The group self-care meetings of the "Envivecer" project were part of the research field. It also discusses how death politics are configured in Brazil based on the necropolitics of Achille Mbembe and the relations with the arrival of the coronavirus.

Keywords: Black trans people; Affections; Life politics.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO – Um convite para pessoas cis e brancas.....	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – MARGEANDO AS FRONTEIRAS: A DECOLONIALIDADE COMO BÚSSOLA PARA O (DES)CAMINHO	19
CAPÍTULO II – O PODER DE NOMEAR OS TERRITÓRIOS	25
2.1 Travessias da pessoa trans negra.....	25
2.2 Solos funestos e as políticas de morte	32
2.3 A chegada da peste.....	40
CAPÍTULO III – A FUGA DA COLONIALIDADE: TRAQUEJOS PARA UMA POLÍTICA DE VIDA	46
CAPÍTULO IV – TERRA OUTRA: O QUILOMBO	61
4.1 Projeto “Envivecer: políticas de vida para pessoas trans negras”	61
4.2 Escrivências de um quilombamento.....	74
4.2.1 A-apresentação	74
4.2.2 Do que é feito um corpo trans negro?	77
4.2.3 Quais movimentos e deslocamentos o meu corpo faz?	81
4.2.4 Terapia do casal Corpo e Mente	86
4.2.5 Práticas de cuidado e memórias de vida.....	91
4.2.6 Ora-ção ao tempo: materialidades de uma política de vida	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
APÊNDICE A	116

APRESENTAÇÃO – Um convite para pessoas cis e brancas¹

Transicionar é preciso. E é preciso agora. Transicionar não é apenas sobre desertar o gênero empurrado goela abaixo no momento em que se é parido. É sobre trânsito. Movimento. Transmutação. Transicionar é sobre deixar morrer os pactos que limitam a vida. Transicionar é sobre romper com os pactos que nos mortificam, e que mortificam outras vidas. Transicionar é sobre se autorizar a ser o que quiser, independentemente do que se queira ser.

Convido vocês, pessoas cisgêneras e brancas, a também transicionar. Mas repito: não se trata unicamente de transitar entre os gêneros — ainda que possa e seja, de fato, uma delícia não levar tão a sério essa política ficcional que se constrói sobre as identidades de gêneros. Se assim o fizessem, não levassem tão a sério, o Brasil não protagonizaria o espetáculo funesto de mortalidade de pessoas trans, bem como o de pessoas negras. Que não haja uma crença fiel em suas verdades, uma recusa à dúvida e ao movimento.

Tenho me interessado mais pelas possibilidades de afetar do que ser compreendida. E convido-as para essa abertura também. Sei que este é um trabalho dito científico-acadêmico, com discussões teóricas e argumentações acerca da vida trans negra. Mas, no final, o que mais me importará são as suas afetações com o que grafo e compartilho através desses escritos.

¹ Esse convite é uma adaptação do texto “Apanhados de atos pela vida trans negra”, escrito por mim, a ser publicado pela Editora Devires no livro “Trans-vivências negras: entre afetos e aquilombamentos”.

INTRODUÇÃO

26 de setembro de 2019. Marquei com Fernanda, uma grande amiga, às 19h no Metrô Consolação, em São Paulo. Íamos ao cinema ver "A torre das donzelas", indicado pela minha analista na sessão anterior. Nesse meio tempo, antes do encontro, decidi tomar um café no SESC Paulista. Assim que entrei, uma funcionária que auxiliava na organização dos elevadores me perguntou: "em qual andar a senhora vai?"

Não consegui respondê-la. As palavras fugiram todas. Absolutamente todas. Um sorriso largo com batom roxo tomou conta do meu rosto, fui arrebatada por uma alegria incontrolável que explodiu por todos os meus poros. Mas, "gente, por qual motivo fiquei desse jeito?", eu me questionava. Tudo isso aconteceu em segundos dentro de mim e voltei ouvindo, outra vez, a voz da mesma funcionária que aguardava minha resposta: "senhora?". Ainda sorrindo, respondi que ia no 17º, agradei e entrei no elevador. Revivi aquele momento pelas horas que se seguiram com um sorriso que não me largava — no cinema, mal consegui prestar atenção no longa-metragem. Foi a minha primeira vez reconhecida e tratada no feminino com tanta naturalidade num espaço público.

Demorei longos dias até entender o que havia se passado naquela cena. Meu corpo me traiu — ou devo dizer que foi meu cúmplice? — denunciando meu grande desejo. Há um certo tempo vinha tensionando os limites dados aos códigos gêneros-sexuais do que deveria ser um homem. Experimentava um doce e, ao mesmo tempo, amargo flerte com o atravessamento dessa fronteira. Contudo, ignorar o desejo de romper com os limites fronteiriços não parecia mais possível depois do que acontecera. A notícia havia chegado. Agora, mataria eu a notícia ou movimentaria em direção ao meu desejo? Não fazer a travessia me parecia uma traição comigo. Por outro lado, fazê-la também o era, estaria traindo a tudo o que esperavam de mim enquanto homem. Um pavor me invadia na mesma proporção que uma excitação nunca antes sentida.

Fiz minha escolha. Pôr o corpo à fuga de um enrijecimento do limite fronteiro e trilhar por rumos outros custou a lida com o inefável de uma angústia. Da mesma maneira que um profundo vazio. Vazio de saberes. Vazio de cultura. Vazio de

repertório. Que possibilidades outras existiam, visto que o verdadeiro, belo e bom é o branco de Narciso?

O vazio provoca uma angústia ensurdecadora, quem já travecou sabe. Descolonizar, então, assumia o sentido de luto. Uma despedida do que fui um dia. Morrer em si para poder viver. Tomo as palavras de bell hooks (2013) para dizer que minha chegada a esse mestrado, tentando articular a vivência à teoria, ocorreu por algo semelhante a essa intelectual negra:

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – aprender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura. (HOOKS, 2013, p. 83).

Talvez também ao ler o que compartilho até aqui, uma leitora² desavisada creia que este é um trabalho de autoetnografia. Não é, aviso de antemão. Contudo, minha transição aconteceu no desenrolar dessa pesquisa. Toda a rota de vida foi modificada e, obviamente, essa também. Assim, ela é parida a partir de minha experiência como psicóloga, trans e preta. Acredite, cara leitora, não é mera firula. É indissociável dos pensamentos e referenciais no que desemboca como proposta deste trabalho. Resulta de uma investigação pessoal que se amplia à clínica e ao social sobre o que é produzir vida em solos inférteis. Infértil, entenda, trata-se do genocídio de pessoas trans e negras que segue em curso no Brasil. Segundo dados levantados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (2020), o Brasil segue liderando o ranking no assassinato de pessoas trans no mundo, sendo aquelas racializadas como negras quase 80% dessas mortes. Essas mortes cumprem a função de atender à uma política, algo cunhado por Achille Mbembe (2018) como necropolítica. Contudo, como o próprio autor frisa, a política de morte não se trata exclusivamente do extermínio físico do corpo, e sim, de um sistema que provoca mortes em outros sentidos simbólicos de significação da vida.

As vivências e afetividades trans têm sido discutidas por diversos autores (BRITO & SOUZA, 2017; LOPES, 2017; OLIVEIRA, M. 2018; OLIVEIRA, G. 2018; POLIZEL, 2018; GREGORI, 2019; NASCIMENTO, 2019; FRAGA, 2020; LIMA, 2020;

² A flexão no feminino se refere às “pessoas leitoras”.

MENEZES, 2020; MONTEIRO, 2020; PEREIRA, A. 2020; PEREIRA, M. 2020; BORGES & REINALDO, 2021; MATUS, 2021; NASCIMENTO, 2021; REGO, 2021).

Destas produções, é curioso notar a ausência masculina e não-binária nas discussões. Em quase todas, versam sobre as vivências de mulheres trans e travestis. O que foi encontrado sobre homens trans e transmasculinos (LOPES, 2017; NASCIMENTO, 2019) e pessoas não-binárias (LIMA, 2020) não inclui a raça durante o trabalho. Quando incluída (FRAGA, 2020), o escopo objetiva a percepção desses sujeitos acerca de saúde e adoecimento somente.

No geral, as pesquisas raramente informam a identidade étnico-racial dos sujeitos e nem abordam a questão racial. Corroboram, de acordo com Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018), para naturalizar a branquidade como norma. Por outro lado, incluir a dimensão da raça não soluciona o problema na medida em que a perspectiva do discurso permaneça sobre noções esterotipadas. Os trabalhos que retratam as vivências trans negras (BRITO & SOUZA, 2017; POLIZEL, 2018; FRAGA, 2020; MENEZES, 2020; PEREIRA, 2020; NASCIMENTO, 2021; REGO, 2021) referem-se a questões identitárias, a transfobia e o racismo, exclusões diversas e a resistência como estratégia de luta e sobrevivência. Notadamente, esses são eixos profundamente marcantes que não podem ser excluídos quando falamos de pessoas gênero dissidentes não-brancas. Porém, parece haver um enclausuramento da narrativa, em que as existências são tomadas apenas em torno de se reconhecer como trans negro e os sofrimentos advindos daí. E a noção de resistência amplamente tratada nesses trabalhos faz pensar que essas vidas estão apenas em função de responder a violência colonial. Parece não ter possibilidade de comparecerem vivências que estejam para além das capturas da colonialidade.

Numa revisão sobre as produções no discurso acadêmico entre 2001 e 2010, Marília dos Santos Amaral *et al* (2014) observaram que relatos de vivências de pessoas trans apontavam suas presenças em “bairros de periferia, boates, praças, pensões e territórios de prostituição de diferentes capitais” (p. 302), assim como as palavras mais utilizadas foram “saúde, doença, prevenção, aids, HIV, DST, cuidado, risco e vulnerabilidade” (p. 303). Quase dez anos depois desse levantamento das autoras, as produções ainda permanecem tratando praticamente os mesmos temas. Há algumas questões para pensarmos. Isso evidencia os obstáculos e violências estruturais que ainda enfrentamos. Mas, doutro modo, não estariam também repetindo e alimentando um imaginário limitante sobre essas vivências?

Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) e Fábio Henrique Lopes (2017) afirmam que, embora haja uma contribuição importante desses trabalhos em evidenciar as existências de pessoas trans, de denunciar as violências e marginalizações, há uma reiteração do discurso estereotipado e reducionista que reforça uma visão de que os lugares possíveis na sociedade brasileira sejam esses.

Diante disso, o movimento social de pessoas trans negras tem questionado como as narrativas se popularizam sobre suas existências. Como exemplo, trago a fala de Raquel Virgínia³ (2020), cantora trans negra, durante a conversa “Amanhã chegou: construindo um novo mundo” do Festival Grls no canal GNT, sobre a construção de novas narrativas sobre as vidas trans. A cantora abre a discussão lembrando a grande repercussão que houve com as agressões sofridas com uma travesti⁴ há poucos dias daquele encontro no GNT em comparação à dificuldade de propagar seu trabalho. “Por que as pessoas estão viralizando o vídeo com uma trans sendo espancada, mas as pessoas não viralizam os sucessos das pessoas trans?”, questiona. E explica que essa repercussão da violência cria um imaginário de que ser trans é a “pior das coisas” e defende a importância de espalhar a notícia da Liniker, cantora trans negra, na capa da revista Cláudia daquele mês [março/2020], recordando que a sua música foi indicada ao Grammy Latino, além de ganhar dois prêmios de música brasileira no Teatro Municipal de São Paulo, dentre outros projetos de sucesso de pessoas trans. “Nosso projeto de vida é muito maior do que aparecer apanhando nas redes sociais, nosso projeto de vida é muito maior do que aparecer presas em penitenciárias⁵ nas redes sociais”.

A leitura que faço dessa fala de Virgínia é de fundamental importância para a construção das implicações éticas com que a presente pesquisa de mestrado se propõe. O alerta sobre essa demasiada atenção dada aos discursos de sofrimento e o silenciamento de narrativas outras que vão para além dessas que repercutem.

³ VIRGÍNIA, Raquel. Por que só viraliza a violência das pessoas trans? | GNT Talks | Painel com Raquel Virgínia. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pwj1z8E69q0>>, Acesso em 09 mar. 2020.

⁴ Ana Caroline Leal, travesti de 23 anos, foi espancada a pauladas por dois homens, em 23/02/20, no Parque Maria Helena em Suzano, enquanto estava a caminho de um supermercado. As agressões foram filmadas — e é importante ressaltar que durante todo o tempo da filmagem não há nenhuma mobilização das pessoas que passam em volta em socorro a Ana — e tiveram grande repercussão nas redes sociais e canais de comunicação de jornalismo.

⁵ Raquel faz referência a entrevista exibida no programa “Fantástico” do canal Globo, em 01/03/20, que o Dr. Dráuzio Varella realizou com mulheres trans encarceradas. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8364420/>

Virgínia finaliza sua fala no evento afirmando que "precisamos mudar o eixo de nossas narrativas", que num país com alto índice de violência contra a população trans são necessárias as narrativas de denúncia, mas que é essencial incluir quais são os projetos de vida de pessoas trans e que esses projetos também vingam e fazem sucesso, que "também existem pessoas trans com projetos de vida incríveis". Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) também acredita ser necessário ampliar o debate e pautar não os obstáculos, mas as conquistas. A intenção não é questionar a veracidade dos trabalhos produzidos, mas de apresentar outras possibilidades (LUMA, 2012; OLIVEIRA, 2018). Isto é, não se trata de uma inversão da narrativa. E sim de uma não redução da experiência aos marcadores de gênero e raça e as violências estruturais advindas dessas identidades, posto que isso é destituir a pessoa trans negra de comparecer como sujeito integral. A urgência de que as vidas e as histórias de pessoas trans — no caso desta pesquisa, de pessoas trans negras — sejam olhadas, escutadas e tratadas na complexidade que apresenta a própria experiência da condição humana.

A problemática sobre esse tipo de discurso que ganha maior visibilidade também é apontada no que tange a raça por Conceição Evaristo (2005). Numa análise sobre a produção literária brasileira, percebe que a representação da mulher negra aparece ainda ancorada na imagem do período escravagista, de “corpo-procriação e/ou “corpo-objeto de prazer do macho senhor (p. 2)”, que não a inscreve numa imagem de “mulher-mãe”, um perfil que é traçado para as mulheres brancas de modo geral. E quando aparece como figura materna é na posição de “mãe-preta”, cuidadora dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. Com isso, a autora afirma que o que se tenta argumentar com esse apontamento é o que pode significar essa falta de representação materna. E questiona se a literatura estaria, assim como a história, “produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimentos de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? (p. 3)”.

Nesse sentido, tal estudo também convida a pensar sobre quais as memórias que estão sendo construídas em torno dessas vidas. Joana Angélica Flores Silva (2017) realizou uma investigação sobre a representação das mulheres negras nos museus de Salvador. Tendo em vista que os espaços museológicos são importantes locais de memória e história (SOUSA, MORAIS & TAMANINI, 2019), interessa muito essa pesquisa. Os escritos de Silva (2017) denunciam que os objetos das coleções

tratavam somente das mulheres negras em contextos da escravidão; e provoca uma reflexão sobre os significados permeados nesse ato. Aponta também sobre as hierarquizações nas coleções, com a ausência de mulheres negras em exposições de longa duração em contraponto a presença marcadamente não-negra, bem como os lugares de não privilégio que são dispostos os objetos fazendo analogia à posição de subalternização das mulheres negras. Declara-nos que

Nesse contexto, posso afirmar que as memórias trazidas por essas instituições, são memórias oriundas de um repertório construído e certificado a partir da espetacularização dos objetos quando os corpos negros eram apresentados nas exposições universais no século XIX, para reforçar o ainda existente lugar de alicerce das recordações “nacionalistas” (SILVA, 2017, p. 193-194).

Essa espetacularização parece se aproximar do que aponta Raquel Virgínia, a viralização das narrativas de sofrimento e morte de pessoas trans e essa estereotipação que argumentou Evaristo. Isso evidencia um locus social de silenciamento na historiografia oficial. Oliveira (2018) afirma que parte do silêncio que contribui para que sejam esquecidas na historiografia oficial se relaciona ao racismo e a transfobia. “Constitutivas das sociedades normalizadoras e normatizadoras como a brasileira, que privilegia a branquidão e cisgeneridade heterossexual” (OLIVEIRA, 2018, p. 85). Não se trata especificamente de uma ausência de narrativas, mas daquelas que possam palavrar vida, palavrar outras vivências. Em sua investigação, Evaristo (2003) observa que essa imagem estereotipada escrita sobre a mulher negra ocorre especificamente em obras de autores brancos. No entanto, noutro estudo (2009), apresenta que a literatura brasileira é farta de escritores afro-brasileiros que permanecem desconhecidos. E que a narrativa desses autores é completamente diferente daquela desenhada pelos brancos:

Afirmando um contra-discurso à literatura produzida pela cultura hegemônica, os textos afro-brasileiros surgem pautados pela vivência de sujeitos negros/as na sociedade brasileira e trazendo experiências diversificadas, desde o conteúdo até os modos de utilização da língua. Por exemplo, enquanto o livro *A cor da ternura* (1989), de Geni Guimarães, pode ser lido como uma espécie de autobiografia ficcionalizada da autora, o livro *Caroço de dendê* (1996) de autoria de Beatriz Moreira da Costa, Mãe Beata de Iemanjá, traz vivências de terreiro que se transformam em temática narrativa para a autora (EVARISTO, 2009, p. 27).

Identifico com isso a importância de uma escrita trans negra como um ato contra-hegemônico. Não mais a posição em que o discurso dominante fala de e por

nossas existências, mas a posição em que falamos por nós. Tomamos “o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida (EVARISTO, 2003, p. 7)”.

O que objetivo com a presente pesquisa é, portanto, um modo de romper com esse silêncio. O silêncio de narrativas outras que não estão estejam restritas a todos esses estereótipos que apresentei nos parágrafos acima. Isto posto, essa dissertação tem como propósitos (1) investigar as vivências afetivas de pessoas trans negras, propondo-a como relevante para reflexões políticas, acadêmicas, existenciais a respeito desses sujeitos; (2) assim como tecer de vários modos reflexões sobre as políticas de vida articuladas por essas pessoas no enfrentamento à estrutura de necropoder e para além dele.

Ainda é importante contar que em meio ao desenvolvimento desse trabalho, houve o aparecimento de um novo vírus se espalhando pelo mundo. Sars-Cov-2. Covid-19. Novo coronavírus. Variações do nome de um vírus que, numa coreografia assombrosa, fez sua movimentação acelerada, um vírus cuja capacidade de expansão tem provocado, com muita profundidade, efeitos dos mais danosos. Para quem leu “Ensaio sobre a cegueira” (SARAMAGO, 1995), experienciar o horror de uma pandemia parecia algo reservado apenas ao campo imagético durante a leitura da obra, impossível de ser vivido como nos deparamos agora. Com a sua chegada me inquietei mais ainda a respeito de como poderia contribuir para a saúde mental das pessoas trans negras agora na travessia desse período e criei o projeto “Envivecer”. Um grupo com encontros online, um espaço de aquilombamento para vivências de autocuidado.

Muitas terras foram percorridas e para contar dessa viagem o trabalho foi estruturado do seguinte modo: no primeiro capítulo, apresento a perspectiva teórica decolonial e a escrevivência de Conceição Evaristo como ferramenta metodológica e construção do conhecimento. Em seguida, no segundo capítulo, abordo os territórios marcados nas travessias de pessoas trans negras. Alguns conceitos para compreendermos o sujeito trans negro, assim como o contexto social e produções científicas. Também me proponho a pensar de que modo se configuram as políticas de morte que nos atingem fundamentada na necropolítica de Achille Mbembe e, por fim, conto sobre o atravessamento da peste do coronavírus durante a produção dessa pesquisa e a contribuição da psicanálise. Próxima parada nesse percurso, o terceiro capítulo, teço os traquejos que constituem uma política de vida. Finalizo o desenvolvimento da pesquisa com o quarto capítulo contando a estruturação e

execução do “Envivecer” e o que foi vivenciado desde o momento de divulgação até os encontros com o grupo, as afetividades e as políticas de vida articuladas pelos integrantes. Boa viagem, leitora!

CAPÍTULO I – MARGEANDO AS FRONTEIRAS: A DECOLONIALIDADE COMO BÚSSOLA PARA O (DES)CAMINHO

Há poucos meses, Cibeles, uma amiga-irmã querida, me contou durante uma conversa que toda vez que escutava eu falar sobre meus jogos com a travessia, lembrava de um ponto de umbanda que diz assim: "estava na beira do rio sem poder atravessar, chamei pelo caboclo, caboclo Tupinambá". Ainda me disse durante essa prosa que as possibilidades de travessia não são oferecidas pelos mecanismos da colonialidade.

Concordo contigo amiga-irmã Cibeles que a colonialidade é um entrave para a vida. E, certamente, para esse trabalho também. Tenho pensado essa pesquisa como um processo de margear. Mais do que um caminho que se percorre de um ponto a outro, tenho considerado a ideia de uma travessia margeando a fronteira, a beira do rio como no ponto cantado. Por conta disso, "chamei caboclos" que me desprendessem dessa lógica colonial. Os mesmos caboclos espirituais a quem sempre recorro na vida, e aqui, nessa dissertação, também aquelas que ousou chamar de caboclas porque me auxiliam nesse margear.

Em tal perspectiva que mira um rompimento com a colonialidade, Suely Aldir Messeder (2016/2020) coloca em discussão o modo como a produção de conhecimento científico opera partindo do incômodo, nas pesquisas que realizava, com a invisibilidade das "marcas corpóreas" das pesquisadoras e das sujeitas de pesquisa na produção de conhecimento, especificamente, numa cultura em que o corpo é completamente inquirido e perscrutado. De acordo com a autora, o conhecimento, tanto da pesquisadora quanto das sujeitas de pesquisas, não era devidamente reconhecimento. Em sua experiência no campo etnográfico, os marcadores sociais não apresentavam relevância teórica metodológica, ainda que, essa dimensão corpórea fosse o alicerce das pesquisas. Sua incursão sobre o/pelo corpo, a fez questionar os resultados de uma pesquisa sobre a compreensão da homossexualidade:

Comecei a entender que a categoria da homossexualidade não era claramente entendida por elas [pesquisadoras], tampo pelos jovens, posto que se tratava de uma categoria da classe média intelectualizada. A preocupação residia no ato performativo do gênero: era o jeito do corpo performado do menino como mulher, e nossa categoria nativa para designar esse sujeito era a 'bicha', o 'viado'. Com isso, vejo que o conhecimento

produzido no espaço acadêmico, o conhecimento produzido sobre os saberes e os saberes propriamente ditos precisam criar novos horizontes de aberturas, de encontros para além das moralidades que os cercam e, por isso, é necessário que possamos não desprezá-los, mas sim pensar num processo alquímico que desmantele os tentáculos dos enclausuramentos (MESSEDER, 2016/2020, p. 159).

Para Messeder, então, era preciso identificar as teorizações sobre masculinidade que versavam nesse trabalho para além dos debates teóricos centrados numa teoria de masculinidade hegemônica. E, assim, aceitar que os sujeitos possuem saberes que não se restringem às práticas e representações sociais que são empregadas como material de pesquisa.

As propostas decoloniais oferecem, afirma Ochy Curiel (2014/2020), uma nova perspectiva de análise para compreendermos de modo mais complexo as relações e entrelaçamentos desses marcadores corpóreos. Na perspectiva da autora, não há mudanças significativas com o fim do colonialismo. Há, na verdade, uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global. E a decolonialidade surge frente aos efeitos da colonialidade.

Brevemente introduzindo os conceitos para seguirmos com as contribuições de alguns autores sobre um projeto decolonial, destaco uma importante diferença dada por Ramón Grosfoguel (2008) entre colonialismo e colonialidade. O primeiro refere-se a situações coloniais do período do colonialismo clássico, enquanto a colonialidade é tida como situações coloniais praticadas na atualidade do sistema capitalista. As situações coloniais são “a opressão/exploração cultural, política, sexual e económica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais” (GROSFOGUEL, 2008, p. 127). Assim, o estudo da colonialidade permite uma compreensão da continuidade das formas de dominação, divisões e hierarquizações que seguem após o fim das administrações coloniais.

Curiel (2014/2020) aponta que o projeto decolonial resgata, para pensar caminhos outros, três conceitos importantes em torno da colonialidade desenvolvido por outros autores, como a colonialidade do poder, a colonialidade do ser e a colonialidade do saber. Em termos gerais, o primeiro, elaborado pelo peruano Aníbal Quijano, refere-se a um padrão mundial de poder sustentado na ideia de raça, impondo uma classificação social da população mundial em torno dessa noção (índios, negros, mestiços e a redefinição de outras) que implicaria em relações sociais

de exploração/dominação, sendo a América o primeiro espaço/tempo submetido a essa lógica. Já o segundo é um conceito desenvolvido pelo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, em que a humanidade de algumas populações, principalmente indígenas e negras, é negada por ser tomada como um entrave à cristianização e à modernização. Com isso, resultaria o extermínio dessas populações com a escravização, roubo de suas terras, promoção de guerras, etc. Por fim, Edgardo Lander propõe a colonialidade do saber como um modo de racionalidade técnico-científica, epistêmica, como um saber hegemônico. Um conhecimento objetivo, universal e, sobretudo, neutro. Embora as principais fontes para o pensamento feminista decolonial sejam os pensamentos paridos das práticas políticas coletivas, essas são interpretações-chave (CURIEL, 2014/2020).

No que tange aos marcadores sociais desses corpos e os efeitos da colonialidade, María Lugones (2008), num diálogo com o pensamento de Kimberlé Crenshaw a respeito da interseccionalidade, afirma que as categorias são entendidas como homogêneas e selecionam uma norma como dominante. Isto é, concepção de “mulher” coloca como norma as mulheres burguesas brancas heterossexuais, bem como para ideia de “homem”; e para “negro” seleciona os homens heterossexuais negros. Com isso, Lugones evidencia que, na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência ao pensarmos sobre a mulher negra, visto que nem a noção de “mulher” e nem a de “negro” incluem sua existência. “Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissoluvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor” (LUGONES, 2008, p. 62). Um apagamento é posto quando analisamos categorias identitárias separadamente. Ao falarmos, por exemplo, apenas de raça àqueles que são submetidos por mecanismos de opressão de gênero, invisibilizamos a complexidade de sua existência na medida em que parte considerável de sua experiência encarnada por outras categorias é negada.

Assim, recuso neste trabalho a norma da língua que sugere que ao referir sobre os sujeitos dessa pesquisa e a mim, pessoas trans negras, as palavras trans e negras sejam separadas entre vírgulas. A separação entre vírgulas daria a noção de soma, o que não é verdade. Essa é a denúncia de Anzaldúa ao vivenciar o entrecruzamento de diferentes culturas e identidades:

Comecei a pensar: "Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes

dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra." Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. (...) Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade (ANZALDÚA apud COSTA & ÁVILA, 2005, p. 691).

Uma consciência das fronteiras é o que nos convida a autora chicana. À uma epistemologia da interseccionalidade. Quando nos propomos a este olhar, sem essas fragmentações coloniais, torna-se possível observar e reconhecer não somente o entrecruzamento das opressões, pois não é apenas disto que se tratam essas vidas, mas também as potências em habitar as fronteiras com essas intersecções:

Tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy um amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (ANZALDÚA, 2005, p. 707-708).

Portanto, considero como fundamental a teoria de existência nas fronteiras, a interseccionalidade, como aporte teórico na construção dessa pesquisa, assim como parte do método decolonial. O método que Suely Messeder (2016/2020) chamou de uma escrita encarnada. A autora propõe a experimentação de uma escrita encarnada, um conhecimento científico blasfêmico e decolonial, como uma possibilidade de criar fissuras nessa cilada epistemológica do conhecimento eurocêntrico-colonial. Seria, portanto, não incluir apenas a corporeidade de quem pesquisa, mas também a corporeidade de quem participa como sujeito de pesquisa, assim como os saberes dessas pessoas. Por apostar numa escrita encarnada, autorizo-me a escrever em primeira pessoa desde a seção de apresentação nesse trabalho.

Ochy Curiel (2014/2020) traz uma importante contribuição a respeito da questão metodológica feminista decolonial. A partir do trabalho de Patrícia Hill Collins sobre o pensamento feminista negro, há o apontamento de que se a consciência feminista negra surge da experiência e se são os sujeitos subalternizados que melhor podem interpretar suas realidades, por conta da experiência vivida como uma fonte de conhecimento, conseqüentemente, eles mesmos deveriam investigar sua vida. Do mesmo modo que se a interpretação dessa realidade abarca entendermos como as

opressões estruturais atuam em nossa própria vida, então esse trabalho não é sobre categorias analíticas, é sobre realidades vividas. Este é outro ponto extremamente importante para que a leitora me acompanhe nesse caminho de pesquisa. Não interessa aqui elencarmos categorias de análises para discutir sobre as vidas de pessoas trans negras. Intenciono narrar essas realidades vivenciadas.

A autora também alerta que não se trata de que somente aqueles sujeitos subalternizados sejam capazes de pesquisar sobre vidas subalternizadas. Não nos limitemos aos jogos dicotômicos coloniais. O que ocorre é um privilégio epistêmico e, portanto, esse saber fora do cânone hegemônico precisa deixar de ser objeto e compor como sujeito do conhecimento (CURIEL, 2014/2020).

Nesse sentido, o que tanto Curiel (2014/2020) quanto Messeder (2016/2020) estão propondo é um abandono à colonialidade do poder, do ser e do saber. Um desengajamento epistemológico, como nomeia Curiel, que começa com o reconhecimento do saber dessas experiências vividas. Segundo afirma bell hooks (2013),

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra (hooks, 2013, p. 86).

A proposta dessas autoras me pareceu deixar rastros para o encontro com a noção de “escrevivência” de Conceição Evaristo. Em entrevista ao Portal Geledés (2021)⁶, a intelectual negra, conta que foi trabalhando esse termo ao longo de anos, desde sua dissertação de mestrado entre 1994 e 1995, a partir de um jogo com palavras como “escrever-viver”, “escrever-se-ver”, “escrever-se-vendo”, “escrevendo-se”, até chegar ao termo escrevivência. Uma escrita enredada por suas vivências, por suas memórias. Explica que esse conceito é parido com um fundamento histórico, o processo de escravização de povos africanos, mais especificamente das mulheres negras nessa condição. Uma das funções da mãe preta que cuidava dos filhos

⁶ Conceição Evaristo: a escrevivência das mulheres negras reconstrói a história brasileira. Disponível em https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstrui-a-historia-brasileira/?gclid=Cj0KCQjws4aKBhDPArisAIWH0JWhga7p3NRCRvgybX2UeggUK1ZWPCbLcsHP7a-cmtp0HjzqiF3gX4qMaAlA4EALw_wcB; Acesso em 15 set. 2021.

brancos da casa grande era, ao coloca-los para dormir, ter que contar histórias. Nesse momento, a fala dela também é um utensílio ao trabalho escravo. Então,

Se a fala dessa mulher da casa grande é uma fala escravizada, a nossa escrita não. Pelo contrário. A nossa escrevivência é pra acordar os da casa grande. Então esse conceito nasce justamente com a tentativa de borrar parte dessa história, é o reverso. E é o reverso também por um outro aspecto, porque aí já tem escrita. Se antes a fala da mulher negra ficou condicionada a uma oralidade, hoje ela tem também a escrita. E ter a escrita é justamente apropriar das armas da casa grande (EVARISTO, 2021).

A escrita dessa intelectual é marcada por narrativas de mulheres negras. E para Lissandra Vieira Soares e Paula Sandrine Machado (2017), que propõe a escrevivência como um método de pesquisa em Psicologia Social, o conceito de Evaristo carrega uma dimensão ética ao propiciar que um lugar de enunciação coletivo seja incorporado, “de alguém que evoca, por meio de suas próprias narrativas e voz, a história de um ‘nós’ compartilhado” (p. 207). Assim, para as autoras, enquanto ferramenta, ela se presta a uma subversão da produção de conhecimento. Além de produzir uma fissura poética na escrita científica, que entoa vozes de mulheres subalternizadas e assume uma posicionalidade implicada na narração de sua existência.

Essa episteme nascida de uma experiência negra que tenta borrar parte da história que vem sendo contada me parece ser o instrumento metodológico necessário na construção do que tento propor e contribuir com essa dissertação. A escrevivência de Evaristo parece apontar para um giro epistêmico na produção científica hegemônica, profundamente cisbranca masculina. Tal metodologia possibilita sair dessa perspectiva de pesquisadora e sujeitos de pesquisa, como problematiza Messeder, e colocar tais narrativas no lugar de autoria, de um saber. E como bem disse Lélia Gonzalez (2020), é “exatamente porque temos sido falados (...) que neste trabalho assumimos nossa própria fala (p. 77-78)”.

CAPÍTULO II – O PODER DE NOMEAR OS TERRITÓRIOS

2.1 Travessias da pessoa trans negra

Apresentar Xica Manicongo me parece bastante pertinente para que possamos começar essa discussão. Manicongo, como preferia ser chamada, foi uma escrava que viveu na capitania da Bahia no final do século XVI. Há poucos registros existentes sobre sua vida. Encontrada nos documentos da visitação da Inquisição como Francisco Manicongo ou Francisco Congo, foi acusada duas vezes: a primeira por usar “o ofício de fêmea” e a segunda dizia que Francisco se recusava a trajar “o vestido de homem que lhe dava seu senhor” (GOMES, LAURIANO & SCHWARCZ, 2021).

Flávio dos Santos Gomes, Jaime Laurindo e Lilia Moritz Schwarcz (2021) afirmam que nesse período as práticas e costumes eram percebidos por lentes muito condicionadas por moralidades europeias e cristãs. E que essas acusações à Xica Manicongo revelavam estranhamentos e preconceitos sobre as práticas, os costumes e as culturas corporais e sexuais que existiam na realidade africana.

Avançamos alguns séculos, mas essas lentes permanecem quase intactas. Em 2019, a ministra da pasta da Mulher, Família e Direitos Humanos do Brasil, Damares Alves, declaradamente cristã, afirmou durante o discurso de solenidade de transmissão de cargo do governo que assumia a presidência que “menino veste azul e menina veste rosa”⁷. Cinco séculos depois e parece que as regras da inquisição ainda continuam.

Há aqueles que rompem o limite estabelecido e cruzam, que atravessam, que passam a fronteira do gênero. Estes, trans. E há aqueles que deixam de atravessar, que não cruzam, que fincam no mesmo lugar. Os não-trans. Até pouco tempo não tinham nome, mas são os cis⁸. E punições são dadas a quem rompe o limite estabelecido — na próxima seção desse trabalho falarei mais sobre essas penalizações que nomeio como as políticas de morte articuladas contra as pessoas

⁷ Em vídeo, Damares diz que 'nova era' começou: 'meninos vestem azul e meninas vestem rosa'. Disponível em < <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damares-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>>; Acesso em 13 set. 2021.

⁸ A primeira noção do termo cisgeneridade foi proposta por Julia Serano, pessoa trans, em 2007 na obra *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Seu conceito é usado em oposição a noção de trans, ou seja, cis – sua abreviação – é aquele que se identifica com o gênero atribuído ao nascimento.

trans negras. Os dois casos citados são emblemáticos para observarmos como a vida trans é compreendida. O que é importante ser entendido nesse momento é que tanto as acusações à Manicongo quanto as afirmações da ministra não se limitam a vestimentas e costumes. Anunciam qual modo de vida devem seguir aqueles que nasceram com ovários, nomeados como mulher, e aqueles com testículos, nomeados como homens — aqueles que nasceram com órgãos sexuais e caracteres secundários que dificultam a identificação de um gênero especificamente, as pessoas intersexo, nem sequer são consideradas como sujeitos nesse campo. Não há autorização para atravessar a fronteira.

Alguns entendimentos são necessários. Transgênero, com frequência abreviado como trans⁹, é um termo utilizado para nomear múltiplas subversões de gênero. Abarca, de um modo geral, pessoas que não se identificam com o gênero atribuído e registrado no nascimento. É sobre como a pessoa se reconhece no sistema dos gêneros disponibilizados socialmente (JESUS, 2012).

Outro ponto a salientar é que a identidade de gênero é autodeclarada (BENTO, 2012). Não se trata de que somente aqueles que se submeteram a tratamentos hormonocirúrgicos sejam trans. Embora, para algumas pessoas haja a primordialidade de realizar os procedimentos para modificações corporais, para outras tais intervenções não são necessárias, contentando-se, por exemplo, com a alteração da identidade civil ou em poder viver como o gênero desejado. É fundamental compreender isso para que, como nos alerta Berenice Bento (2012), não se caia na falácia da “identidade trans”. O que existe são posições de identidade organizadas através de uma complexa rede de identificações que se efetiva mediante movimentos de negação e afirmação aos modelos disponibilizados socialmente. Toda definição é limitante, elas são apenas um caminho possível de entendimento, de pôr palavra nisso que é a complexidade das existências.

Retornando aos casos, o que Frantz Fanon nos apresenta em *Peles Negras, Máscaras Brancas* (1983) ao tratar da vivência do homem negro, nos faz refletir sobre

⁹ Dentro desse termo amplo encontramos múltiplas identidades desertoras de gênero. Mulheres trans são mulheres que foram designadas como homens ao nascerem. Travestis são pessoas que também foram designadas como homens, mas se identificam com uma identidade feminina. Homens trans são homens que foram designados como mulheres. Pessoas transfemininas e trasmascullinas não se identificam com o espectro binário de gênero, ainda que prefiram signos e expressões, respectivamente, femininas e masculinas. Há também aqueles que independente do gênero atribuído no nascimento não se identificam no sistema binário (homem-mulher). Alguns exemplos de pessoas não binárias são agênero, demigênero, bigênero, gênero-fluído, etc. (JESUS, 2012; ONU, s/a.).

qual posição social pessoas trans negras ocupam. Em seu célebre ensaio, Fanon argumenta que o problema do negro é ser negro para o branco. O negro não é humano na medida em que não encarna o ideal iluminista branco de civilidade, liberdade individual, igualdade fundamental entre os homens, livre arbítrio e representação de poder. Ele é uma ideia criada pelo homem branco, é uma projeção deste, que o nomeou como tal e determinou, pela violência física e simbólica, pelo controle da palavra e de sua enunciação, onde o negro deveria estar e como deveria existir. Logo, para o autor, só existiria um único destino negro: ser branco. Se o negro é uma ideia, quer dizer que ele existe como objeto na linguagem do branco, no uso de uma sintaxe, da morfologia de uma língua, de um quadro de pensamento. É uma representação.

Assim como surge a necessidade de nomear esse não-cis transgressor, o mesmo se fez com pessoas não-brancas. Como afirma Lélia Gonzalez,

nós não nascemos negros, nós nos tornamos negros! A gente nasce ‘pardo’, ‘azul-marinho’, ‘marrom’, ‘roxinho’, ‘mulato claro’ e ‘escuro’, mas a gente se torna negro. Ser negro é uma conquista. Não tem nada a ver com as gradações de pele. Isso foi o racismo que inventou! (GONZALEZ, 2018, p. 361).

O que Gonzalez e Fanon argumentam é que a história da ideia do negro é a história da colonização e da pós-colonização do negro, seu sentido não se satisfazendo isolado desse dado. O negro como ideia é o resultado da expansão territorial e simbólica da civilização branca europeia em África, no continente americano. Podemos assim considerar que o mesmo ocorre com o sujeito trans. Seu problema está em não encarnar o ideal cis. Isso fica evidente com a transgressão de Xica Manicongo ao não atender ao “ofício de macho”. Ao observarmos a cronologia da nomeação trans nos discursos científicos e jurídicos, constatamos o mesmo movimento.

A experiência do trânsito de gênero não é novidade na história. Dos *two-spirit*¹⁰ ameríndios aos *muxés* mexicanos, passando pelos *kathoys* da Tailândia, os *hijras* hindus, os *mahus* polinésios, ou *fa’afafines* de Samoa, as *alyha* e os *hwame* dos mohave no Colorado (JESUS, 2018). Contudo, a necessidade de nomear esse outro transgressor surge no começo do século XX nos discursos médicos e jurídicos com o

¹⁰ Pessoas two-spirit (dois espíritos) anteriormente eram chamadas de berdaches. É possível encontrar esse termo em algumas produções escritas; contudo, ele é ofensivo e não deve ser utilizado. Jaqueline Gomes de Jesus (2018) informa que berdach foi imposta por antropólogos que se basearam na palavra francesa para homem que se prostitui, bardache.

sexólogo alemão Magnus Hirschfeld. O sexólogo Hirschfeld utilizou o termo “tranvestiten” para quem comumente vestia roupas do gênero oposto por interesse de cunho sexual. É, então, que aparece o primeiro uso do termo “transexualpsíquico” por Hirschfeld (CASTEL, 2001; LEITE JR, 2011).

Nesse mesmo período, segundo Pierre-Henri Castel (2001), Sigmund Freud (1911) analisa o caso de Daniel Schreber¹¹, em “Notas psicanalíticas sobre um relato de paranoia”, que posteriormente, propiciou a psicanalistas conservadores atrelarem a transexualidade como uma psicose. Albert Moll, em 1923, inclui a experiência de mulheres trans e travestis como “transexualismo masculino” no livro “*Psycopathia sexualis*” de Krafft-Ebing (1886), tratado que aborda praticamente todos os comportamentos sexuais humanos como perversões sexuais¹².

Como um conceito de identidade de gênero, surge após a década de 1950. John Money, em 1955, inaugura o conceito de gênero preconizando uma separação entre o sexo biológico e o registro subjetivo do gênero, estabelecido por meio da educação e das influências culturais. Harry Benjamim, em 1966, cunha o termo “transexual” e cria procedimentos clínicos para a identificação e atendimento de pessoas trans. É nessa esteira que Robert Stoller desenvolve seu trabalho “A experiência transexual”, uma das principais pesquisas e teorias sobre esse assunto na época em que articulava com as primeiras noções sobre identidade de gênero.

No Brasil, a temática da transição entre os gêneros ganha notoriedade e popularidade a partir da década de 1980 com o “fenômeno Roberta Close” (LEITE JR, 2011). Contudo, nos situa Jaqueline Gomes de Jesus (2018), o conceito de transexual chega ao Brasil por intermédio da perseguição ao médico Roberto Farina, na década de 1970 após realizar uma cirurgia de redesignação genital.

Não exatamente sobre a nomeação — mas que também diz sobre ela —, é o que se nota sobre a ausência de narrativas sobre os homens trans e os transmasculino nas literaturas clássicas. Em sua esmagadora maioria, os casos e relatos se referem às vivências de mulheres trans e travestis. Como bem aponta Amara Moira Rodovalho (2017), “o fato de só hoje a ideia de homem trans estar se

¹¹ Freud não encontrou com Daniel Schreber. Seu ensaio sobre a paranoia foi escrito a partir da leitura do livro de Schreber, “*Memórias de um doente dos nervos*”. Neste livro, ele apresenta um discurso que denota um sistema delirante que, dentre outros, havia o delírio de que se transformaria em uma mulher que engravidaria de Deus (Roudinesco & Plon, 1988).

¹² Digo, ironicamente, praticamente todos os comportamentos sexuais humanos, pois: o que é *normal* quando se trata da sexualidade humana?

tornando conhecida, inteligível, diz muito sobre o que nossa sociedade reserva às pessoas criadas para ser mulher” (p. 366).

Thamy Ayouch (2015), afirma que compreender a experiência da transgeneridade moderna só é possível referindo-se à dupla médico-paciente. “A transexualidade surge na intersecção de uma juridificação da medicina e uma medicalização do jurídico: é um dos efeitos patentes e contemporâneos do poder disciplinar de normalização” (AYOUC, 2015, p. 24). A precarização dos direitos de pessoas trans se inscreve a partir dessa intersecção. Não podemos esquecer que a transgeneridade, — ou transtorno de identidade de gênero, como era tratada — somente foi retirada das classificações da OMS em 2019¹³. O atraso deste reconhecimento produz inúmeros estigmas sobre as vivências trans e a perpetuação de um imaginário produtor de múltiplas violências. Como se torna possível pensar produção de vida quando ainda estamos na discussão a respeito de um modo de viver ser patologizante ou não? É urgente a construção de um outro imaginário sobre nós.

No que diz respeito a esse debate da transgeneridade no campo psicanalítico é importante esclarecer que assim como não há uma identidade trans homogênea, o mesmo deve ser levado em conta no que tange à psicanálise, com a qual interessa dialogar nesse trabalho. É preciso lembrar que não existe uma única psicanálise, mas vertentes psicanalíticas. E que, portanto, há convergências e divergências entre elas.

Lacan (1985) avança na concepção sobre o assunto ao se desvencilhar da noção essencialista da evidência biológica, tomando a diferença entre os sexos como da ordem do simbólico, que é mal interpretada e distorcida por outros lacanianos¹⁴. A evidência biológica dos sexos é inquestionável para alguns psicanalistas que consideram pessoas não-cis como sujeitos em estado-limite, como Colette Chiland (2003), e outros desistoricizam o Simbólico e a Lei, concebendo pessoas trans como psicóticas ou perversas. Dentre eles, Moustafah Safouan (1974), Marcel Czermack

¹³ Transexualidade não é transtorno mental, oficializa OMS. CFP, 22 maio 2019. Disponível: <<https://site.cfp.org.br/transexualidade-nao-e-transtorno-mental-oficializa-oms/>>, Acesso em 16 jun. 2020.

¹⁴ O engodo na teoria lacaniana se dá, dentre outros pontos, no entendimento que psicanalistas fazem das intervenções de Lacan com Michel H. e Gérard Lumenory e de sua leitura do trabalho de Freud sobre o Caso Schreber. Tomam, estes leitores de Lacan, que todo sujeito trans demandaria uma cirurgia de redesignação sexual e que, portanto, haveria um erro comum entre os não-cis de confundir o órgão e o significante. Assim, tido como um psicótico, deveria ser dissuadido de seu delírio. Patricia Gherovici (2019), em “Quando o transgênero é psicótico? Lacan e a ética da diferença sexual”, retoma minuciosamente essas intervenções de Lacan apontando os detalhes sutis que são frequentemente mal interpretados.

(1982), Joël Dor (1987), Catherine Millot (1992), Henri Frignet (1996). Propõem uma clínica estrutural diferenciando ‘transexualistas’ de ‘transexuais verdadeiros’¹⁵. Não há síntese melhor sobre esse cenário: “a leitura da abundante literatura psicanalítica sobre transexualismo revela uma indigência deplorável na criatividade teórica e uma preocupante surdez clínica” (AYOUCHE, 2015, p. 25).

No final das contas, a quem interessa pensar uma clínica da transexualidade? Paco Vidarte (2019) ao pensar sobre os questionamentos do que é ser uma *bixa*¹⁶, responde

Só a eles interessa saber por que nasceram esses cogumelos no jardim deles. A procura da origem sempre supõe uma aplicação útil, manipuladora, controladora, de dominação, de deslocamento. Achar receita de como fazer bixas ou fazer heterossexuais só pode nos prejudicar. Além de ser uma tarefa impossível, o mistério de como surgem as bixas é uma das armas mais brutais que temos contra eles. Nós surgimos e pronto (pág. 57).

A colocação de Vidarte é cirúrgica. Efetivamente, a proposição de uma clínica da transexualidade e os demasiados estudos, especificamente no campo da psicanálise, na tentativa de uma suposta compreensão que investiga a origem e modos de sexuação das identidades daqueles que cruzam a margem fogem, em absoluto, a ética do desejo e da escuta na singularidade. Assim, o que se esquece é que não há uma única posição subjetiva de sexuação. E dito de outro modo, em termos de diagnósticos estruturais, o sujeito trans, bem como o cis (compreendido como o ‘normal’), pode apresentar uma estrutura neurótica, psicótica ou perversa.

Cerca de cinquenta anos decorreram desde essas problemáticas abordagens e, novamente, as lentes permanecem quase intactas. No início de 2021, Jacques-Alain Miller lançou um texto em páginas virtuais¹⁷ se referindo ao momento histórico de visibilidade das transidentidades como de “crise” e “revolta trans”. Em resumo, seus escritos nessa publicação assumem uma postura defensiva e de recusa em dialogar

¹⁵ “Sendo que, nestes últimos, a identidade sexual estaria foracluída, o que os colocaria ‘fora (do) sexo’. Devido a uma suposta ‘foraclusão do nome do pai’, os transexuais ditos masculinos não se identificariam com ‘uma mulher’ propriamente dita, mas com ‘A mulher’, posição idealizada e vivida como plenitude. Nesse sentido, para estes autores, os transexuais recusariam a diferença sexual e não teriam acesso à castração dita simbólica, o que em última instância os aproximaria da psicose” (ARÁN, 2012, p. 147).

¹⁶ O autor se refere à identidade *bixa*, mas aqui podemos pensar nas dissidências sexuais de modo mais amplo.

¹⁷ Seu texto pode ser encontrado na La Règle du Jeu e na edição de número 928 do Lacan Quotidien, com o título “2021, O ano trans”. Texto traduzido por Teresinha N. M. Prado está disponível em <http://uqbarwapol.com/wp-content/uploads/2021/04/JAM-DOCILE-AU-TRANS-PT.pdf>; Acesso em 14 set. 2021.

com os convites da comunidade trans para refletir sobre os novos arranjos no campo da sexuação; especificamente, com a fala-intervenção que Paul B. Preciado fez na 49ª Jornada de Estudos da Escola da Causa Freudiana, no final de 2019¹⁸.

Por outro lado, há autores que têm se proposto a uma escuta clínica eticamente implicada com as singularidades. Patrícia Porchat (2014a; 2014b), Márcia Áran (2006; 2009), Thamy Ayouch (2015; 2016), Pedro Ambra (2016), Rafael Kalaf Cossi (2011), Felipe Figueiredo Lattanzio e Paulo de Carvalho Ribeiro (2017), Paulo Roberto Cecarelli (2017).

Dissociados de uma compreensão patologizante e homogênea, esses autores têm abarcado em suas obras, cada um a seu modo, a evidência da existência de diferentes sentidos atribuídos ao trânsito gênero-sexual. Que há uma multiplicidade de expressões e maneiras de viver isso que é mais uma dimensão da sexualidade humana. O que ocorre são “transexualidades”, como coloca Cecarelli (2017) no título de seu livro. Tomando o tema dessa pesquisa, eu acrescentaria que, portanto, tratam-se de transgeneridades negras, e não de uma transgeneridade negra exclusivamente. Isto é, que essa vivência apenas pode ser compreendida de modo singular (ARÁN, 2006; AYOUGH, 2015; PORCHAT, 2014b). Aquilo que entendo em minha escuta clínica e nomeio nesse trabalho como o direito a complexidade da existência. No quarto capítulo, miro apresentar isso à leitora narrando a vivência de aquilombamento entre pessoas trans negras.

Nesse sentido, arrisco na investigação dos afetos como um caminho para o encontro com as singularidades. Tomo emprestada a noção de afeto elaborada por Espinosa para pensar sobre elas. O filósofo holandês define afeto como “as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (ESPINOSA, 2008, p.163). De acordo com Paula Bettani Mendes de Jesus (2015), aumento ou diminuição de potência se refere ao aumento ou diminuição de *conatus*, ou seja, da capacidade de ser e agir.

Vale retornar então à Fanon (1983). O intelectual martinicano frisa que o racismo e o colonialismo devem ser entendidos como modos que foram socialmente gerados de ver o mundo e viver nele, que os negros são construídos como negros. “A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial”

¹⁸ Disponível em <http://lacanempdf.blogspot.com/2019/12/paul-b-preciado-intervencao-na-49.html>; Acesso em 14 set. 2021.

(FANON, 1983, p.30). Como saída dessa lógica, sugere o domínio da linguagem na medida em que somos constituídos por ela. Sua proposição é dominar a sintaxe e a morfologia dessa língua, seu quadro de pensamento e depois implodir a ideia do negro para si mesmo e para o outro. No cenário em que as vidas trans e negras são reconhecidas a partir da cisgeneridade e da branquitude, destituídas desse lugar em que suas complexidades possam ser incluídas nos espaços de memórias e historiografia oficial, falar da vida a partir de suas afetividades me parece se aproximar da tarefa revolucionária que argumenta Fanon na medida em que escapamos nas armadilhas em torno da identidade.

2.2 Solos funestos e as políticas de morte

Primeiro cirurgião a fazer uma redesignação genital no Brasil, em 1971, em Waldirene Nogueira, Roberto Farina foi processado pelo Conselho Federal de Medicina sob a acusação de lesões corporais graves. Segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2018), foi condenado em primeira instância e somente absolvido em uma instância superior porque a junta médica de onde havia ocorrido o procedimento, Hospital das Clínicas de São Paulo, deu um parecer favorável à intervenção de Farina, fazendo o uso do conceito de Harry Benjamim de que o procedimento era uma solução terapêutica. Algumas das afirmações do juiz que condenou o médico são “significativas da visão do sexo biológico como destino”, aponta a autora. Dentre as afirmações,

1. A ‘vítima’ de Farina não poderia jamais ser uma mulher, porque não tinha os órgãos genitais internos femininos; 2. A cirurgia poderia criar condições para uniões matrimoniais ‘espúrias’; e 3. O tratamento da ‘transexual, uma doença mental’, deveria ser psicanalítico, e não cirúrgico, pois a cirurgia impediria sua recuperação (JESUS, 2018).

Recuperação? Repito esse significante, pois ele é a máxima síntese sobre a compreensão das identidades trans: sujeitos que precisam de correção. O episódio sobre o juiz que atuou no caso de Roberto Farina é emblemático sobre a compreensão do que é ser trans e, mais ainda, do gênero supostamente correto. O resultado dessa recuperação, nesse sentido, deve ser entendido como ser um sujeito cis.

Antes de avançar com uma leitura sobre o caso de Farina, é preciso retornarmos à noção de cisgeneridade e seus efeitos. Amara Moira Rodovalho (2017) posiciona o termo cisgênero nessa discussão das nomeações. Cis, aquele que é não-trans, surge no final do século XX, setenta anos após o outro. Isso, segundo a autora, denuncia o quanto

numa sociedade profundamente cissexista, numa sociedade tão cissexista que sequer conseguisse enxergar o próprio cissexismo (de tão naturalizada que estava essa lei, de tão apagada que estava a sua origem, a sua razão), não haveria a menor possibilidade de pensarmos a existência material, concreta de pessoas trans” (RODOVALHO, 2017, p. 365-366).

Rara é, como bem lembra Beatriz Pagliarini Bagagli (2018), a presença da palavra cis em textos oficiais, trabalhos acadêmicos, dicionários e até mesmo publicações referentes aos estudos de gênero. Tal constatação diz um tanto sobre a impossibilidade de se reconhecer e nomear enquanto cis. Há uma forclusão do nome cisgênero na cadeira de significantes (BAGAGLI, 2014).

Viviane Simakawa (2015), em sua dissertação de mestrado, apresenta uma fala da participação da professora Tatiana Lionço no Ciclo de Palestras Subjetividades, Sexualidades e Culturas (SUSEXCUS) na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2013, que avança na discussão sobre transfeminismo e cisgeneridade. De acordo com a autora, Lionço explica que cisgênero, enquanto termo, é forjado para intitular a experiência daqueles que possuem uma identificação com o gênero atribuído no nascimento. Além disso, continua a professora, há uma compreensão que naturaliza e dicotomiza a experiência e que, portanto, coloca cis como oposto de trans. Contudo, o termo e seu conceito surgem para evidenciar que ambos, cis e trans, atravessam processos de identificação de gênero¹⁹.

É fundamental que a leitora compreenda essa fala de Lionço. Não são apenas pessoas trans que possuem uma identidade de gênero. Pessoas cis também, ainda que não a reconheçam conscientemente assim como pessoas trans o fazem. Para Jaqueline Gomes de Jesus (2012), cisgênero, assim como transgênero, também é um termo mais amplo para se referir as pessoas que se identificam com o gênero atribuído

¹⁹ Para maior aprofundamento, ler a discussão abordada por Helena Viera (2015), em “Toda cisgeneridade é a mesma? Subalternidade nas experiências normativas” Disponível <https://www.geledes.org.br/toda-cisgeneridade-e-a-mesma-subalternidade-nas-experiencias-normativas/>; Acesso em: 08 ago. 2021.

no nascimento. Todavia, segundo a autora, não as define enquanto identidades essencializadas. É nessa esteira, então, que é possível um giro interpretativo sobre as nomeações. Tanto as pessoas trans quanto as cis passam por processos de construção e autoidentificação com os códigos gênero-sexo. Felipe Cazeiro, Emilly Mel Fernandes de Souza e Marlos Alves Bezerra (2019), trazem um importante apontamento sobre isso.

na medida em que compreendemos ambas as formas de identificações de gênero como apenas mais uma das diversas características que compõem a espécie humana e suas experiências, rompendo com teorias e paradigmas que reforçam a ideia de identidades essencializadas ou definidas pelos marcadores biológicos. Por esse viés, pensar termos como cisgênero e seus derivados (cisgeneridade) se faz importante para demarcar que são tidos como norma pétrea e, a partir desse entendimento, não são lidos socialmente da mesma forma que a não-norma (pág. 3).

Ao discutir sobre os aspectos raciais, Lia Schucman (2012) afirma que existe uma ideia falaciosa de superioridade racial branca construída sócio-historicamente, gerada pelo colonialismo e imperialismo, e que é mantida e preservada na contemporaneidade, resultando numa posição em que as pessoas identificadas como brancas adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação às não-brancas. A autora discorre em seu trabalho sobre os padrões estéticos de beleza, superioridade moral e intelectual atrelada à branquitude que vão marginalizando todos aqueles que não atendem a categoria de raça “branco”. Penso e proponho, assim como Felipe Cazeiro, Emilly Mel Fernandes de Souza e Marlos Alves Bezerra (2019), que, mais do que romper com a essencialização e naturalização dos gêneros e — incluo aqui — das raças, localizar e apontar o reconhecimento da identidade cisgênera e branca e sua estruturação sistêmica faz-se necessário justamente para possibilitar a nomeação do processo de genocídio e marginalização da população trans negra que surge e se sustenta sob a cisgeneridade e a branquitude. É desta lógica que atua o juiz do processo do médico Roberto Farina. Portanto,

“Ao colocar essa norma em evidência, estamos nomeando-a e problematizando-a, na medida em que, estabelecida a ponto de análise, torna-se mais apropriado combater seus efeitos, demarcando os lugares de fronteira e confluências que essa norma carrega e tenta instituir” (CAZEIRO; SOUZA & BEZERRA, 2019, p. 8).

Não se trata tão somente de incluir a cisgeneridade e a branquitude como mais uma identidade de gênero e racial entre as diversas possibilidades de

experimentações com essas ficções políticas sobre os corpos, mas de denunciar os efeitos de extermínio e marginalização que ambas produzem enquanto ideais a serem alcançados dentro dessa estrutura social.

É de tal forma, no campo das relações de poder, que a cisgeneridade “opera e produz sentidos como forma estratégica de normalização materializada em uma espécie de prescrição de bases cisheterossexistas construídas que apontam para uma estrutura corporal e psíquica privadas, sob controle, e de constructos monogâmicos e reprodutivos aliados aos marcadores biológicos” (CAZEIRO, SOUZA & BEZERRA, 2019, p. 6). Este é o fundamento, como aponta Beatriz Bagagli (2016), da cisgeneridade compulsória.

Diante do ideal a ser vivido, a cisgeneridade e a branquitude, todo aquele que se reconhece como não-cis e não-branco é destituído de sua humanidade. Portanto, mais do que compreender e investigar essa dimensão da vivência humana que nomeamos como trans e negra, interessa pensar sobre quais os significados que estamos carregando a esses significantes. Mais do que o esforço em dar nome aquilo que escapa da lei, da lei cisbranca, o significado atribuído a este significante trans negro. Efetivamente, interessa pensar sobre o que se compõe quando falamos “os trans negros”.

Uma manchete do Estado de São Paulo, de 1º de maio de 1980, anunciava: “Polícia já tem plano conjunto contra travestis”. O título da matéria já explicitava ao que objetivavam as ações da polícia na ditadura, mas o seu conteúdo é ainda mais perverso. Logo abaixo da chamada, declaram

Tirar os travestis das ruas de bairros estritamente residenciais; reforçar a Delegacia de Vadiagem do DEIC para aplicar o artigo 59 da Lei das Contravenções Penais; destinar um prédio para recolher somente homossexuais; e abrir uma parte da cidade para fixá-los são alguns pontos do plano elaborado para combater de imediato os travestis, em São Paulo (Estado de São Paulo, 1980).

Atuações como essas com a ordenação da prisão em massa das travestis seguiram comandadas pelos delegados José Wilson Richetti e Guido Fonseca através da “Operação Limpeza” nos anos seguintes, entre 1980 e 1985. Torna-se mais pertinente ainda esse resgate histórico quando são observadas outras ações do Estado que ocorriam no mesmo momento de redemocratização, em prol de uma

política da vida²⁰. Entre fevereiro e março de 1987, a polícia iniciou uma grande ação, na cidade de São Paulo, novamente exclusivamente contra travestis: “Operação Tarântula”.

Figura: Folha de São Paulo, 1 de março de 1987.

A-20 - 2.º caderno CIDADES Domingo, 1.º de março de 1987 FOLHA DE SÃO PAULO

Polícia Civil “combate” a Aids prendendo travestis

Da Reportagem Local

A Polícia Civil do Estado resolveu entrar no “combate” à Aids na cidade de São Paulo. Com este objetivo, foi lançada na madrugada de ontem a “Operação Tarântula”, um comando especial de policiamento que visa realizar detensões em flagrante de travestis nos principais locais de prática do “trófito” alusivo de “fregueses” nas ruas públicas. As primeiras ações da “Tarântula” já resultaram em 56 detenções, segundo Márcio Prudente Cruz, 32, delegado-chefe do Departamento das Delegacias Regionais de Polícia da Grande São Paulo (Degrans). Cruz afirma que a operação deverá durar o ano todo.

A operação está sob o comando do titular da Delegacia Seccional Sul, delegado Marcelo Aleonar Aranha, e conta com uma equipe composta pelos titulares dos distritos policiais de Vila Clementino, Itaim-Bibi, Campo Belo e Vila Mariana (bairro da zona sul de São Paulo).

Segundo Cruz, o objetivo da “Operação Tarântula” é basicamente

Tarântula é uma aranha europeia

Segundo o “Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa”, “tarântula” é uma espécie de aranha europeia da família dos leucosídeos, cuja picada causa febre, delírio e, segundo a crença popular, singulares sintomas que levariam o doente a cantar e dançar. De acordo com a enciclopedia da Lellus Universal, sua picada causa abatimento e profunda melancolia, daí os antigos acreditarem que a vítima devessse agitar-se ininterruptamente para sair desse estado.

“Tarântula” é também o nome de um filme realizado pelo diretor norte-americano Jack Arnold, em 1955, época em que surgiram algumas das principais películas do gênero horror.

“Espantar a freguesia” e assim diminuir a propagação da doença. “Os tempos de Nostradamus estão chegando”, diz. Ele afirma acreditar que estamos num período pré-apocalíptico. No entanto, a operação não será efetuada durante o Carnaval, já que “os travestis tiram folga nesta época”, declara.

Cruz nega ter dito que pretende enquadrar os detidos na Lei de Segurança Nacional, ou que pretenda submetê-los a testes de Aids no Instituto Médico Legal, conforme foi publicado ontem no jornal “O Globo”. Para ele, os travestis podem responder a processos por ultraje ao pudor público e crime de contágio venéreo.

A respeito do nome dado à operação policial, Cruz diz que a autoria é do delegado Aranha. “A Tarântula tem vários braços, braços longos, e o objetivo é atingir várias ruas e várias avenidas onde se efetua o ‘trófito’ indecente”.

Acidente na Régis Bittencourt mata quatro e fere dois

Da Reportagem Local

Um acidente envolvendo dois caminhões e três automóveis na rodovia Régis Bittencourt (que liga São Paulo a Curitiba, no Paraná), ocorreu na noite de ontem, provocou a morte de quatro pessoas e ferimentos leves em outras duas. O choque, ocorrido no km 331 da rodovia, próximo à cidade de Jiquituba (78 km a sudoeste de São Paulo), provocou também a interdição das pistas, nos dois sentidos, do horário do acidente até as 10h30. Logo após a liberação, o tráfego ficou lento por algum tempo.

O fusca de chapas JK 8638 SP teria se chocado —segundo a Polícia Rodoviária Federal— com o caminhão Mercedes Benz CX 5825 PIT, cujo motorista, Antônio Valença, 24, sofreu ferimentos leves. Todos os ocupantes do Fusca (Paulo Miasaki, 28; Teresa Miasaki, 58; Maria Valença, 20; e Juliana da Conceição, 55) morreram no local. O motorista do

Prefeito de cidade do Ceará é morto por desconhecido

Do correio-pendente um Fortaleza

O prefeito de Maracanaú, município da região metropolitana de Fortaleza, capital do Ceará, Almir Freitas Dutra (PDS), morreu, ontem, às 22h30, após ser atingido na cabeça por disparos de revólver. O crime ocorreu quando Dutra e sua mulher, Angela Maria, saíam de uma churrascaria da cidade, nas proximidades da casa do prefeito. Segundo testemunhas, o casal voltava a pé para casa quando um homem mascarado aproximou-se e disparou contra o prefeito.

O fotógrafo Sebastião de Moura Alves, que estava perto de Dutra, disse que o autor dos disparos tinha o rosto coberto por uma máscara carnavalesca, da mesma forma que dos outros homens que o acompanhavam. Ainda segundo ele, os três mascarados fugiram em um Corcel preto sem placas.

Dutra foi peça chave para a realização do plebiscito que decidiu pela separação do distrito de Maracanaú de

Em MG é preso acusado de assalto a caminhoneiros

Das Agências

Foi preso ontem, num sítio localizado na zona oeste de Belo Horizonte (MG), o motorista de caminhão Francisco Pereira de Souza, acusado de integrar a quadrilha de assaltantes de caminhoneiros que atua na rodovia Itaipava. Segundo o delegado do Departamento de Polícia do Estado de Minas Gerais Renato Trade, autor da prisão, desde dezembro Francisco se escondia no sítio, cujo dono é identificado como Hilton, funcionário da siderúrgica Mannesmann. Hilton seria um dos maiores receptores de cargas roubadas de caminhões.

O delegado Trade disse que Francisco aliciava caminhoneiros para que simulassem assaltos, passando a carga para a quadrilha, sobretudo bobinas de aço inoxidável e chapas de ferro. Em seguida, faziam denúncia de assalto à polícia. De posse do caminhão, a quadrilha o desmontava para vender as partes (camionete).

No início da epidemia do HIV, a AIDS era prontamente associada a homens cis gays²¹ de tal modo que era chamada de *Gay Related Immunodeficiency* (GRID) nos meios científicos, menciona Veriano Terto Jr (2002). Assim como nos meios de comunicação e na opinião pública era denominada como câncer gay, peste gay ou peste rosa.

É nessa conjuntura, em meio a programas e diretrizes de saúde que estavam sendo criados e implementados, outros setores da sociedade, como a polícia, se mobilizaram em ações frente a AIDS. A perseguição às travestis durante a Operação Tarântula, então, se justificaria, segundo Márcio Cruz²², delegado-chefe na época, por “ultraje ao pudor público e crime de contágio venéreo”.

²⁰ “O estabelecimento de uma democracia perpassa a garantia de direitos fundamentais para as populações vulnerabilizadas e, de uma forma ampliada, a composição de grandes sistemas públicos, como o Sistema Único de Saúde (SUS) e o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), e garantias legais, como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), partem dessa lógica e se inscrevem no plano de “abertura” política e social” (CAVALCANTI & BARBOSA, 2018, p. 177).

²¹ Na época, não havia uma diferenciação, no discurso político e social, entre pessoas trans e os gays cisgêneros. Os movimentos sociais se articulam nessa separação e pelo reconhecimento de mulheres trans e travestis como uma identidade feminina entre as décadas de 1980 e 1990 (CARVALHO, 2018).

²² Folha de São Paulo. “Sobrevivi”, diz vítima de operação da polícia de caça a travestis há 31 anos”. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/01/1951067-sobrevivi-diz-vitima-de-operacao-da-policia-de-caca-a-travestis-ha-31-anos.shtml>>, Acesso em 05 mar. 2021.

Em uma análise mais profunda, Céu Cavalcanti e Roberta Brasilino Barbosa (2018), entendem que essas intervenções policiais, apesar de um contexto sociopolítico específico, apontam pistas de um *modus operandi* que compreende pessoas trans a partir de uma política da inimizade e de abjeção.

Partindo de diferentes registros da época, as autoras afirmam que o acionamento do pânico moral dirigido as travestis mobilizou “circuitos de racionalidades capazes de agregar discursos sobre segurança pública em dinâmicas de seletividade penal advindas de composições necropolíticas”; e que, ainda hoje, perpassam tais relações.

Achille Mbembe (2018) cunhou o conceito de necropolítica, e o pensamento que o autor camaronês desenvolve é imprescindível para que possamos refletir sobre os regimes de morte aos quais pessoas trans negras estão submetidas. Numa análise da noção de biopoder e sua relação com a soberania e o estado de exceção, Mbembe propõe uma inversão da compreensão de biopolítica²³. Em sua perspectiva, existem estruturas que tem como objetivo a destruição de alguns grupos sociais. Vidas que estão sujeitas ao poder da morte e seus “mundos de morte”. Este último refere-se aos modos de existência em que vastas populações são submetidas, condições de vida que conferem o status de “mortos-vivos”.

Segundo o autor, determinados grupos encarnam um inimigo fictício. Desse modo, relações de inimizade fundamentam uma autorização para matar e o poder apela a uma exceção, “emergência fictícia da existência inimigo”, para justificar esse extermínio. Assim, o Estado atua naquilo que pode ser compreendido como “fazer morrer e deixar viver”, síntese do conceito de necropolítica.

Essa “eliminação do inimigo do Estado” está intrinsecamente relacionada à lógica das colônias. Ao analisar o período do sistema de *plantation*, observa que a condição de escravo resulta de uma tripla perda: do lar, de direitos sobre o próprio corpo e do estatuto político. Equivalendo, deste modo, a uma “dominação absoluta, alienação de nascença e morte social (que é a expulsão fora da humanidade)” (MBEMBE, 2018, p. 27). Para o filósofo camaronês, “a colônia representa o lugar em

²³ Michel Foucault (1988) compreende mecanismos de poder formados por um conjunto de forças produzidas através de práticas discursivas e não discursivas que organizam e atribuem sentidos sociais. Essa multiplicidade das relações de poder que operam sobre os corpos através de um saber-poder, nomeada por Foucault (1979) como biopoder, consiste na incorporação do Estado, na modernidade, normatizando e gerindo a vida. Assim se articula a concepção de biopolítica foucaultiana, um poder soberano do “fazer viver, deixar morrer”.

que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem (ab legibus solutus) e no qual a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, p. 33).

Assim, essa é a forma peculiar de terror nesse sistema do Estado moderno, com uma concatenação entre o biopoder, estado de exceção e o estado de sítio; tendo a raça como crucial para o encadeamento. Mas não somente, tem um corte importante de classe, gênero, raça, entre outros.

Em termos atuais, Céu Cavalcanti e Roberta Brasilino Barbosa (2018), rememoram ações recentes contra travestis. Em 2017, nove travestis que se prostituíam na região da República²⁴, em São Paulo, foram detidas acusadas de “prostituição” e, quando chegaram à delegacia, a acusação mudou para desacato. Outro episódio lembrado que teve grande repercussão midiática foi o de Verônica Bonila, uma travesti negra. Na ocasião, em 2015, circularam gravações que expunham violências e torturas sofridas por ela por policiais.

Ao apresentar todas essas cenas históricas, desde o episódio de Farina, tento evidenciar os significados que são atribuídos ao significante “trans negro”. E, por conseguinte, os seus efeitos na vida de pessoas trans negras. Os efeitos dessa política. Sujeitos que precisam de recuperação, perigosos, dignos de morte, etc. Nas palavras de Jaime Alonso Caravaca-Morera e Maria Itayra Padilha (2018) estamos vivendo

Encarceramentos massificados de identidades dissidentes, detenções, criminalizações, transfobia, violência e discriminação trans. Esses encarceramentos (metafóricos e literais) são o resultado da normalização projetada nas telas ideológicas que o pós-colonialismo heterocisnormativo promove (p.7-8).

Os autores ainda destacam o paradoxo dicotômico realizado na contemporaneidade entre vidas valiosas versus vidas descartáveis, ou patológicas; bem como as novas e únicas formas de existir socialmente em que “vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes confere a denominação de mortos-vivos” (p. 3). Assim, estabelecem um diálogo com a obra e o pensamento de Mbembe analisando as políticas sociais cisnormativas e a invisibilização e morte de pessoas trans no Brasil e Costa Rica. O sentido de morte atribuído pelos autores abarca tanto

²⁴ Carta Capital. Travestis relatam perseguição de policiais no Centro de São Paulo. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=plw3dmqzhZA>>, Acesso em 09 fev. 2021.

o sentido literal quanto o simbólico; sendo este último o não reconhecimento da cidadania²⁵.

Nomeada como “violência intransigente”, os autores associam o ato de matar ao homicídio, à exposição à morte, à replicação dos riscos à morte, à inviabilização, expulsão, estigmatização e exclusão social, referenciando-se nos dados de homicídios, suicídios, mutilações e deslocamentos forçosos promovidos por “diversos marcos legais abstratos, ditatoriais e derivados de dinâmicas de conflito que, de um modo geral, respondem a uma cis-heteronormatividade implantada de forma coercitiva nas atuais sociedades pós-coloniais” (CARAVACA-MORERA & PADILHA, 2018, p. 2).

Claudia Lazcano Vázquez, Maria Juracy Filgueiras Toneli e João Manuel de Oliveira (2019), também articulam uma compreensão da necropolítica com as vidas trans partindo da referência do Brasil liderando o ranking mundial no assassinato de pessoas trans²⁶.

Encruzilhando o debate com os aspectos raciais, Rainer Bonfim, Victória Taglialegna Salles e Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia (2019), analisam os dados levantados pelo dossiê da ANTRA de violências e assassinatos de pessoas travestis e transexuais e apontam as formas como o racismo age de maneira mais contundente sobre as travestis e mulheres trans. Indicam que, segundo os dados, estas são o principal alvo das ações de extermínio estatal, visto que tem menor escolaridade, menor acesso ao mercado formal de trabalho e também menor acesso às políticas públicas e, afirmam ainda, que as estigmatizações se concentram na medida em que são excluídas da sociedade com a atribuição de um locus social específico. Os autores evidenciam esse necropoder com pessoas trans negras ao apontar que, em 2018, 82% dos assassinatos contra travestis e transexuais eram com pessoas trans negras. Para lembrar, em 2020, os dados permaneceram altos, com 78% dos casos.

²⁵ No momento histórico que estamos, mais se aproximaria de uma cidadania precária. “A cidadania precária representa uma dupla negação: nega a condição humana e de cidadão/cidadã de sujeitos que carregam no corpo determinadas marcas. Essa dupla negação está historicamente assentada nos corpos das mulheres, dos/as negros/as, das lésbicas, dos gays e das pessoas trans (travestis, transexuais e transgêneros). Para adentrar a categoria de humano e de cidadão/cidadã, cada um desses corpos teve que se construir como ‘corpo político’. No entanto, o reconhecimento político, econômico e social foi (e continua sendo) lento e descontínuo” (BENTO, 2014, p. 167).

²⁶ Dados compilados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), no Brasil, e pela organização não-governamental europeia Transgender Europe (TGEU).

Todavia, é preciso complexificar a discussão sobre o necropoder concebendo-o não tão somente como um aparato do Estado. Torna-se evidente que o marco médico e jurídico o forja. Porém, sua tecnologia de violência sistêmica e estrutural compõe com todas as instituições sociais de modo geral. Através de uma série de entrevistas, “crônicas de várias mortes anunciadas”, Caravaca-Morera e Padilha (2018) explicitam as práticas do necropoder que pessoas trans estão expostas. Transcrevo a seguir um trecho de uma das crônicas, relato de um homem trans, para exemplificar como a família se integra e atua no circuito dessa necropolítica.

A minha família me chamava, quer dizer ainda me chama de aberração. Quando eles viram como estou hoje com barba e transformado, com uma voz um pouco mais grossa, eles olham e falam: ‘pronto, não dá mais esse show de horrores e essa aberração’. Eles [a família] diziam que preferiam me ver morrer assassinada do que ter que olhar para minha cara. Eles diziam: ‘A gente só pode esperar que alguém faça a gentileza de matá-la, porque a gente não tem como te matar. Jamais que a gente vai te aceitar, jamais que a gente vai engolir essa aberração’. Por isso é que penso todo dia em acabar com minha vida, às vezes não quero mais viver (CARAVACA-MORERA & PADILHA, 2018, p. 4).

Posto que trans é a aberração e cis é o normal, a cisgeneridade exige ser pensada, assim, não do ponto de vista identitário de gênero, mas como elemento constitutivo da política de morte de sujeitos trans concomitantemente a lógica do racismo.

2.3 A chegada da peste

Diante de toda essa discussão, profundamente inquieta como uma pesquisadora encarnada — que é diretamente impactada por essa necropolítica — e também pensando uma atuação ética como analista, começo a tentar articular estratégias e saberes que apostem noutra direção. Uma direção que mire uma produção de vida.

Em meio a essas reflexões, recebemos a notícia de que uma “pneumonia”²⁷ de origem viral desconhecida, a princípio na cidade de Wuhan, se alastrava pelo restante da China com os primeiros casos informados no início de janeiro de 2020. Logo essa

²⁷ O que é pandemia e o que muda com declaração da OMS sobre o novo coronavírus. BBC News, 11 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51363153>>, Acesso em 25 maio 2020.

pneumonia é confirmada como sars-cov-2 (covid-19 ou, ainda, novo coronavírus). Entre os seus sintomas, estão febre, tosse e dificuldades respiratórias. Contudo, o nível de contágio e letalidade do vírus é bastante alta. Espalhada para outras regiões do mundo, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declara uma pandemia²⁸.

Já no Brasil, os primeiros casos confirmados datam do final de fevereiro, com o decreto do isolamento social²⁹ a partir de 24 de março no estado de São Paulo. O isolamento social é uma das principais orientações dos órgãos de saúde como medida para a redução do nível de contágio e, assim, evitar um colapso dos sistemas de saúde que favoreça o agravamento do alto índice de mortalidade (SCHMIDT *et al*, 2020).

É importante salientar que o objetivo dessa pesquisa não se propõe a pensar as questões políticas sobre pessoas trans negras a partir da chegada do coronavírus. O que ocorre aqui é o enredamento da pesquisa pelo atravessamento da pandemia. Não é possível desconsiderar os efeitos de uma das maiores crises sanitárias na história da humanidade. E, evidentemente, seus efeitos atingem a todos os seres humanos; porém, interessa atentar o olhar e a escuta sobre como a pandemia contribui e alimenta as políticas de morte. Ou melhor, como a pandemia é alimentada pelas políticas de morte.

Nesse período, houve um aumento muito expressivo nas violências contra pessoas trans e negras. Segundo o dossiê da ANTRA organizado por Bruna G. Benevides e Sayonara Naider Bonfim Nogueira (2021), em 2020, o número de assassinatos de pessoas trans subiu 41% comparado ao ano anterior. Do índice total de assassinatos, 78% dos casos eram pessoas negras. De acordo com suas pesquisas, há uma estimativa de que 70% das pessoas trans “não conseguiram acesso às políticas emergenciais do Estado, devido à precarização histórica de suas vidas, chegando a terem perda significativa em suas rendas³⁰” (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2021).

²⁸ Uma das primeiras notícias sobre a situação chinesa foi divulgado pela BBC News: A misteriosa pneumonia que preocupa a China. BBC News, 6 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51013748>>, Acesso em 25 maio 2020.

²⁹ SÃO PAULO (Estado). Decreto nº 64.881, de 22 de março de 2020. Quarentena no Estado de São Paulo, no contexto da pandemia do COVID-19 (Novo Coronavírus). Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/norma/193361>>, Acesso em 25 maio 2020.

³⁰ Essa afirmação, no dossiê, traz uma nota de rodapé com uma matéria que aprofunda sobre essa estimativa. Para saber mais, ver “Prostituição e pandemia”. Disponível em: <<https://projetocolabora.com.br/ods8/prostituicao-e-pandemia-tereique-aceitar-20-ou-30-reais-preciso-comer/>>, Acesso em 07 abr. 2021.

Em meio a toda essa conjuntura, deparei com a ação de um coletivo artístico de pessoas trans da zona sul de São Paulo, Transarau, em que diversas pessoas foram convidadas a compartilhar como estava sendo sua quarentena. Adelaide Estorvo, artista trans negra, foi uma dessas pessoas convidadas. Com uma produção audiovisual muito poética, transcrevo um fragmento de sua fala a seguir que nos coloca a pensar sobre os efeitos da pandemia no campo dos afetos – que, efetivamente, interessa nessa pesquisa:

As gatas devia tá de quarentena e veio todas, abri a porta e tava lá. Angústia, medo, culpa, vergonha, preguiça, desgraceira, podreira. Elas vieram todas de uma vez. Eu só tô aqui pensando numa música pra botar pra agradar todo esse povo. Foda. Acho que eu vou chamar elas pra gente ficar fazendo um jogo, sei lá, cada uma conta a sua própria história e a gente vê se aprende alguma coisa com isso porque não tem nem cadeira (ESTORVO, 2020).

Ainda que não os quisesse por ali, esses afetos chegaram todos de uma vez. Não tendo lugares para assentá-los, colocar as cadeiras, por si só, se apresenta como um processo de manejo destes. Compreendo jogar e ouvir as histórias como um processo de escuta e investigação da natureza desses incômodos.

Um mês após essa ação do Transarau, em 17 de maio, um dançarino negro transmasculino comete suicídio. Demétrio Campos é o seu nome. Estilhaçada pela morte de Demétrio e, ao mesmo tempo, observando a repercussão nas mídias e o impacto do sentido de sua morte na comunidade trans, especificamente trans negra, decido começar um projeto que pudesse tratar da vida. Assim, é no encontro com o que chamo de uma fala-intervenção de Estorvo em seu vídeo, que escolho colocar cadeiras, abrir um espaço de escuta e espalhar a outra peste.

Lacan (1956/1998) menciona, durante uma conferência em Viena, um encontro com Jung em que este haveria contado uma afirmação de Freud em sua vinda aos Estados Unidos para uma conferência na Clark University: “eles não sabem que estamos lhe trazendo a peste!”. A peste, neste caso, era a psicanálise. Sonia Leite (2020), ao refletir sobre a atuação da psicanálise e a pandemia que estamos enfrentando, afirma que

Trata-se de apostar na psicanálise mesmo nas condições mais adversas, não recuando, portanto, diante dos impasses, que são índices do real, que conclamam a simbolização (Lacan, 1972-73/1985). Em outras palavras, os impasses demandam o novo, a criação de passagens que reafirmem o essencial nesse campo (p. 162).

Em junho de 2020, Colette Soler concedeu uma entrevista³¹ a Antônio Quinet na qual ela abordou o impacto da pandemia e as implicações da psicanálise nisso. Soler (2020), ao ser perguntada se algo poderia mudar na relação do sujeito com a morte a partir desse evento pandêmico, afirma acreditar que, na contemporaneidade, o significante mestre absoluto é a “morte”. E que, continua dizendo, o comando de sobrevivência parece ser o principal. Ainda nessa entrevista, ressalta que isso é evidente quando há muitas mortes ocorrendo como na pandemia, mas nem sempre foi o caso e essa mestria já estava presente.

Em 1998, a psicanalista francesa já havia apontado que a morte é o mestre absoluto (SOLER, 1998/2004, p. 75). Nessa mesma esteira, em “Adventos do real”, afirma que o que o valor essencial em nossa época é sobrevivência (SOLER, 2015-2016/2018, p. 56).

Antes de avançarmos nessa discussão, faz-se necessário introduzir brevemente a noção de significante mestre. Sabemos que qualquer significante pode ocupar a posição de significante mestre. Lacan e Soler³² discorreram longamente sobre isso e não me deterei aqui por não ser o objetivo desta pesquisa. Todavia, em resumo, desde que o sujeito se identifique, qualquer significante pode representa-lo perante outro.

Trata-se daquele que representa o sujeito para outro significante ($S1 \square S2$) e, de acordo com Soler (2010),

por ser uma necessidade da estrutura da linguagem, o Significante Mestre não pode desaparecer. Pode somente mudar de lugar, de estilo e de função. Essa matriz aplica-se a diferentes níveis. Aplica-se ao laço social que o discurso do mestre é, coletivizante: digamos à realidade (SOLER, 2010, p. 255).

Posto isso, o que a psicanalista francesa está afirmando na entrevista com Quinet e nos outros textos é que a morte assume o estatuto de significante mestre na contemporaneidade em sua função discursiva de comando. Ele comanda o ordenamento social. Porém, não é o único significante mestre possível, visto que ele é passível de deslocamentos. Por outro lado, ao afirmar seu caráter absoluto, também

³¹ Psicanálise e Urgências da época - Colette Soler e Antonio Quinet. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=O3jMSX4fuPc>>, Acessado em 10 jun. 2020.

³² Para maior aprofundamento ver Jacques Lacan, “Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise [1969-1970]”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. Ver também Colette Soler, “Estatuto do significante mestre no campo lacaniano”. In: A peste. São Paulo, n. 1, v. 2, p. 255-270, 2010.

está anunciando que não há semblantes suficientes, em nossa época, que façam frente a morte, resultando na sobrevivência como um valor essencial.

O que, então, é possível fazer algo diante desse significativo mestre absoluto? É possível outra rota que não esteja exclusivamente em resposta a uma política de morte e que culmine na sobrevivência como um valor essencial?

À essa altura da discussão nessa dissertação, observo que o significativo “morte” é quase um imperativo ao falar sobre pessoas trans negras. Nisso há um grande risco. Um risco de que essa seja a única narrativa possível ao falarmos do referido grupo. Notadamente, é inegável o alto grau de periculosidade das políticas de morte e os efeitos produzidos em conjunto com a peste do coronavírus. Contudo, Colette Soler (1988) nos lembra que, entre o traumatismo e o sintoma, há o inconsciente. Isto posiciona a psicanálise a ocupar outro lugar, advertindo a não pressuposição de sofrimento. Talvez aqui possa parecer que habito uma contradição nessa pesquisa de mestrado. Creio que não, pois não se trata de uma negação do sofrimento e traumatismos advindos de uma necropolítica. E sim, da proposição ética da psicanálise na escuta singular, questionando como cada sujeito se relaciona com esses efeitos.

Friso isso para a leitora — e, inclusive, para mim mesma — para diminuir os riscos de contaminação pelo discurso estereotipado que apresentei na introdução. Nesse sentido, resgato outra memória desse contexto pandêmico que serviu como leme para o trabalho com pessoas trans negras. No mesmo dia da notícia sobre a partida de Demétrio, Jup do Bairro (2020), artista trans preta, realizou um desabafo-homenagem a ele finalizando com a síntese da urgência sobre a construção de um outro imaginário: “precisamos falar de nossas vidas”³³.

E apesar do solo funesto, não vão nos matar agora, como afirma Jota Mombaça (2021), uma artista trans negra. Encerro o capítulo com fragmentos de uma “carta às que vivem e vibram apesar do Brasil”, escrito por essa autora:

Não vão nos matar agora, apesar de que já nos matam. Não preciso retornar aos cenários. Os nomes não saem de nossas cabeças, apesar de concorrerem aos campos de esquecimento que formam a memória brasileira. Mas já não escrevo para despertar a empatia de quem nos mata. Esse livro, e esta carta, eu dedico àquelas que vibram e vivem apesar de; na contradição entre a imposição de morte social e as nossas vidas irreduzíveis a ela.
(...)

³³ BAIRRO, Jup do. All you need is love. Instagram: jupdobairro. 17 maio 2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CATKG8GjvRI/>>, Acesso em 19 maio 2020.

Não vim aqui cantar a esperança. Não temo a negatividade desta época, porque aprendi com os cálculos de Denise Ferreira da Silva que menos com menos dá mais e, portanto, nossas vidas negativadas se somam e se multiplicam à revelia. Então eu vim para cantar à revelia.

À revelia do mundo, eu as convoco a viver apesar de tudo. Na radicalidade do impossível. Aqui, onde todas as portas estão fechadas, e por isso mesmo somos levadas a conhecer o mapa das brechas (MOMBAÇA, 2021, p. 13-14).

CAPÍTULO III – A FUGA DA COLONIALIDADE: TRAQUEJOS PARA UMA POLÍTICA DE VIDA

*As velhas terão sonhos
As jovens terão visões
Ora pois, quando fomos amarradas e lançadas na
fornalha
Em sua mais alta temperatura
Por não nos dobrarmos diante do trono de nenhum
senhor
Foi que Deize se revelou a nós
Nascemos em manjedouras
E depois de crucificadas
Ressuscitamos
Deize são as yabás falando ao pé do meu ouvido
Juntas em unção
Fizemos da cruz a encruzilhada
Nos levantamos do vale de ossos secos
Transformamos pranto em festa
Nossos cus em catedrais
Conhecemos os mistérios por com eles andar (eu não
vou morrer)
Não mais calvário
Arrebatamos das mãos do senhor
As chaves de nossas cadeias (eu não vou, eu não
vou)
Dancemos engenhosas e aprendamos a voar (eu não
vou morrer)
Para respirarmos submersas em águas vivas
Superabundantes (não, não)
Em calunga
Somos eternos
(...)
Eu não vou morrer!*

Ventura Profana – Eu não vou morrer³⁴

³⁴ Trecho da música “Eu não vou morrer” de Ventura Profana. Disponível em:
<https://www.letras.mus.br/ventura-profana/eu-nao-vou-morrer/>; Acesso em 20 jul. 2021.

Nesse momento da caminhada, escolho cantar com Ventura Profana para vibrar e conjurar vida. Assumir nossa própria fala ainda não é uma tarefa facilmente realizada. Exige de nós o exaustivo trabalho de descolonização para que nos autorizemos a narrar nossas histórias. Por muitos motivos. Principalmente, pela lógica de dominação branca (GONZALEZ, 2020).

Audre Lorde (1984/2019), feminista lésbica negra, faz uma importante provocação sobre o silêncio que imputamos a nós. Em seu ensaio “A transformação do silêncio em linguagem e ação”, nos questiona a pensar sobre o custo de engolir as palavras, o risco assumido de asfixiarmos e morrermos por conta do silêncio. Existe o custo da autorrevelação que pode ser perigosa, mas também, declara, nunca somos inteiras quando guardamos silêncios. Fiquei pensando o quanto essa dissertação tem sido uma tentativa de não morrer asfixiada em minhas próprias palavras.

Gloria Anzaldúa (2000), ao escrever uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo, expõe os dilemas e dificuldades com a escrita, com o quanto “as escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia (p. 229)”.

Interpreto o ‘não nos ensinaram a escrever’ como a não legitimação e a invisibilização de uma linguagem que corresponda à realidade de pessoas dissidentes. Lélia Gonzalez (2020), em “Racismo e sexismo na cultura brasileira, deixa isso bastante evidente ao apontar a gozação quando o negro fala “framengo”. Dizer que essa fala está errada e gozar dela, afirma Gonzalez, é ignorar que a presença do R no lugar do L é uma marca linguística que resulta de um idioma africano, em que o L inexistente. É a partir desses efeitos linguísticos que a autora cunha o termo “pretuguês”. Traz ainda outras presenças do pretuguês em manifestações da fala dita brasileira: os erres cortados dos infinitos verbais, a condensação do “você” em “cê”, do “está” em “tá” e por aí vai. Ao encarnar o pretuguês em seus escritos, cria um furo no sistema que não legitima nossas próprias linguagens. Nessa esteira, Lorde acredita que

Para aquelas entre nós que escrevem, é necessário esmiuçar não apenas a verdade do que dizemos, mas a verdade da própria linguagem que usamos. Para as demais é necessário compartilhar e espalhar também as palavras que nos são significativas. Mas o mais importante para todas nós é a necessidade de ensinarmos a partir da vivência, de falarmos as verdades nas quais acreditamos e as quais conhecemos, para além daquilo que

compreendemos. Porque somente assim podemos sobreviver, participando de um processo de vida criativo, contínuo e em crescimento (LORDE, 1984/2019, p. 52-53).

Efetivamente, para nós é muito difícil, como também afirma Anzaldúa (2000), escolher nos tornarmos escritoras; e, mais ainda, sentir e acreditar que podemos. Lendo todas essas autoras, observo que uma política de vida se constitua a partir do ato de pôr palavra no mundo, seja como for. Apesar dos pesares, assim como a autora chicana, escrevo. E escrevemos

Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever (ANZALDÚA, 2000 p. 232).

É exatamente sobre como a performatividade das palavras pode criar sujeitos e fundar subjetividades, que se refere o trabalho de doutorado de Carlos Henrique Lucas Lima (2017) a respeito do pajubá. Também conhecido como bajubá, com origem em dialetos africanos iorubá e nagô, trata-se de uma série de vocábulos específicos utilizados por comunidades dissidentes sexuais, majoritariamente por pessoas trans negras. O pajubá, segundo o autor, também considera apropriações linguísticas. “Amapô”, “acué”, “bapho”, são alguns desses vocábulos que podem ser ouvidos por aí. Para Lima, potências políticas são mobilizadas pelo pajubá, assim como toda uma rede de solidariedade é construída entre essa comunidade a partir dele. Ao ler seu trabalho falando dessa rede de solidariedade que é tecida, associo com os processos de aquilombamento que não apenas se constituíram historicamente como instrumentos de resistências à violência colonial, mas acima de tudo, como instrumento para criar um mundo outro que não está somente em resposta à colonialidade. Mais à frente retornarei a esse pensamento.

Ainda sobre a tese, o autor defende que as “linguagens pajubeyras” sejam o principal eixo de descolonização das dissidentes sexuais e promotora de “novas epistemologias de vida” na medida em que o repertório vocabular e performático que

as acompanham se inscreve como uma possibilidade de fissura, de distensão e de deslocamento de uma epistemologia colonial, “instando-nos à liberdade e à aventura da invenção de si” (LIMA, 2017, p. 34).

Contudo, Lima acredita que essa rede de solidariedade surja de um movimento de negação das categorias e da opressão. Discordo neste ponto por acreditar que as categorias e as opressões estruturais sejam fundantes da modernidade e da colonialidade (QUIJANO, 2009) e, sendo assim, não possamos negá-las. Trata-se de não se submeter a elas. Por outro lado, concordo com a proposição em sua tese de assumirmos uma resistência feroz a tudo o que desumaniza.

A linguagem, nem de longe, é qualquer coisa. E por isso é necessário que a consideremos radicalmente na produção de vidas trans negras. Para a psicanálise, e sendo mais específica, para Freud e Lacan, o processo de constituição subjetiva está intrinsecamente conectado com a linguagem. O sujeito se constitui na relação com o Outro através dela³⁵. Posto os apagamentos, opressões e violações que se impõe pela cultura dominante branca, os processos linguísticos de pessoas dissidentes assumem importante e potente mecanismo produtor de vida. De tomar a linguagem — que foi criada para operar contra nós —, seu poder, e em ato resignificá-la. (LORDE, 1984/2019). Na posse dela, existe “uma extraordinária potência” (FANON, 1963/2008, p. 34).

A obra de Carolina Maria de Jesus (1960), “Quarto de despejo”, diz um tanto sobre isso. Ao escrever o seu diário de uma favelada, pôde dar um lugar outro as muitas fomes que sentia: “quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar, eu escrevia. Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu diário” (p. 195). Seria leviano tentar abarcar, em

³⁵ O inconsciente para Freud (1900/2012) seria o que constituiria a subjetividade de um sujeito. Em “Interpretação dos Sonhos”, apresenta de modo evidente a compreensão do aparelho psíquico constituído por instâncias (pré-consciente/consciente e inconsciente) e elabora essa noção de inconsciente. Luiz Alfredo Garcia-Roza (2000) afirma que, em toda sua trajetória, Freud haveria situado a psicanálise no registro da linguagem. A evidência disso pode ser encontrada, por exemplo, na afirmação freudiana de que o que importa no sonho é mais o seu relato, o discurso, do que o sonho em si; e que pode ser interpretado como da ordem da realização de um desejo. Lacan (1964/1988) realiza uma releitura da obra freudiana e postula que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” e que “o sujeito é efeito do significante”. Aponta, assim, “a existência de um sistema de relações pré-existentes ao sujeito e de uma ordem significativa que o antecede, pois o Outro que lhe precede está já tomado pela linguagem. Ao nascer, o homem é inserido em uma ordem humana que lhe é anterior, uma ordem social na qual ele adentra através da linguagem e da família. Assim, a história do sujeito o antecede por um mito familiar que passa a recobri-lo a partir de seu nascimento e através da linguagem - linguagem que é, em essência, sempre equívoca e passível de múltiplas interpretações, facilitadora da construção de um mito individual em referência ao mito familiar” (TOREZAN & AGUIAR, 2011, p. 533).

meio a essa dissertação, a profundidade da sua obra e dos processos de simbolização que se deram para ela com o ato e o movimento da escrita em sua vida. Mas, em linhas gerais, a autora viveu na favela do Canindé, em São Paulo, e sustentava sua casa e seus três filhos como catadora de papel e de outros lixos reaproveitáveis. Vivia numa condição de muita pobreza, com frequência não tendo o que comer.

É num contexto de muita pobreza que a catadora de papel começou a escrever seu diário em vários cadernos. De fato, a miséria é algo profundamente marcado nos escritos de “Quarto de despejo”. Contudo, convido a um cuidado na leitura e compreensão de sua obra. A autora escrevia, sobretudo, a respeito das suas vivências na favela. Vivências que abarcavam as brigas entre e com os moradores, o apoio entre a comunidade, os casos amorosos, suas idas ao centro da cidade, do glamour com esse centro, sobre seus filhos, etc. A miséria era somente mais uma parte dessa vivência, embora tão presente em seu cotidiano.

E mais do que um diário que descrevia a vida cotidiana, estavam nele suas decepções com a política, a tristeza com a pobreza, as dores sentidas, a vontade de morrer. Escrevia também sobre seus sonhos, seus desejos de vida, suas esperanças de uma vida mais leve e sem tanta fome e pobreza. Os processos linguísticos vêm a ser um caminho de simbolizar o que habita o inconsciente do sujeito, àquilo que ficou reprimido e que insiste em se inscrever. E a escrita, afirma Sonia Borges (2019), “é trança entre Real, Simbólico e Imaginário” (p. 139). Podemos observar nas páginas do diário de Carolina Maria de Jesus, o quanto a escrita assume papel fundamental nisso.

Como diz Michèle Petit (2010), “escrever é deixar uma cicatriz e é ainda uma ‘maneira ativa de tomar posse do mundo’” (p. 228). Compreendo a cicatriz da qual Petit se refere como a possibilidade de criar outra marca no mundo e em si. De poder grafar no próprio corpo e no mundo outras memórias e sentidos para além daqueles de violências.

Em entrevista ao final do diário, Carolina Maria de Jesus (1960) afirma que “a transição de minha vida foi impulsionada pelos livros” (p. 195). Por longo tempo fiquei refletindo sobre sua transição. Nessa esteira dos processos de simbolização na relação com a linguagem, pensei sobre o quanto vai sendo possível construir mundos outros não exatamente com a escrita — sem, com isso, excluir a potência de sua dimensão —, mas com saberes outros. Abigail Campos Leal (2020), intelectual trans negra, escreveu algo tão belo a respeito disso. “Me curo y me armo, estudando: a

dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans” é o título de seu ensaio, um título que já diz muito a respeito. A autora compreende a dimensão terapêutica do saber a partir de duas lembranças de infância com sua mãe: as brincadeiras de datilógrafa da mãe com um tijolo e a presença encantadora dos livros espíritas espalhados em sua casa. Conta-nos que o acesso aos saberes é também a possibilidade de saúde existencial, na medida em que “o saber devém brincadeira quando o tijolo devém máquina de escrever; y a leitura devém vida quando as passagens lidas de um livro possibilitam luzes espirituais que ajudam a iluminar o caminho turbulento da travessia existencial”.

Segundo a intelectual trans negra, acessar esses saberes significa ter acessos a armas que possibilitam tanto que a vida brote em meio a pobreza, quanto que ela possa ser defendida da morte.

Toda essa circulação pedagógica trans foi fundamental não para o meu aprimoramento intelectual, mas para a construção de uma espécie de inteligência ontológica com a qual pude mover minha corpa trans, fazendo dela uma corpa vida, rumo a novos lugares!” E relata uma multiplicidade de “cenas disparatadas” que circulam os saberes trans, “a arte trans de se curar y se defender”. Sobre essas cenas: “eu aprendi também lendo livros, ouvindo músicas ou itãs de travestis, lendo um artigo de Hija de Perra, em performances artísticas, em Slam’s. Eu aprendi lendo Foucault e Jack Halberstam, aprendi numa roda de improvisos na Batalha Dominação, numa fala de Jota Mombaça no MASP y em seguida akuendado uma taba numa roda de deboches, numa troca de ideias entre Castiel Vitorino y Michelle Mattiuzzi na Casa 1, nos bares da Cesário Mota com Adelaide Estorvo relembrando Cris Negrão e Cláudia Wonder, numa oficina de ejaculação vaginal e massagem prostática, num desfile da Vicenta Perrota y Manauara Clandestina, vendo Susy Shock recitar no Desfazendo Gênero, bem loca no Baile em Chernobyl, numa performance de Saraelton Panamby na Casa 24, ouvindo Kika Sena recitar, numa tirinha do Sapatoons Queerdrinhos, numa conversa de bichas pretas relembrando Madame Satã, entre as travestis encapuzadas nos atos de junho de 2013 compartilhando isqueiros y leites de magnésio ou num ato no Arouche contra a violência transfóbica, grudando um macho agressor na base da garrafada com as travestis na rua... (LEAL, 2020).

São estes saberes que nos interessam, efetivamente, para pensarmos as políticas de vida de pessoas trans negras. Esclareço que a ideia de uma política de vida, neste trabalho, não demanda outra forma de gestão do Estado. Aqui me proponho a pensar sobre os saberes e os atos de pessoas trans negras. As políticas de vida que estas possam exercer por si. Uma política que as ações mirem no deslocamento para que outro significante seja posto no lugar de mestria. Uma política em que o significante mestre seja a “vida” e não mais a “morte” como apontou Soler anteriormente.

Nesse sentido, uma política de vida trata-se de exercer práticas, gestos, movimentações, fazeres éticos, políticos e estéticos que produzam vida. Para o “envivecer”, como nomeia Leal (2020). Abre espaço para a fertilização de nossos desejos, para Eros³⁶.

Tal política tem, sobretudo, um compromisso ético com a vida, com todas as formas de vida. Um compromisso ético com nosso èmí. Na cosmogonia iorubá, èmí³⁷ é o que dá vida ao corpo. É a força de vida soprada nele; e sem ela a vida cessa. Wande Abimbola (1971/2011) explica que na sociedade iorubá³⁸, o ser humano é composto por dois elementos principais: físico e espiritual. O elemento físico seria ara (corpo). E os espirituais se compõem por èmí (soul) que tem a sua realização física no coração humano, orí (a cabeça interior) e esé (pernas) que são conhecidas pelo mesmo nome no plano físico. Em nota de rodapé o tradutor nos esclarece que nessa explicação de èmí Abimbola haveria generalizado demais, em prejuízo do tema e aprofunda a compreensão:

èmí é uma palavra genérica para espírito ou alma, e só deve ser empregada quando o ara-òrun não tem vida no ayé; entretanto, quando o ara-òrun vem para o ayé, e torna-se um ara-ayé, este passa a ter um enikeji (corpo espiritual de um ser humano). (...) O èmí é então representado pela respiração (èémí). O coração físico (okàn), representa os sentimentos individuais deste ara-ayé, que formarão a sua forma individual do “seu pensar”, inerente ao seu caráter, iyè-iwá, mas vai além disso, pois estes sentimentos e suas idiossincrasias, serão levadas pelo oku-òrun (morto), para o reino dos ancestrais, onde voltará a ser um ara-òrun, e novamente um èmí-láá-láé (espírito eterno), tendo então cultuada sua memória, iyè'rántí (ABIMBOLA, 1971/2011, p. 6-7).

³⁶ Em “O Ego e o Id”, Freud (1923/1996) declara que a pulsão de vida demanda encontrar formas de manter a vida frente à pulsão de morte. Em “O mal-estar na civilização” (1920/2010), Eros, como correspondente à pulsão de vida, é apresentado como uma divindade com o propósito de reunir os sujeitos isolados em uma grande unidade, tendo como função compor a humanidade.

³⁷ Lau Santos (2020) nos esclarece que, por vezes, èmí é uma palavra traduzida para o português como respiração e que a proximidade semântica da relação entre o termo respiração com a noção de sopro da vida se encontra marcada na cosmogonia iorubá pelo ar que circula em nosso corpo e a produção da energia que nos mantém vivos. Todavia, nos alerta que “é importante frisar que a língua iorubá é uma língua tonal e a mudança do acento gráfico em uma mesma palavra transforma o seu significado e produz uma musicalidade necessária para o seu entendimento semântico” (p. 3-4).

³⁸ “Os iorubá concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: ayé (terra) e òrun (céu). Ayé, que é também algumas vezes conhecido por ìsáláyé, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. Òrun, que é outras vezes conhecido como ìsálórùn, é o lugar de Olódùmarè (O Deus Todo Poderoso), que é também conhecido como Òlórùn significando literalmente “o proprietário dos céus”; o òrun é também o domínio dos Òrìsà (divindades), que são reconhecidas como representantes de Olódùmarè; e dos ancestrais” (ABIMBOLA, 1971/2011, p. 2).

Abimbola continua nos explicando que na mitologia iorubá, Olódùmarè, Deus Todo Poderoso, seria responsável pela criação de èmí (alma) após Òrìsànlá, o deus iorubá da criação, ter moldado os elementos físicos. O trabalho de Olódùmarè consistiria em colocar èmí e, assim, acredita-se que èmí seja “uma fração da respiração divina que Olódùmarè coloca dentro de cada indivíduo, para fazer dele uma existência humana” (ABIMBOLA, 1971/2011, p. 7). Enquanto na terra, prossegue o autor, o èmí trabalha para que toda pessoa tenha a esperança de que a sua vida será melhor. Isto posto, a política de vida que aqui proponho é comprometida com a nutrição e expansão de nosso èmí nessas terras coloniais.

Ora, se a colonialidade possui como efeito profundo criar “mortos-vivos”, os quais discutimos no segundo capítulo, caminhar na direção do impulsionamento da vida, do èmí, talvez nos convoque a uma traição. Uma traição à colonialidade e a instituição de uma tradição outra.

Em “A alma imoral”, o rabino Nilton Bonder (1998), ao refletir sobre as concepções de traição e tradição afirma que existem obediências desrespeitosas e desobediências de muito respeito. Infidelidade pode ser “tanto o rompimento de compromissos como a manutenção dos mesmos de forma destrutiva”. Assim, o autor conta-nos sobre a história de Abraão do texto bíblico no livro de Gênese. De modo geral, Abraão foi um patriarca que recebeu de Deus um ordenamento para deixar a cidade de Ur em que vivia com a sua família e seguir em direção a Canaã, uma terra prometida de muita fartura para ele e seus descendentes em comparação a que deixaria para trás. Sua história, então, começa com um comando divino “anda de tua casa e de tua parentela e da casa de teu pai para a terra que te mostrarei”. Bonder esclarece que o verbo “andar”, presente no original em sua forma enfática, significa sair, romper. Em outras palavras, trair.

Para o rabino, Abraão inicia sua história com rompimento³⁹ e, de tal modo, deixar a sua cultura e o seu passado em prol de um futuro é saber recompor a tensão entre corpo e alma. Isto é, aprender a romper por conta das demandas do futuro e não apenas pelas demandas do passado.

Traições de grande lealdade e lealdades de grande traição. É nessa encruzilhada que identifico a necessidade, assim como o foi para Abraão, de

³⁹ “Nada nos é dito sobre sua infância, provavelmente por simples desinteresse. Aliás, este é um dado importante para isolarmos o ato inicial desse indivíduo e associá-lo ao que há de especial nele” (BONDER, 1998, p. 38).

rompermos com o passado em detrimento das demandas do futuro. Aqui o passado se constitui pela colonialidade e tudo que dela advém. Portanto, para escaparmos das políticas de morte, é preciso romper com a lógica colonial e fazer como Abraão: seguir para terras outras mais fartas.

Mais à frente no livro, Bonder traz outra passagem bíblica que muito nos interessa: “O profeta Isaías diz: ‘paz... paz aos que vêm de longe e aos que vêm de perto’”. Segundo o autor, há uma discussão entre rabis a respeito da inversão lógica na saudação, a qual esperariam que fosse “aos que vêm de perto e aos que vêm de longe”. Não se trata de uma discordância geográfica. Pois bem, assim apresenta o argumento do rabi Abahu, do século III, a respeito dessa curiosidade: “o profeta saúda primeiro aqueles que vêm de longe em detrimento dos que vêm de perto porque seu respeito é dirigido especialmente aos não-acomodados – aos transgressores” (p. 56). Portanto, saúdo os que vem de longe e, aos outros, convido a transgredir.

A traição de grande lealdade proposta por Bonder trata-se da não estagnação naquilo que reduz nossa potência de vida. Logo, penso que a transição precisa ocorrer — não do ponto de vista do gênero, espero que isso já tenha ficado explicitado na apresentação dessa dissertação. E transicionar não necessariamente invoca o atravessamento da fronteira. É sobre margeá-la e jogar com e entre ela. É sobre movimento.

O respiro se produz em meio a(s) peste(s) que se alastra(m) à medida que não agimos de modo reativo somente em resposta ao(s) vírus que se aloja(m), pois

Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. Porque o “contrapositionamento” brota de um problema com autoridade – tanto externa como interna – representa um passo em direção à liberação da dominação cultural. Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar uma outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir (ANZALDÚA, 2005, p. 705-706).

O que Anzaldúa aponta é a necessidade de uma outra consciência. Pôr em ato outra forma de habitar a complexidade de existir na colonialidade. Habitar a fronteira, pressupõe estar inserida nessa marafunda colonial cisbranca sem permitir que os

“tentáculos da tarântula”⁴⁰ nos prendam e sufoquem. É poder fugir da colonialidade habitando-a.

Em “Encantamento: sobre política de vida”, Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas (2020) muito se aproximam do que propõe Anzaldúa. De acordo com os autores, a colonização⁴¹ gera “sobras viventes” e que algumas dessas pessoas conseguem se tornar sobreviventes, outras nem isso. Porém, propõem uma rota de fuga a esses efeitos, que essas pessoas podem virar “supraviventes”. Estas seriam aquelas “capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além” (RUFINO & SIMAS, 2020). O salto da condição de sobrevivência para a supravivência necessita, afirmam, de um conjunto de estratégias e táticas para atuar num constante movimento de encantamento. O encantado é “aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e de se transmutar em diferentes expressões da natureza” (RUFINO & SIMAS, 2020). Assim, o encantamento, segundo os autores, é também um ato de desobediência, de transgressão. Em suma, de afirmação da vida.

Como é possível perceber, tanto no pensamento de Anzaldúa quanto no de Rufino e Simas, não se restringe a uma luta por sobrevivência, ainda que também passe por ela. Evidentemente, a necessidade por sobrevivência é irrefutável numa sociedade genocida. Manter-se vivo, de fato, não é pouca coisa. É muita. Todavia, aqui proponho um escape de uma intervenção que se limite a isso. O que a autora chicana nos sugere ao longo de sua obra é a movimentação constante fugindo de formações cristalizadas que enrijeçam. “Rigidez significa morte” (ANZALDÚA, 2005, p. 706). Do mesmo modo que uma tolerância as contradições e ambiguidades. “Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa” (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

A pessoa trans negra precisa, portanto, ser um “sujeito nômade”. Este, segundo Rosi Braidotti (2000), não representa a falta de um lugar, bem como também não representa um deslocamento compulsivo. A figuração deste sujeito representa aquele que tem renunciado a toda e qualquer ideia, desejo ou nostalgia estabelecida pelo normativo. Indica o desejo de uma expressão feita de transições. O nômade é compreendido em sua obra como alguém que se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de uma identidade rígida.

⁴⁰ CAVALCANTI & BARBOSA, 2018.

⁴¹ Para os autores, a colonização é pensada como um fenômeno de longa duração e que “está até hoje aí lançando seus venenos” (RUFINO & SIMAS, 2020).

A transição, assim como acredita Anzaldúa, não pode ser compreendida como o simples atravessamento da fronteira, com a viagem como se refere Braidotti (2002). Seu sentido é o da subversão do conjunto de convenções.

Em tal ponto, a obra de Conceição Evaristo (2016), “Olhos d’água”, sintetiza a máxima que venho tentando construir aqui como uma política de vida. O livro retrata a realidade da população negra brasileira em quinze contos, denunciando a pobreza, a dor, a fome e as violências na mesma medida em que enaltece as histórias de amor, de cuidado, de esperança, de nascimento. Nas páginas, há gritos por conta da morte e também por conta da celebração da vida. Choro de dor e do gozo com a vida: “era tudo tão doce, tão gozo, tão dor! (p. 22)”. Trata-se disso o habitar a complexidade de viver na colonialidade.

No conto “A gente combinamos de não morrer”, encontramos a evidência, já prenunciada pelo título, de um compromisso com as vidas negras. Dorvi é o personagem autor do combinado de não morrer, um pacto feito entre os garotos que cresceram junto dele na favela. Esse pacto de vida é também feito com Bina, sua companheira e mãe de seu filho. Um pacto que acaba virando às avessas nos conflitos com o tráfico. A morte está presente a todo o tempo. Contudo, entre as saraivadas de balas disparadas e os sujeitos tombados pela violência, encontramos também as lembranças de cantigas de infância, desejos de amor, de prolongamento da vida e de movimentos de esperança. Ao longo de todo o conto a tensão entre a vida e a morte vai se estreitando. Especialmente nos atos de Dorvi, dentre os outros personagens, pulsão de vida e morte irrompem de modo mais explícito:

Quero a morte lenta e calma. Quero boiar no profundo fundo do mar. Quero o fundo do mar-amor, onde deve reinar calmaria. É lá no profundo fundo que vou construir um castelo para a morada de meu filho. Bica, predileta minha, vai também. Ela sabe que da ponta da escopeta também sai carinho. No fundo do mar, mundo algum explode. Bica, dileta minha, a vida explode. Explode, ode, ode, ode... Mar-amor. O meu desejo é um castelo de areia? Nem sei... Um dia, copo de uísque na mão, de lá de cima olhei o mar. Eu era grande, no alto de tudo. O mar lá embaixo abrindo todo, todo. Grande é o mar. Quando não estou com minha arma por perto, me borro de medo. Tenho vontade de chorar. Olhando o mar lá de cima, vi que pequeno sou eu. O outro, o que me fornece, estava na sala com os amigos e me chamou para dentro. É um pessoalzinho meio besta. Não tenho ilusão. O que temos em comum é o pó do qual somos feitos. É o pó que nos faz, mais nada. Mas o meu pó corre mais perigo. Meu pó vira cinza rápido. Quem incendeia? Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmo, grupos rivais. Quero o fundo do mar. Quero a predileta minha e o meu putinho que nasceu. Um dia vou ser navegante. Vou comprar um barco-estrela com três lugares. Tou doido, viagem legal. A terra vai explodir no mundo-canal da televisão. Aqui fora já explode, malandro! A primeira vez eu não sabia aspirar tudo. Os desejos, os

sonhos, a viagem, tudo se atracou na minha garganta. Nem falar eu podia. Um dia vou ser navegante. Quero fazer uma viagem profunda, pro fundo do mar-amor. Predileta minha, o putinho meu e eu, os três... A viagem funda que afunda. A vida vale? A dívida é minha? Com quem dividir essa dívida? Essa dívida? Dileta minha, putinho meu... (EVARISTO, 2016, p. 104).

Não à toa escolho esse longo trecho da obra de Evaristo. Para que não haja uma incompreensão e, até mesmo, a captura por uma fantasia de que uma política de vida é marcada exclusivamente pela pulsão de vida. Afinal, como Freud já nos situou, todos os seres humanos são constituídos, permanentemente, por esse tensionamento entre as pulsões de vida e de morte (FREUD, 1985/2006a; 1905/2006b; 1923/1996). Recuso, em consonância com os postulados freudianos, a ideia de um bem-estar completo, de uma plenitude. Esse conflito psíquico entre vida e morte é constitutivo da nossa existência humana. O que estou tentando tecer e grafar nessa pesquisa são movimentos que impulsionem a vontade de viver apesar do solo infértil da necropolítica brasileira. Miro, assim, no que nos canta Linn da Quebrada: “aconteça o que aconteça / o que aconteça: aconteça! / continue a travecar / continue a navegar / continue a atravessar”⁴². É poder sonhar e ter esperanças apesar da dor, assim como faz Bina:

Provavelmente Dorvi não virá mais. Ele que tinha um trato de viver fincado nessa fala desejo:

— A gente combinamos de não morrer.

— **Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel.** Vivo implicando com as novelas de minha mãe. Entretanto, sei que ela separa e separa com violência os dois mundos. Ela sabe que a verdade da telinha é a da ficção. **Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro. Tenho fome, outra fome.** Meu leite jorra para o alimento de meu filho e de filhos alheios. **Quero contagiar de esperanças outras bocas.** Lidinha e Biunda tiveram filhos também, meninas. Biunda tem o leite escasso, Lidinha trabalha o dia inteiro. Elas trazem as menininhas para eu alimentar. Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. **Eu sei que não morrer, nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas (...)** (EVARISTO, 2016, p. 108-109, grifos da pesquisadora).

Bina deseja alimentar outras bocas com seu leite. As filhas de Lidinha, que trabalha o dia inteiro, e Biunda, que tem leite escasso. O cuidado e a preocupação com as suas pares na comunidade nos leva a refletir sobre a noção de quilombo e a experiência de pessoas negras com esse dispositivo no período colonial sugerindo-

⁴² Trecho da música “Serei A”. Disponível em <<https://www.letras.mus.br/mc-linn-da-quebrada/serei-a/>>, Acesso em 08 ago. 2020.

nos uma importante tecnologia a favor da produção de vida, dos deslocamentos e em habitar a contradição de viver na colonialidade.

Beatriz Nascimento (1985), em “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”, realiza um rico panorama sobre o entendimento de quilombo e suas transformações ao longo da história. De maneira geral, seu sentido, no Brasil, é atribuído há um lugar-espço de resistência, entre os séculos XVI e XIX, como um sistema social alternativo, funcionando como uma brecha no sistema escravagista numa reação ao colonialismo.

O quilombo surge, segundo Abdias Nascimento (1980/2009), de uma necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e assegurar a sua existência de ser. Como uma exigência vital dos africanos escravizados para resgatar sua dignidade e liberdade diante da submissão, exploração e violência colonial escravagista. Aquilo que, aparentemente, foi um acidente esporádico — a fuga do cativeiro e a organização e de uma sociedade livre —, logo se transformou numa metódica e constante vivência do povo negro. Um local, como afirma Beatriz Nascimento (1979), “onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados (p. 17)”.

Eribon (2008), nos capítulos “A fuga para a cidade” e “A amizade como modo de vida”, fala de aquilombamento noutras palavras. A respeito das migrações comuns na história de pessoas dissidentes sexuais por conta das violências, afirma que não se trata somente de um percurso geográfico, “é também a possibilidade de redefinir a própria subjetividade, de reinventar a identidade pessoal” (p. 37). Deste modo, a sociabilidade destes sujeitos forja-se numa prática e numa “política de amizade”. Faz-se necessário estabelecer contatos, encontros com pessoas que vão se tornar amigos e, pouco a pouco, constituir um círculo de relações escolhidas. Afirma, ainda, que as redes de amigos, associações e instituições são de fundamental importância na vida destas pessoas na medida em que proporcionam encontros que permitem ver a si neles, que indiquem sua existência como um lugar para se estar.

O que Eribon nomeia como amigos, compreendo como a possibilidade do encontro entre aqueles que são semelhantes. Não é estar entre iguais. É poder estarmos com os semelhantes, com os quais nos identificamos e poderemos comparecer como sujeitos com as diferenças que possuímos. A diferença, nessa relação, não exclui ou é assumida como caráter de abjeção. A pulsão de vida, elaborada na obra freudiana, pode ser entendida como o que produz essa

identificação que faz laço entre os sujeitos. Seu caráter de aproximação e unificação alimenta a vida. Eros, como a força vital, assim, se expande no aquilombamento.

Agora, do ponto de vista do aquilombamento como resistência, evidentemente que, diante da sobrevivência como valor essencial de nossa época (SOLER, 2015-2016/2018), o aquilombamento se constitui como imprescindível estratégia de manutenção da vida. Contudo, para pensarmos efetivamente numa política que não seja apenas reativa, como já nos alertou Anzaldúa, é preciso uma ética própria. Vidarte (2019) não deixa dúvidas sobre tamanha necessidade de uma ética realmente autônoma para as pessoas dissidentes sexuais:

“Nosso código de valores, nossas pautas de condutas, tudo o que fazemos e pensamos, querendo ou não, sempre medimos à luz de abordagens e propostas éticas heteronormativas, procedentes de âmbitos tão homofóbicos como a Igreja, a religião, a filosofia, a escola, a universidade, a política, os partidos, a cultura, o cinema, e todos os discursos morais que as instituições proclamam aos quatro ventos para impregnar pouco a pouco as pessoas massivamente e desde pequeninhas.
Proponho a necessidade — não vou dizer a urgência — de uma ética bixa feita por nós e para nós.” (VIDARTE, 2019, p. 19-20).

Apesar de se referir especificamente à necessidade ética das bixas, o autor propõe que esta ética seja ampliada a todas as pessoas dissidentes sexuais. Sobre a conceituação de ética, destaca que não tem um caráter do campo filosófico e, sim, político. Esclarece também que, ainda assim, ela não serviria para todas nós, talvez para poucas pessoas. Em suma, uma ética assim deve

Nascer justamente da singularidade de pertencimento a uma coletividade. (...) E uma ética bixa sempre será particular, pois nossa particularidade de ser bixa vem antes de qualquer outra coisa. Todas as éticas universalistas, feitas para todo mundo, acabaram nos massacrando, nos discriminando, nos prejudicando (VIDARTE, 2019, p. 21).

Abdias Nascimento (1980/2009) nos ensina que o “quilombismo”, como o autor nomeia, não deve e não pode advir de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades diferentes. O quilombismo, como um conceito científico histórico-social, deve definir-se e ter como princípios a vivência de cultura e de uma práxis da coletividade negra. O que Nascimento está indicando trata-se de uma ética própria do povo negro, como Vidarte também nos sugere acima sobre as dissidentes sexuais.

Por conseguinte, parece importante retornar aos estudos de Beatriz Nascimento (1985) para resgatar a compreensão de quilombo que é anterior a sua

fundação como instrumento ideológico do povo negro no Brasil. A característica do nomadismo dos Imbangalas, em Angola, é reconhecida como Kilombo. “O Kilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder frente às outras instituições de Angola” (p. 119). Kilombo recebe o significado de instituição em si, sendo Kilombo os próprios indivíduos ao se integrarem a sociedade dos Imbangalas.

Proponho, deste modo, que possamos ampliar a concepção de quilombo e tomar seu significado mais profundo. De instituição em si, com sua ética autônoma, e o caráter nômade. Mas que nômade possa ser entendido a partir da proposição de Braidotti. O nômade como uma consciência crítica que subverte os modos estabelecidos e cristalizados.

É, então, considerando todo o contexto da necropolítica brasileira e sua intensificação com a pandemia do coronavírus que criei o projeto “Envivecer” como um espaço de aquilombamento. Como a possibilidade de um solo outro para caminharmos. Um espaço em que traquejos de vida pudessem ser articulados. Um espaço em que as narrativas de vida e o *èmí* ressoassem.

CAPÍTULO IV – TERRA OUTRA: O QUILOMBO

4.1 Projeto “Envivecer: políticas de vida para pessoas trans negras”

“O que é cuidar de si? Como estamos fazendo isso? Como é possível produzir saúde mental, viver, gozar a vida em meio ao caos? Partindo das noções que Abigail Campos Leal vem propondo em torno da noção de envivecer, e que dá nome a esse grupo, realizaremos encontros online para vivências, reflexões e trocas sobre autocuidado”.

Essa foi a chamada que constava no *flyer* criado para a divulgação do grupo. Segundo Michel Foucault (2010), não é possível cuidar de si sem se conhecer. “O cuidado de si é certamente o conhecimento de si (...), mas também é o conhecimento de certo número de regras de condutas ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições” (FOUCAULT, 2004, p. 3-4). Essas práticas não se tratam de um exercício pontual, mas de uma atenção diária consigo, contínua. É um modo de construir uma subjetividade. O cuidado de si, afirma o filósofo, é ético em si mesmo e essa ética conduz a uma prática de liberdade das relações de poder. E que, assim, possibilitaria uma resistência ao biopoder.

Então, a proposta de divulgação anunciava que sabendo das estruturas sociais que se articulam para fazerem pessoas trans negras sofrerem, adoecerem e morrerem — nomeadas nessa pesquisa de *mestrado* a partir da noção de *necropolítica* trabalhada no segundo capítulo — e que se intensificaram com a pandemia de covid-19, cuidar de si tornava-se uma estratégia de sobrevivência⁴³. Ao mesmo tempo em que se propunha a pensar em produzir outras políticas, que fossem de vida, para além de uma resposta aos efeitos funestos do necropoder.

Assim, o projeto recebe o nome de “Envivecer” inspirado no encontro com o pensamento de Abigail Campos Leal em torno das noções desse *significante* cunhado por ela, trazido no capítulo anterior a respeito de seu ensaio “Me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans”, em que a autora explora uma série de atos na direção da vida trans negra.

⁴³ Certamente, cuidar de si é uma estratégia de sobrevivência para qualquer sujeito, não sendo exclusivo de pessoas trans negras. Contudo, a noção de sobrevivência aqui perpassa um sentido mais intenso e complexo que é o atravessamento das políticas de morte.

Não posso deixar de mencionar que toda essa construção, entre planejamento e reflexões sobre os encontros, não se deu sozinha. As trocas com a Aline Matheus Veloso, psicóloga social, foram fundamentais.

Os encontros foram estruturados para acontecerem de modo online tendo em vista o isolamento social como medida de segurança e cuidado com a contaminação por covid-19. Em tempo real, sem possibilidade de gravação para ser vista posteriormente, com duração de uma hora e meia, semanalmente, por um período de dois meses. Deste modo, seriam oito encontros às quartas-feiras.

Além do flyer para a divulgação do grupo, foi criado um formulário online de inscrição organizado em dois blocos. O primeiro continha campos de identificação pessoal como nome, idade, cidade e estado de moradia, ocupação, identidade de gênero⁴⁴, como soube do grupo e contatos. O segundo compreendia um campo para relatar as dificuldades que estavam sendo enfrentadas no momento, expectativas, motivo de interesse e outro campo para mais algum comentário. Ambos foram compartilhados pelo WhatsApp com uma pequena rede de conhecidos.

O período de inscrições e as inscrições propriamente ditas foram de muitas surpresas. Nada do que imaginei aconteceu. Risos. Acreditei, em minhas fantasias, que não haveriam tantas adesões como ocorreu; que a procura, se houvesse, seria majoritariamente por pessoas transfemininas e por aí foram minhas imaginações. Porém, como canta o Gilberto Gil: “mistério sempre há de pintar”⁴⁵. E pintou.

Dentre os mistérios, um me chamou muito a atenção. Ao compartilhar o *flyer* de divulgação do grupo, soube por intermédio de uma amiga que uma travesti ao receber o convite comentou “estou off, não quero que ninguém saiba que preciso de terapia”. Isso, talvez, diga um tanto sobre os descréditos com o campo da Psicologia e Psicanálise em suas práticas que, por anos, se fundamentaram sob um olhar patologizante. Ademais, revela as mobilizações dessa travesti com o grupo. Ela poderia ter ignorado o convite e apenas compartilhado com outras pessoas, mas escolhe responder a amiga e, ainda, diz que precisa de terapia.

Durante algumas semanas me peguei pensando sobre isso, tentando escutar o que dizia essa mensagem. Será que quando ela admitiu essa necessidade de

⁴⁴ Para lembrar, existe uma multiplicidade de identidades que compõem esse termo mais amplo nomeado como trans. Mulheres trans, travestis, homens trans e transmasculinos, não-binárias.

⁴⁵ Trecho da música “Esotérico”. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/gilberto-gil/esoterico.html>; Acesso em 23 jun. 2021.

cuidado, que dá notícias sobre o reconhecimento de um mal-estar presente e também de um desejo, esperava uma insistência de sua amiga para que ela participasse? Será que ela esperava que essa amiga reforçasse o convite e incentivasse sua experiência com o grupo? Outra estranheza minha foi com o “não quero que ninguém saiba que preciso de terapia”. Quem é/eram esse/esses “ninguém”? Porque se tratava de um grupo de estranhos, em que ela poderia participar sem que conhecidos soubessem. Trago aqui especulações que só poderiam ser melhor elucidadas na medida em que fosse possível ouvi-la falar mais; porém, não poderia deixar de apontá-las.

Ainda no período das inscrições, outra questão que chama a atenção é que mesmo o formulário explicitamente informando que o grupo era exclusivo para pessoas trans negras e pedia para pessoas cisgêneras não se inscreverem, algumas delas o fizeram. Do total de quarenta e oito inscrições, cinco foram por pessoas cis. É curioso pensar sobre essa impossibilidade de ficarem com a notícia do interdito. No campo do formulário destinado a escrever as dificuldades e motivações em participar, relataram uma busca por “aprimoramento técnico-profissional”, “aprofundamento teórico sobre o tema”, “ter mais conhecimento sobre pessoas trans”, “entender as dinâmicas desses corpos”. Esse não é um dado qualquer. Nenhum dado é qualquer coisa, mas este, especificamente, é bastante simbólico. Nenhuma das pessoas cis estavam à procura das vivências de autocuidado. Ora, veja bem você que me lê, o grupo tinha como objetivo práticas de autocuidado.

Ao se colocarem numa posição de compreensão, racionalização sobre pessoas trans negras, aquele grupo para elas seria o laboratório de experimentos, ou melhor dizendo, o campo de extensão de suas tecnologias colonizadoras? Um episódio com uma psicóloga cis branca ilustra bem isso. No e-mail recebido por mim, ela se apresentava como doutoranda em Estudos Culturais e informava: “estou na fase de escolha do meu objeto de pesquisa e acredito que a sua proposta tem muito a ver com o que estou procurando”. É preciso estar atenta ao significante “objeto de pesquisa”. Da mesma forma que as outras pessoas cis que se inscreveram, o grupo para elas também não serviria como um espaço de vivências de cuidado, seria um laboratório de pesquisa e as pessoas trans negras meros objetos.

Do mesmo modo, uma psicóloga cis negra questionou-me se ela poderia participar mesmo sendo apenas para pessoas trans, e ainda afirma “sei que é pedir demais” — sim, era pedir demais. Ao receber uma negativa minha, diz que acreditava

que poderia me ajudar e que juntas seríamos fortes. Parece que a ela era difícil pensar que uma psicóloga trans negra pudesse dar conta de conduzir sozinha esse trabalho.

É completamente diferente da maneira como pessoas trans brancas chegaram procurando pelo grupo. Recebi mensagens destas dizendo “acredito e respeito que esse espaço não seja destinado para mim, pois apesar de não-binária, não sou negra. Por outro lado, me interessa muito (...) e gostaria de saber se possui algum outro grupo vivencial”.

Há algo da lógica colonial que segue atualizado nesses casos com pessoas cis, a noção de que a cisgeneridade e a branquitude são neutras. O modo como chegam sem sequer considerar que suas presenças poderiam interferir, gerar desconfortos e até mesmo serem perturbadoras ao grupo. Não conseguiram respeitar a informação de que o trabalho era exclusivo para pessoas trans negras — acrescido do pedido de que se fosse uma pessoa cis, não se inscrevessem —, invadindo o espaço delimitado. Se um mero formulário de inscrição não foi respeitado, foi invadido desse modo, o que aconteceria durante encontros caso eu tivesse permitido suas participações? É preciso reforçar que nenhuma das pessoas cis buscavam por autocuidado.

Já trans brancas puderam ficar com a notícia do interdito, não se inscreveram, não invadiram. Houve um cuidado no modo como me procuraram cuidado, com o reconhecimento de que aquele não era um espaço destinado a eles. Diferentemente das pessoas cis, anunciavam que também precisavam de espaços como esse de cuidado e queriam saber se haveria outro grupo aberto para trans brancos. É inegável a necessidade de outro momento para que também participassem.

No que tange ao número de inscritos, houve outra surpresa. Lembra que eu comentei que acreditava que poucas pessoas se inscreveriam? O formulário havia sido compartilhado somente pelo WhatsApp e nas respostas preenchidas haviam informações de que souberam do grupo também por redes sociais como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*; ou seja, o projeto que havia sido divulgado entre os conhecidos mais próximos, soprou para vários outros cantos. A princípio o objetivo era acompanhar um único grupo de 10 pessoas. Pois bem, quarenta e três pessoas trans negras se inscreveram. Diante disso, escolhi acolher a demanda mesmo não sendo possível em sua totalidade. Decidi, então, abrir um segundo grupo às quintas-feiras, tendo 15 integrantes em cada um. Como é possível perceber, algumas pessoas não puderam participar. Foi difícil fazer a seleção dos inscritos que participariam e tomar

a decisão de quais não seriam chamados. Era um momento pandêmico de muitas angústias relatadas. Por fim, realizei a partir do campo de dificuldades de acordo com os pedidos mais urgentes de ajuda.

A respeito dos dados das inscrições, as pessoas que se inscreveram eram predominantemente da região sudeste (72%). E entre outras regiões houve uma distribuição similar, como centro-oeste (7%), nordeste (12%) e sul (9%). Não houve nenhuma inscrita da região norte.

Tabela 1 – Percentual de pessoas inscritas por região

Região	Percentual de inscritas
Centro-oeste	7%
Nordeste	12%
Norte	-
Sudeste	72%
Sul	9%
Total	100%

Fonte: Elaborada pela autora

Outro dado que também foi uma surpresa diz respeito as identidades de gênero das pessoas inscritas. Recorda-se, cara leitora, que em minhas fantasias a procura seria maior — para não dizer exclusivamente — por mulheres trans e travestis? Mais da metade foi realizada por homens trans e transmasculinos (51%). Algo um tanto curioso em conjunto com esse dado é um homem trans que se inscreveu cinco vezes. Chama-me muito a atenção, mas não faço a menor ideia ao que responde essa aproximação entre um número de inscritos ser principalmente por homens e ter um homem que se inscreveu cinco vezes. E isso chama ainda mais atenção quando, ao longo do percurso de vivência grupal, a desistência foi predominantemente de mulheres trans e travestis. Retornando aos números, os outros 49% inscritos se referem às travestis (21%), às pessoas não-binárias (16%) e às mulheres trans e transfemininas (12%).

Tabela 2 – Percentual de identidade de gênero das pessoas inscritas

Identidade de gênero	Percentual de inscritas
Homem trans e transmasculino	51%
Mulher trans e transfeminina	12%
Não-binária	16%
Travesti	21%
Total	100%

Fonte: Elaborada pela autora

Diversas foram as ocupações das pessoas inscritas. Estudante de ensino médio, garçom, desenvolvedor de sistemas, artista, estudante de administração, estudante de letras, cabeleireira, atriz, dj, garota de programa, estudante de audiovisual, professor de história, turismóloga, barbeiro, servidor público municipal, circense, poeta. Outras estavam desempregadas.

E por último, exponho na tabela a seguir a faixa etária das inscrições. Agrupadas em faixas de idade para melhor apresentar, fica evidente o índice quase totalizante de pessoas jovens. Quase 90%. Destes, 40% são de pessoas com idade entre 18-24 anos e 49% com idade entre 25-30 anos.

Tabela 2 – Percentual da faixa etária das pessoas inscritas

Faixa etária	Percentual de inscritas
18-24 anos	40%
25-30 anos	49%
31-37 anos	5%
38-45 anos	7%
Total	100%

Fonte: Elaborada pela autora

Esses dados trazidos acima não têm por finalidade uma análise aprofundada de uma discussão sobre a questão territorial, assim como de gênero a respeito da presença majoritária de homens trans e transmasculinos por exemplo. Mencionar esses dados cumpre a função de apresentar sucintamente o perfil das pessoas inscritas.

A análise dos conteúdos do campo destinado a contar sobre as dificuldades que estavam sendo enfrentadas e as expectativas com o grupo é o que mais dá notícias. A seguir, a cada parágrafo compartilho a resposta de uma pessoa inscrita:

“Estar trancada em casa há exatos 3 meses tem sido de grande apreensão. Difícil compreender os arranjos de mundo, a ansiedade do futuro, a vontade e o receio de sair de casa. Acredito que o grupo pode auxiliar a liberar angústias e me 'devolver' a autonomia de me movimentar fora de casa”.

“Estou bastante deprimido. Sem vontade de fazer nada. Mergulho no trabalho para esquecer de viver”.

“Minha maior dificuldade é o isolamento! Minhas ações ativistas sempre foram em campos. Estar limitada diante da pandemia tem deixado uma sensação de impotência. Desejo interação, distração e fortalecimento. Sinto que preciso cuidar mais de mim”.

“Irritabilidade, autoestima baixa, ansiedade, angústia, improdutividade. Tenho ficado muito ansioso e pra baixo com o passar dos dias”.

“Problema com minha autoestima, autossabotagem, falta de motivação e insegurança com minha identidade e futuro. Meu objetivo no grupo é entender qual a melhor maneira de articular as decisões na minha vida”.

“Bom a minha dificuldade maior, é a questão da saúde mental, mesmo. Ainda mais com as mortes de pessoas pretas, trans ou não, isso já mexe bastante comigo”.

Limitações com a pandemia, isolamento social, ansiedade, sentimentos depressivos, falta de motivação. Relatos como esses se tornaram recorrentes na pandemia de covid-19. Autores como Beatriz Schmidt *et al* (2020), Leopoldo Nelson Fernandes Barbosa *et al* (2021) e Marilisa Berti de Azevedo Barros *et al* (2021), realizaram estudos sobre os impactos na saúde mental da população brasileira com a pandemia; apontando o aumento de sintomas depressivos, ansiolíticos e de estresse durante esse período. Se esquecermos por alguns instantes que os sujeitos dessa pesquisa são pessoas trans negras, facilmente poderíamos atribuir esses relatos a quaisquer outras pessoas. Cisgêneras, brancas, indígenas, de classe média, periférica, e tantos outros marcadores sociais. Com esse recorte de falas que se referem mais exclusivamente aos sofrimentos pandêmicos, quero abrir a discussão sobre a necessidade do cuidado e do desafio na interpretação nas narrativas que se seguirão nas próximas páginas.

Vou explicar um pouco melhor onde quero chegar. O desafio é nos deslocarmos um pouco da noção de raça e gênero, essas ficções coloniais, para

entender que “a gente é pessoa!”⁴⁶ antes de tudo, antes dessas nomeações forjadas na colonialidade. O que tento dizer com isso é um alerta para a complexidade das vivências trans negras. Um alerta para que a leitura das vivências não seja tomada por uma ótica reducionista que compreende tudo o que aqui escrevo como algo exclusivamente de uma experiência fincada pelas ficções de raça e gênero. Não estou, evidentemente, recusando as especificidades, assim como o fato de que os relatos acima resultam também da intersecção de ser trans negro. Há memórias que surgem nestes escritos tão somente porque se vivencia o mundo colonial a partir desses marcadores sociais, mas que estes não sejam redutores da complexidade que envolve a vida dessas pessoas.

Parece que estou me alongando e dando demasiada importância nisso, mas não estou cara leitora. Rememoro as reivindicações por narrativas outras apresentadas na introdução da dissertação quanto aos discursos que limitam a compreensão das vivências trans e negras, que se findam nessas identidades. A captura pelas armadilhas coloniais é demasiado comum. O cuidado e desafio é também que possamos não cair num estereótipo e até mesmo numa fetichização do que “devam ser” as narrativas trans negras.

Retornando a questão do sofrimento psíquico na pandemia:

“Com essa quarentena estou muito ansioso, e **depois da morte de um amigo fiquei ainda mais vulnerável**, precisei me afastar das redes sociais estou procurando ocupar meu tempo lendo, achei maneiro esse grupo por se tratar de pessoas pretas, **parece que estamos cercados e não podemos nos mover**, com essa pressão toda” (grifos da pesquisadora).

Essa resposta a respeito de uma maior vulnerabilidade após a morte de um amigo nos convoca, enquanto psicólogos e psicanalistas, a um olhar que não banalize a experiência da morte com pessoas que vivenciam essa relação intensamente por conta da necropolítica. A questão da imobilidade da qual também afirma a pessoa inscrita é observada noutra resposta juntamente com o anúncio de uma chegada ao limite.

⁴⁶ Título do artigo de Marta Gouveia de Oliveira (2020), “A gente é pessoa!”: narrativas de mulheres trans sobre Direitos Humanos”, em referência a fala de duas entrevistadas: “as pessoas não toleram que a gente não seja o que elas querem, ou o que elas entendem como pessoa” (p. 14); “enfim, somos pessoas, independente da lei?” (p. 14).

“Estou à procura de ajuda profissional por que estou chegando no meu limite psicológico pois dependendo da minha mãe para tudo e por isso **minha transição está estagnada**” (grifos da pesquisadora).

“Tentei três vezes suicídio e fui diagnosticada com depressão, então tô aí na luta tentando sobreviver nessa selva de pedra” (grifos da pesquisadora).

Assim como angústias muito intensas e sentimentos de falta de um lugar:

“Eu tenho andado muito angustiado, várias disforias, **sem entender muito bem meu lugar** e o propósito de continuar” (grifos da pesquisadora).

“Em meio a pandemia tenho vivenciado períodos de crises de ansiedades intensas e tentado criar ferramentas para lidar com isso” (grifos da pesquisadora).

E questões com enfrentamentos que se dão na vivência enquanto pessoa trans:

“Mesmo sabendo que é o que quero, o medo de enfrentar a transição é imenso. Depois que soube da morte do Demétrio então, fiquei mais abalado ainda. Era uma grande referência. Fora isso, **ainda tem a dificuldade de ser periférico e conseguir tratamento psicológico. Ser trans para mim, é como viver numa eterna montanha-russa.** Me descobri faz menos de um ano, mas estão sendo os meses mais longos que já passei” (grifos da pesquisadora).

“Ultimamente, com a minha transição sempre foi muito difícil, todos os dias muitos ansiosos, com muita disforia. E com todo esse processo conturbados e muita coisa acontecendo **minha cabeça anda muito cheia**” (grifos da pesquisadora).

“Minhas dificuldades no momento consistem em entender se sou homem trans ou transmasculino e minhas expectativas em **aprender a lidar com a transfobia de cabeça erguida, em lidar com o racismo de cabeça erguida** para ter forças para lutar” (grifos da pesquisadora).

“Minha família não aceita minha transgeneridade”.

“Tenho vivido sobre contexto de violência doméstica, me sinto escravizada em muitos sentidos na vida. Fugi de casa, participei de grupos políticos, mas precisei voltar a minha casa, **precisei ‘disfarçar’ a minha transição para sobreviver**” (grifos da pesquisadora).

“O preconceito da sociedade, o fato de ser extremamente difícil se colocar ao mercado de trabalho com tudo isso” (grifos da pesquisadora).

“Tenho me afirmado enquanto uma pessoa não-binária tem pouco mais de um ano e as vezes **sinto uma necessidade de aprovação por pessoas trans e muitas vezes dentro da comunidade trans ignoram ou questionam minha identidade,** isso me afeta consideravelmente, porém conforme o tempo passa essa necessidade tem diminuído, mas ainda ocorre” (grifos da pesquisadora).

“Atualmente estou tentando começar a hormonização, mas mesmo sentindo que é o melhor pra mim e que vai melhorar muito minha relação comigo, constantemente me pergunto se a minha experiência é real, se o que eu sinto é real, além disso, eu **não tenho apoio de ninguém, o que me deixa com muito medo do que pode acontecer no futuro**, então eu gostaria muito de poder me conectar a esse grupo” (grifos da pesquisadora).

Disforia de gênero. Dúvidas quanto a identidade na relação com a transgeneridade. Não aceitação dos familiares. Não aceitação pela própria comunidade trans. Medo de transicionar. A luta pela sobrevivência. E a experiência da transição na intersecção com as questões étnico-raciais assume um tom ainda mais denso, como declaram:

“Transição é parte muito boa, mas **sendo mano preto muda completamente**” (grifos da pesquisadora).

“As dificuldades estruturais são tantas que não sei nem por onde começar. Mas dentre elas a falta de representatividade transmasculina negra é crucial”.

“Em muitos momentos pensei ser uma bomba a construção da masculinidade, não me satisfazia o que era entendido como “homem” e não queria me construir em cima de performances que parecia não caber em mim. Tive dificuldades de entender se queria ou não tomar testosterona. Também tenho medo de respostas sociais a minha estética, **tenho medo do racismo mais intenso que vou passar, ser seguido nos mercados é um incômodo horrível, ir no mercado e ficar “bora lá, passar por isso de novo”, é um cansaço que vivo antes de estar lá dentro**” (grifos da pesquisadora).

“A questão do racismo, inclusive por ser negro, e não ter uma pós me diminuiriam, e não me deram a vaga para coordenação quando me viram”.

Transicionar, para essas pessoas, anuncia a entrada num campo de violência marcadamente fundado na identidade como sujeito negro. Não que antes a violência racial não fosse vivenciada; mas parece haver a sinalização de um tom mais pesado. Particularmente para os homens trans. À vista disso, chama a atenção que nenhuma das mulheres trans, travestis e pessoas não-binárias tenham apontado no formulário de inscrição uma percepção que diz exclusivamente da relação com o racismo. O que talvez faça pensar que a violência racial seja mais intensa nas vivências de homens trans negros⁴⁷.

⁴⁷ A discussão levantada por Higor Linhares (2018), em “O erro da pirâmide de opressões”, parece ser um convite interessante à essa reflexão. A partir da análise dos dados levantados pelo *Retrato das desigualdades de gênero e raça* (2011), discute sobre algumas leituras errôneas que colocam a mulher negra na base da pirâmide de opressões e o autor também aponta uma maior violência racial vivenciada pelos homens negros. Afirma que “supor que homens negros têm vantagens sociais é IGNORAR que eles são mais de 70% das vítimas letais em ações policiais e mais de 60% da população carcerária e da população de rua. Eles são, de modo geral, também os que mais morrem.

Em meio a tantas dores, também podemos encontrar a perspectiva de que estar com outras pessoas trans negras nesse processo de aquilombamento possa trazer respiros outros:

“Quando vi o grupo pensei que talvez essa interação e ouvir outras realidades poderia **me ajudar a suportar esse momento ruim que estamos passando**” (grifos da pesquisadora).

“**Na minha cidade eu só tenho contato com uma pessoa trans** negra e sinto muita falta de ter pessoas com vivências semelhantes às minhas para conversar, desabafar, me sentir compreendido, **vi neste projeto uma oportunidade de estar mais perto dos “meus”**” (grifos da pesquisadora).

“Eu tenho expectativas boas com relação a esse grupo de cuidado e saúde de homens trans e mulheres trans, travestis, não binaries negras. **Penso que é espaço propício para o despertador de emoções e o compartilhamento de vivências e experiências de vida.** Particularmente, **eu acredito que o grupo vai me fortalecer**, o que eu vejo como um excelente método de ajuda pra eu ter força e coragem em enfrentar as dificuldades de vida. **Imagino que as trocas e o contato interpessoal possibilitam o reconhecimento de boas práticas que podem ser essenciais pra outras vidas**” (grifos da pesquisadora).

“Esse grupo me dá **esperança de rolar um cuidado entre os nossos, pessoas que passam coisas parecidas e muita vivência revigorante.** Espero ter muito o que trocar” (grifos da pesquisadora).

“Como pessoa preta, trans e nômade esse grupo me despertou interesse por ser um apoio psicológico, talvez **uma ferramenta pra um autoconhecimento melhor e assim conseguir me manter minimamente saudável mentalmente** pra poder enfrentar as dificuldades cotidianas e também sobre como evitar essas dificuldades” (grifos da pesquisadora).

“Participar desse grupo se dá como um mecanismo de me integrar as dinâmicas do encontro, das trocas que sempre se mostraram potentes ferramentas para lidar com momentos que nos sentimos mais vulneráveis. Nesse processo diário em que transmuta a mim mesma **é poder encontrar espaço de se fazer viva**” (grifos da pesquisadora).

Essa última afirmação me fez pensar por longo tempo. Não se refere a sobreviver, se manter viva. Fazer-se viva me remete a uma posição criativa, uma postura implicada de escape a uma resposta apenas reativa à necropolítica como discuti no capítulo anterior.

Isso quer dizer que são o principal alvo do GENOCÍDIO e da PRIVAÇÃO DA LIBERDADE da população negra, ou seja, deixam de existir e de circular em sociedade. Não dá para afirmar, simplesmente, que eles têm vantagens sociais e que são os responsáveis pela opressão das mulheres. Até porque colocar homens negros no mesmo lugar de opressores que os homens brancos é o mesmo que supor que mulheres brancas sofrem as mesmas opressões que as mulheres negras. Se uma coisa não é verdade, a outra também não pode ser”. Disponível em <https://medium.com/@higorlinhares/o-erro-da-pir%C3%A2mide-de-opress%C3%B5es-d3808b6f6f82>; Acesso em 21 set. 2021.

Após toda a análise dos formulários, os encontros foram planejados. Para a estruturação do trabalho e a condução dos encontros grupais, apoiei-me ao método de grupos operativos do médico psiquiatra argentino Enrique Pichon-Rivière. Em sua prática, fundamentada na psicanálise e na psicologia social, o grupo operativo é formado por pessoas que se reúnem em torno de um objetivo comum, o qual ele nomeia como "grupo centrado na tarefa". Assim, os encontros giram em torno da execução desta.

Pichon-Rivière (1986/2005; 1988) propõe o trabalho centrado na tarefa objetivando um processo de aprendizagem para e entre os integrantes. O processo grupal oferta um instrumento de transformação da realidade. Essa transformação se dá na medida em que partilham de objetivos comuns e se vinculam. O objetivo comum é a tarefa a ser executada. Segundo o psiquiatra argentino, o processo grupal se constitui numa relação dialética das contradições que permeiam o grupo. As contradições, nesse sentido, assumem papel central na condução e análise das tarefas a partir de um movimento de estruturação, desestruturação e reestruturação. Alice Beatriz B. Izique Bastos esclarece que

A tarefa é a trajetória que o grupo percorre para atingir seus objetivos, ela está relacionada ao modo como cada integrante interage a partir de suas próprias necessidades. Compartilhar essas necessidades em torno dos objetivos comuns do grupo pressupõe flexibilidade, descentramento e perspectiva de abertura para o novo. Quando o grupo aprende a problematizar as dificuldades que emergem no momento da realização de seus objetivos, podemos dizer que ele entrou em tarefa, pois a elaboração de um projeto comum já é possível e este grupo pode passar a operar um projeto de mudanças (BASTOS, 2010).

A principal tarefa para esse grupo, então, seria a produção de um material que apresentasse políticas de vida para outras pessoas trans negras. E qualquer formato estava permitido, poderiam ser algumas cartas, um vídeo, um *podcast*, um texto informativo, etc. A proposta de realização de um material sobre políticas de vida não havia sido comunicada no *flyer* e nem no formulário de inscrição. Durante o planejamento do projeto, entendi que seria bastante arriscado apresentar essa proposta já na divulgação por se tratar da produção de algo, de "trabalho", diante de um convite para vivências de autocuidado num contexto bastante delicado que era a pandemia. Então, tomei a decisão de apresentá-la como um convite no primeiro encontro, que ela poderia ser um resultado da vivência.

Para que essa tarefa seja executada é necessário, de acordo com Pichon-Rivière (1986/2005), que os conteúdos implícitos que obstaculizariam o objetivo sejam trabalhados. O psiquiatra argentino as nomeia como tarefa explícita, que se refere à tarefa propriamente dita, a realização do objetivo que o grupo se compromete; e tarefa implícita, que se define pelos conteúdos que obstaculizaram a execução do objetivo em comum. O processo grupal, deste modo, mira na resolução das dificuldades que surgem e se manifestam no campo grupal para a realização da tarefa explícita. O grupo faz trocas à medida que vão se envolvendo com a tarefa.

A compreensão do pensamento pichoniano foi fundamental para o modo como a vivência aconteceu. Ainda que o objetivo/tarefa explícita fosse a produção de um material sobre políticas de vida para pessoas trans negras, os conteúdos implícitos que circulavam ao longo do processo grupal dão notícias a respeito das afetividades presentes nessa experiência.

Os encontros que inicialmente estavam programados para acontecerem por dois meses, que eram de junho a agosto, se estendem até final de novembro por um pedido dos grupos. Seria impossível dar conta de narrar o que vivemos nesses quase seis meses. Em um impasse sobre o que selecionar para contar, percebi que existem passagens que ficaram gravadas em mim, as quais nem seria necessário retornar aos registros para poder escrevê-las. Passagens que saltaram na escuta e talvez fossem as escolhas mais certas para contar. Por outro lado, confiar tão somente em minha escuta e naquilo que selecionei como momentos importantes pareceu infiel a tamanha intensidade do que os grupos viveram e do que ficou marcado para eles. Fui então até as anotações do último encontro, em que realizaram uma linha do tempo dos momentos que foram os mais marcantes. Nessa juntura de minhas memórias e das memórias dos grupos, solucionei o impasse sobre o que apresentar à leitora. Trarei esse apanhado de memórias mais marcantes, ora narrando encontros inteiros, ora apresentando fragmentos destes. A aposta, para tanto, é de um olhar mais amplo e aprofundado sobre as vidas de pessoas trans negras.

Por fim, é fundamental esclarecer também que na perspectiva pichoniana, o grupo não é analisado ou escutado a partir de falas individualmente e, sim, de uma dinâmica grupal que pode ser apreendida na escuta dos papéis desempenhados inconscientemente (porta-voz, bode-expiatório, líder, sabotador⁴⁸) pelos integrantes,

⁴⁸ Para maior aprofundamento sobre a função de cada um desses papéis no grupo centrado na tarefa, ver PICHON-RIVIÈRE (1986/2005).

papéis que são funcionais e rotativos. E os papéis assumidos, segundo o autor, estão sempre em diálogo na intersecção com a verticalidade, com a singularidade dos sujeitos, e com a horizontalidade, a história e dinâmica do grupo. Especificamente, no que tange aos objetivos de pesquisa dessa dissertação isso interessa bastante e é um ponto importante para que possamos seguir com este quarto capítulo. Os grupos foram realizados separadamente por questões de operatividade e de um cuidado ético para que todos os sujeitos pudessem participar e serem escutados. Mas opto por trazer as falas que surgiram em ambos, pois os conteúdos que circularam durante o percurso com os dois grupos, embora houvesse algumas especificidades em cada um, havia muito mais uma aproximação. Assim como o planejamento executado foi o mesmo para os dois. Deste modo, escolho não dividir as narrativas trazidas, seja por pessoas ou por grupo separadamente, e apresento essa dinâmica grupal geral do encontro com pessoas trans negras⁴⁹. Para alcançar esse objetivo, inspiro-me no recurso metodológico da escrevivência desenvolvido no primeiro capítulo.

4.2 Escrevivências de um aquilombamento

4.2.1 A-apresentação

Dizem que a primeira vez nós nunca esquecemos. Acho que tem muita verdade nesse dito popular. Ao recordar o primeiro encontro com o grupo, parece que consigo sentir novamente a ansiedade daquele momento. Tanta coisa passava pela minha cabeça pouco antes do encontro. Como seria a voz daquelas pessoas com que eu somente havia trocado mensagens de informes sobre o grupo? Como eram as expressões, o jeito de falar, de gesticular? Quais seriam as histórias que me contariam?

Engana-se quem acha que somente eu estava ansiosa. Ao longo do dia que antecedia essa primeira juntura de nós, o povo foi enviando mensagens no WhatsApp compartilhando o mesmo sentimento. Vários “*estou ansioso para a noite!*” e “*estou super ansiosa para hoje*” foram surgindo como mensagens no grupo. Chegado o tão

⁴⁹ Cabe dizer que essa pesquisa respeitou as recomendações éticas para pesquisas com seres humanos. Submetida à Plataforma Brasil e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) número 50438021.0.0000.5482.

aguardado momento, aos poucos os integrantes foram entrando na sala virtual. Olhares tímidos, alguns mais agitados, outros curiosos acompanhados de um *“quero conhecer logo cada um de vocês”*, olhares animados dizendo que *“já estou amando esse tanto de gente preta reunida”* foram tomando o espaço. Aguardei alguns minutos até que mais pessoas fossem se achegando. Algumas não vieram. Apresentei-me, contei um pouco da minha trajetória profissional e como havia surgido a ideia do projeto “Envivecer”. Em seguida, pedi que se apresentassem dizendo de onde eram e algo que gostassem. Sem eu ter perguntado, em suas apresentações já foram anunciando ao que vieram e o quais eram os desejos com o grupo: *“possibilidades e outras perspectivas de cuidado”*, *“ter processos mais orgânicos e autônomos de autocuidado”*, *“buscando conhecer pessoas trans por não ter nenhum contato próximo com outras”*, *“uma melhor integração com a comunidade”*.

De antemão, o que comunicam é a busca por processos autônomos de autocuidado. Da mesma forma, estar entre aqueles que são semelhantes, o aquilombamento do qual discuti no terceiro capítulo, parece ser um dos grandes interesses e isso fica evidente no transcorrer do encontro. Uma relação de ganho em saúde mental no convívio social com pares.

Não apenas os desejos, também apresentam uma das primeiras contradições nesse momento das apresentações quando contam a dificuldade em falar como se sentem, que o contato virtual talvez facilitasse esse momento de cuidado por conta de não conseguirem sociabilizar com outras pessoas. Falar de si é um movimento em direção a criação do vínculo de aquilombamento que tanto disseram desejar no formulário de inscrições e agora no início.

E contaram também as dificuldades mais duras: *“deixei vários dias para me inscrever, estou completamente sem forças”*; *“estou tentando criar possibilidades de estar viva e existência”*. Um silêncio pairou diante desses ditos, que logo foram rompidos com a afirmação de uma das pessoas integrantes de que *“esse grupo é uma atitude revolucionária”*. Esse significante revolucionário faz pensar como o grupo comparece para essas pessoas como uma tentativa de mudança. De fuga ao enrijecimento.

Ainda durante as apresentações, muitos gostos surgiram. Pela arte, por escrever, por estudar, por cantar, por esporte, pelo balé, por ter espaço de autonomia, por comer, por cerveja, por percussão, por maconha, por assistir série, por cozinhar, por atuar.

A pergunta sobre o que gostavam, na época em que os encontros ocorreram, tinha como objetivo uma apresentação de cada um e a integração entre os participantes. Tempos depois da travessia com eles, compreendi algo de muito profundo e fundamental nisso num trabalho com pessoas submetidas a lógicas sistêmicas de muita violência como, neste caso, o racismo e a transfobia estruturais. O (re)encontro com outras memórias que não sejam dos “mundos de morte”⁵⁰ é fundamental. Lembrar dos gostos é recordar daquilo que alimenta o emi. Não havia jeito melhor de abrir os trabalhos.

Depois dessa rodada inicial para nos conhecermos, como meio de criar um contrato grupal, propus que escolhessem dois elementos importantes numa relação para cada um e exemplificar a sua aplicação com alguma situação. Era preciso dar um contorno a condução de nossos encontros e realizarmos alguns combinados. Partiríamos desses elementos importantes a eles numa relação para seguirmos. Pedi que partilhassem e um silêncio ocupou a sala. Aos poucos, timidamente foram me dizendo: *“respeito ao pronome e aos corpos”, “amor”, “carinho”, “confiança”, “sinceridade”, “empatia”, “clareza na comunicação”, “reciprocidade”, “companheirismo”, “privacidade”, “escuta”*.

Em seguida, elenco alguns elementos importantes que parecem ser comuns a todos, como respeito, afeto (amor, carinho), comunicação, sinceridade e pergunto com o que cada um contribuiria para a garantia destes na nossa relação. Outra vez um silêncio, agora um pouco mais longo. De todo modo, as respostas vieram com bastante dificuldade. Mas vieram. Disseram que *“respeito viria de entender os limites, falar sobre eles, comunicar as questões que agredem, respeitar os pronomes”; “confidencialidade do que foi discutido aqui”; “confiança, empatia, comunicação envolveria falar e poder escutar”; “não excluir ninguém mesmo que a pessoa falte várias vezes, se essa pessoa vier no final, ela pode ouvir algo muito importante”; “nas faltas, se comunicar sobre o que está acontecendo”*. Se há algo que é noticiado pelo grupo como uma grande necessidade é o respeito aos limites e ao silêncio. Evidentemente, um corpo violentado sistematicamente como o de pessoas trans negras, a reivindicação de um limite, da borda que respeita é mais do que necessária. Contudo, fico intrigada com essa questão do silêncio. Não sei bem. O que sei é que pedem para não serem expulsos ao faltar, o respeito de poder comparecerem com

⁵⁰ MBEMBE, 2018.

suas faltas e seus silêncios. Por outro lado, responderam sem dizer com o que cada um poderia contribuir, o que poderiam oferecer para a construção e sustentação desse espaço. Curioso isso.

Informei sobre o encerramento das atividades do dia e pedi que partilhassem como havia sido o encontro para cada um. *“Estou muito empolgada, amo conhecer pessoas, estou realizada em conhecer pessoas nesse isolamento; a gente que transiciona não sabe nem o que vai dar esse corpo, quem dirá esse grupo; que a gente possa apostar, arriscar”. “Poder enxergar essa pluralidade no grupo foi muito importante; feliz por estar com pares”. “Estou feliz em conhecer pessoas diferentes”. “Olha, a questão do vídeo vai ser difícil”. “Fiquei bastante nervoso por ser uma videochamada”. “Achei chique para caramba, tinha perdido essa parte de socialização; vou aproveitar ao máximo”. “Me sinto pertencente, realizada, energizada, me fortalecer quanto a minha cor, fortalecer quem está aqui”. “Me senti sentado numa mesa de bar”. “Me senti vivo”. “Me senti acolhido; vi um pedacinho meu em todo mundo”. “Um alívio”.*

Ainda eufórica após o encontro, essas últimas falas não saíam de minha cabeça. É preciso lembrar que os escritos do formulário de inscrição e que foram ditos no início desse encontro comunicavam uma perda de perspectiva de vida, a chegada a um limite. Poderem se sentir vivos, reenergizados e pertencentes é sobre sopros de vida (re)aparecendo ali.

4.2.2 Do que é feito um corpo trans negro?

O que é um corpo humano? Do que ele é feito? Foi com essas perguntas que abri o terceiro encontro dessa noite. Um silêncio percorre a sala, os integrantes vão se olhando entre si como quem espera tipicamente uma iniciativa alheia. Alguém começa dizendo que *“é feito de órgãos, sentidos e, principalmente, para mim que trabalho com dança, é feito de sentimentos”*. Pergunto quais e ela me responde *“amor, raiva, ódio, inveja”*. Outra pessoa: *“é feito de órgãos, tecidos, sentimentos. Mas esse ‘o que é’ está me pegando. É matéria, algo que leva outras coisas dentro, sobre os tecidos penso em pele desde a textura até a cor, toque”*. *“É feito de olhar e gestos”*. Pergunto quais seriam e ele responde que *“olhares de carinho, raiva, compreensão, afeto. Não sei como colocar quais gestos; características físicas de uma pessoa, não*

rotulando e não padronizando (se é homem, mulher, intersexo, não-binário, gordo, magro)”. “É ser uma propriedade de si, do que tem dentro. Há algo dentro, mas não necessariamente dentro. Tipo um automóvel, que nos leva para outros espaços que não físicos, como na mente”. “Eu penso como o pedacinho de uma célula de um corpo muito maior, como a relação das estrelas com o universo. Acho que é feito de vontades, desejos e sonhos”. “É muito difícil porque são coisas que a gente não costuma pensar. Penso no meu que enchi de silicone, fiz o que queria e tornei ele meu, pertence a mim”.

Estranhei essa fala de ser algo que não costumamos pensar. Pessoas trans e pessoas negras, numa cultura cisbranca, são convocadas a todo tempo a tomarem suas existências a partir do corpo.

Em seguida peço para pegarem o material que tinham em casa — durante a semana pedi que reunissem materiais que tivessem como folhas, lápis de grafite, lápis de cor, giz de cera, revista, jornal, tesoura, cola, etc. — e dou as instruções para fazerem uma ilustração, uma colagem, um misto de ilustração com colagem, algo que represente um corpo trans negro de acordo com a identidade de cada um, e dizerem “do que ele é feito”, “o que ele recebe” e “o que ele precisa”.

O primeiro não trazia a representação de um corpo humano, somente palavras selecionadas de colagens. *“Feito de ‘diversidade’ porque todo mundo é diverso, ‘atitudes’ porque aquele que se reivindica a ser algo diferente do que disseram é alguém de atitude, ‘perfeição’ porque somos perfeitos, ‘experiência’ de vida porque acredito que temos um amadurecimento maior que pessoas brancas”* — havia também a colagem de um poema que dizia “são as correntes que pulsam por nossos frágeis ossos, eu me mantenho em pé, estou viva / A alma em essência percorre minhas veias e alimenta meu mundo, a pressão tenta me impedir de respirar, eu puxo o ar”. E o integrante continua: *“o que recebe: ‘Rogéria nasceu Astolfo’ porque escutamos muito isso, que não vamos ser tratados pelos novos nomes, ‘debates’ por conta das pessoas cis que nos procuram para suas pesquisas de faculdade ou para falar apenas da transgeneridade, e também recebe ‘dias vazios’ e ‘discriminação’. Precisa de ‘felicidade’; entendo ela como momentânea, acontece quando estamos confortáveis e em lugares seguros. ‘Oportunidade’, pois não temos oportunidades de falar o que somos, temos muito mais a oferecer, a dizer sobre nós e nos reduzem; também falta oportunidade de trabalho”*. Na parte do que precisava havia o borrão de uma palavra apagada, mas nem tanto apagada assim. Facilmente era possível ler:

amor. Ora, tratando-se de um corpo que recebe dias vazios e discriminação, o que é esse amor apagado justamente na parte do que precisava?

Outra pessoa apresenta dizendo que desenhou a si, e apresenta passando rapidamente sobre os pontos, retorno e vou perguntando sobre alguns deles: *“é um corpo feito de desejos de se relacionar com alguém, objetivos de trabalhar, ingressar numa faculdade, sonhos de conquistar uma família, sentimentos de empatia, carinho. Recebe preconceito pela sexualidade e por ser pobre. Precisa de apoio, que pode vir da sociedade de ajudar a conquistar as oportunidades, emprego, cursos, afeto. Sobre os afetos, somos objetificados, as pessoas falam que tem sentimentos por nós, mas apenas nos objetificam. Não tem reconhecimento das pessoas, de que somos capazes independentemente de onde viemos e o tom da nossa pele”*.

Em seguida, novamente surge uma apresentação sem a representação de um corpo. Somente algumas frases preenchem a folha em branco. *“Feito como todos os outros’ porque são feitos de necessidades como todos os outros”*. Pergunto sobre quais necessidades e ele responde *“de afeto, cuidado, estar bem consigo. O ‘lugar diferente de todos os outros’ coloquei porque é um lugar inferior a todos os outros; existe uma diferença da nossa transição dos corpos brancos e entre os pretos também, principalmente os retintos. Recebe ‘muita invisibilidade por medo da sociedade de toda a potência que tem esse corpo’. Precisa de ‘movimento’, estar sempre em movimentação, é o movimento que faz a mudança acontecer e sempre está acontecendo algo que provoca essa mudança”*.

Mais um desenho de um corpo trans negro; agora, com formato de um corpo humano. Acima da cabeça havia pequenos desenhos de corações, um rosto com língua para fora, pontos de interrogação; e, cobrindo uma lateral do corpo, a colagem de uma mulher olhando na direção do desenho. A integrante conta que *é “feito de passado-presente-futuro; pontos de interrogação porque é composto de dúvidas e é a partir dessas dúvidas que as mudanças e transformações acontecem; o rosto com língua significa insatisfeito, cansado, ‘poucas ideias’; dedo do meio apontado significa a raiva, a ira, o corpo que não é passivo; o coração é o que sente, tem emoção e pessoa que olha é significa ser esse lugar de referência, de estar sempre sendo observado. Recebe desconfiança das pessoas, invisibilidade, violência, hipersexualização. Precisa de tempo, entender que para me compreender leva tempo; também precisa de carinho, atenção, respeito. As outras coisas risquei porque mudei de ideia”*. Quando pergunto o que riscou, me diz *“ser liberta de minhas próprias*

limitações” porque não sabe como encontrar isso e por isso o risco. Esse corpo não precisava ser liberto de suas limitações? É curioso novamente aparecer uma necessidade riscada na parte do que o corpo precisa. Chama a atenção ter riscado algo sobre autonomia.

“Eu quis representar algo que não fosse óbvio e desenhei algo como uma matéria celular”, comentou outra pessoa. “Os símbolos de # e as linhas cruzadas são as marcas e cicatrizes que recebemos dos outros e da gente (isso também acaba vindo dos outros); marcas que podem ser físicas como agressões, invasões e não físicas que são as que só a gente vai ver porque está na mente, como lembranças, memórias que não esquecemos. O traço ondulado por dentro são os líquidos como sangue, testosterona, menstruação. O ‘A’ dentro do círculo é a presença e ausência de afeto. Esse corpo precisa de espaço para se reconhecer, se entender, de acolhimento pessoal. Cansei de esperar o acolhimento dos outros, quando eu mesmo não estava me acolhendo. Precisa também de afeto, penso em cuidado especificamente como compreensão e apoio”.

A última apresentação começou com um *“quando comecei a folhear a revista para fazer a minha colagem percebi que não tinham pessoas negras. Representei com roupas porque numa transição não sabemos muito bem o que somos e o que vamos nos tornar, e me vi no manequim de roupas. Me recordo das trocas de roupas quando pequena, de usar as roupas da minha mãe, dessas mudanças. A outra imagem [de uma mulher], eu me vejo plena e bem resolvida, com o corpo como queria; meu corpo foi feito, moldado, criado para existir, fiz como a sociedade me visse como sou (plena e completa). Também recebe afeto e desafeto do que cada um que conheci e que não conheci pôde dar depois das transformações. Lembro da chuva de pedras na porta da escola que recebi quando era muito nova. Com 8 anos já vestia as roupas da minha mãe, já aparentava as mudanças e com 11 anos fui expulsa de casa. Esse corpo precisa se sentir mais pleno e realizado”.*

O que diziam esses corpos que não vinham representados enquanto imagens de um corpo humano? E a metáfora do corpo com elementos não humanos como o automóvel, a estrela? Ao escutar o que esse corpo trans negro recebe, parece não haver dúvidas da impossibilidade de reconhecimento da condição de humanidade. Por outro lado, esse corpo tão violado, apedrejado ainda em tenra idade, demanda um cuidado a quem? Não parece que estão falando de uma demanda de autocuidado, mas de um cuidado externo. E de um corpo que se apresenta apenas como

depositário, perdido de sua potência. Há um imbricamento aqui a respeito do cuidado. No primeiro encontro diziam que estavam buscando por práticas mais autônomas e, agora, um apoio do Outro, que o Outro precisa dar espaço, visibilizar.

Comento sobre a presença da raiva e violações muito marcada nessa vivência como um corpo trans negro, algo que não apareceu na abertura do encontro quando perguntei do que era feito um corpo humano. Pergunto o que pensam. *“Um corpo preto quando tenta se humanizar, acaba se embranquecendo, já que um corpo humano é dito como branco. Sinto muita raiva com o que acontece com pessoas pretas”*. Cita a recente notícia do caso de racismo no supermercado⁵¹ e que se imagina na situação, que poderia ser com ele. *“Esse cultivo da raiva vem de fora, do outro que joga em nós”*. A sala fica um tempo em silêncio. Pergunto o que os demais pensam, outro um silêncio. Volta e meia o silêncio comparece aqui no grupo. Questiono o que se passava nesses momentos de silêncio. Nenhuma resposta.

Comento que compreendo os silêncios, e recorro as falas que fizeram no primeiro encontro sobre a ausência de lugares para falar de si, de espaços de representatividade e convido a tentarem ir compartilhando as coisas que estão pensando e sentindo porque aquele espaço acontece somente a partir das trocas. No segundo encontro esses silêncios foram bem presentes também. Do que se tratavam esses silêncios que foram aparecendo? Em alguma medida, parecia haver um veto da fala. Por outro lado, não se negavam a falar.

4.2.3 Quais movimentos e deslocamentos o meu corpo faz?

Rigidez significa a morte, como já bem sabemos. Advertida disso, entendi a necessidade do movimento de mudar o planejamento feito inicialmente para os encontros na medida em que fui escutando os conteúdos que surgiam no grupo. Fiz isso ao longo de toda travessia após cada reunião. A estranheza em minha escuta com que vinham dizendo de outros encontros que era difícil se perceber, se escutar, pensar e sentir esse corpo trans e negro fez com apostasse nesses conteúdos. No encontro anterior, havia proposto um exercício prático de mapeamento do corpo.

⁵¹ Jornalistas Livres. “Jovem sofre abordagem racista e grava ação de segurança”. Disponível em <https://jornalistaslivres.org/jovem-sofre-abordagem-racista-e-grava-acao-de-seguranca/>; Acesso em 12 jul. 2021.

Coloquei uma música relaxante, instruí a ficarem na posição mais confortável possível e fui conduzindo-os a observarem cada parte do corpo nos seus mínimos detalhes e cada sensação experienciada.

Hoje, continuaríamos nessa proposta de senti-lo. Orientei que ficassem em pé, procurassem um lugar com um pouco de espaço. Uma das integrantes ainda estava a caminho de casa porque tinha saído mais tarde do trabalho, mas disse que acompanharia enquanto ainda estava no metrô. Comecei com um exercício de alongamento e, em seguida, expliquei que eu diria um sentimento e queria que eles expressassem/representassem com o corpo todo. Aos poucos fui dizendo para expressarem alguém sonolento, triste, engraçado, com raiva, alegre, apaixonado e esquisito.

A risada correu solta para muitos com as expressões engraçadas. É preciso um cuidado a respeito disso. Era necessário a mim, enquanto coordenadora deste grupo, poder sustentar um espaço em que o sofrimento e as angústias pudessem comparecer. O que vinha sendo anunciado por eles são memórias de muita violência. Perceber isso possibilitou investir na construção de um espaço para falar delas. Contudo, aposto também na possibilidade de criar um espaço em que outras marcas possam ser registradas e memoradas em seus corpos. A intervenção com a atividade das expressões mirava nessa função.

Seguimos. Expliquei que colocaria uma música e que deixassem o corpo se movimentar como ele quisesse a partir dela, era para escutar quais os movimentos que esse corpo queria fazer, para onde ele queria ir, que não precisava pensar em fazer uma coreografia e performar. Então, pedi que fechassem os olhos, sentissem o corpo após a atividade de aquecimento e alongamento, percebessem se estava diferente do começo, entrassem em conexão com ele; toquei a música “Árvore”⁵². Cada pessoa foi se movimentando, se deslocando a seu modo.

Quis saber quais os foram os movimentos desse corpo, quais as regras dessa árvore, quais são suas raízes, para onde esse corpo quis ir. Disseram-me que *“foi bem intenso, no metrô pude sentir meu corpo da cintura para cima, foi muito bom para mim”*. *“O meu vai totalmente ao contrário, percebi que sou uma pessoa tensa, desconfortável, constrangido, achei engraçado em ver meu corpo relaxado; esses exercícios são difíceis para mim, mas são sempre interessantes”*. *“Me senti bem livre*

⁵² Canção de Edson Gomes. Disponível em <https://www.letras.mus.br/edson-gomes/393584/>; Acesso em 12 jul. 2021.

e meio nervoso, me senti estranho em alguns momentos, outros me senti eu; a música me deixou calmo e também senti desconforto; parado e pensativo depois". "Foi complicado não dançar. Iniciei uma caminhada hoje de manhã, então estava com o corpo mais desperto, mas senti vergonha, insegurança como se tivesse que fazer algo certo. Também senti saudade, alívio, faz muito tempo que não danço, até melhorou a dor na boca do estômago". "Apesar de ser travado, senti que podia ser uma pessoa mais solta; dançar foi como um pedido para alimentar aquilo que sempre foi meu, meu corpo foi ativado; se tivesse mais espaço, eu soltaria mais; fez pensar em ser mais receptivo comigo". "Me senti bem desconfortável, constrangida, o fato de estar sendo observado me atrapalhou bastante; ansioso para acabar a música; queria desligar a luz; na semana passada quis mexer o corpo e tinha tudo para dar certo hoje". "Lembrei de uma festa com um amigo que rolou dois anos atrás, da gente dançando juntos, nostalgia. A música deu uma sensação muito boa, me ajudou a enxergar o meu corpo; trouxe acolhimento".

Noutro encontro apareceu a dimensão do corpo moldado, pertencente a si, que é fabricado por essas pessoas a partir das intervenções corporais, ao mesmo tempo em que um corpo não pertencente a si. E esse corpo que foi "ativado" com o exercício, estava desativado? É notória a necessidade de desfazer esse *apartheid* consigo, essa apartação que há com o próprio corpo. Parece que a atividade desse encontro de hoje abriu caminho para essa reconexão consigo. Por outro lado, não é sem mal-estar. Realizar uma travessia como essa é poder também enfrentar essas travas, sustentar esses desconfortos dos quais foram falando.

Mas do que se trata essa dificuldade em lidar com o corpo? *"Dificuldade de lidar com a potência de corpo"*. Novamente o medo da potência desse corpo aparece. Do que têm medo da potência? Que ambiguidade é essa de um corpo potente e despotente? Ainda sobre essa dificuldade com o corpo: *"tenho superado essa dificuldade, aceitado mais como ele é, tem feito bem para o meu corpo; os exercícios com o corpo estão sendo muito profundos"*. *"É muito louco, é uma possibilidade de voltar e reconhecer esse corpo"*. *"Reparei que é sempre um aspecto negativo a relação com meu corpo; a mente precisa estar boa para o corpo acompanhar; difícil mexer com todos os sentidos; esses últimos encontros têm sido desafiadores"*. *"Apesar do hábito de mexer o corpo, estou num momento muito intenso, estou terminando uma relação de 3 anos e não estou sentindo nada. Nas expressões tive dificuldade porque eu só consigo pensar em expressar a partir de uma memória*

emocional, e não estou conseguindo trazer nenhuma, só consegui expressar a raiva". "Sou tímido, tenso, e bastante ansioso; a expressão que consegui bem é a raiva, muito presente no nosso cotidiano".

A raiva. Uma terrível companheira nossa. Sem dúvidas, a questão não é a raiva como um problema, mas esse enrijecimento de sua presença. Aposto na perspectiva de que há outras memórias afetivas. Há espaço para que elas retornem?

Questiono o grupo sobre quais regas eles têm dado a esse corpo. *"Estava fazendo meditação e nos exercícios estava olhando meu corpo, um olhar receptivo, não era mais de rejeição; venho muito me percebendo". "Estou num momento de pensar mais em mim, iniciei caminhadas matinais; estou nesse processo de me tocar, me sentir, parei de roer unha". "Quando termina aqui não tenho conseguido fazer nada ao longo da semana". "Preciso de tempo para mim, não consigo nem ler as coisas que eu gosto tanto". "Não consigo pensar de onde vem minhas regas".*

Fico intrigada como nessa relação consigo há tamanha dificuldade em poderem fazer algo por si. Será que ainda há a espera de que o Outro, esse Outro que se impõe e invade seja o que cuidará em algum momento? Obviamente, não excluo com isso que o fato de estarem enfrentando essas dificuldades e sustentando seus lugares aqui neste grupo diga um tanto, um bom tanto, sobre estarem fazendo algo por si.

E falaram apenas das regas boas. Pergunto se têm feito regas ruins. *"O mal-estar de semana passada é resultado disso, de alimentação, bebida, cigarro; tenho feito exercício para descansar a vista por estar muito tempo no computador". "Sinto algo parecido, com o que ele acabou de dizer, às vezes estou agindo de maneira mais imatura do que a criança que mora comigo continuando a birra que ele faz; cobro dele quando nem eu mesmo me comunico bem. Uma alimentação também que me faz mal". "Rego com o cigarro". "Eu ficava me culpabilizando quando estava triste, o que ficava me boicotando era a minha mente; mesmo que não consigo fazer algo produtivo, tenho tentado me ocupar, tentando sair desse lugar de só me sentir mal e não fazer nada a respeito". "Me puno bastante".*

Parece existir um rastro de mudança neste momento. A responsabilização já não está inteiramente no campo do Outro. Dos passos que vínhamos dando, poderem se incluir nesse cálculo de responsabilizações é muita coisa. Compreendo esse poder se incluir na cena como a manifestação de seus parimentos como sujeitos nesse mundo.

Ao longo de todo o segundo encontro apareceram ditos a respeito de não conseguir e não poder fazer nada quando está mal, sobre não poder oferecer, dar algo ao outro quando não estão bem ou passando pelo mesmo. Achei o momento oportuno para questiona-los dessa posição que encarnavam. Há movimento quando tudo está ruim? *“Mais uma vez fiquei dizendo para mim que não ia participar por estar muito carregado, se não estou bem prefiro me isolar, ficar na minha. Acho que não é legal ficar perto dos outros assim”. “Acho que não sou boa companhia nesses momentos, prefiro me isolar”. “Me sinto horrível quando estou mal, acho que estou transferindo para os outros”.* Transferindo para os outros? Talvez isso faça pensar acerca da dificuldade de fazerem algo por si depois das nossas reuniões. Essa demanda ao Outro. Parece também que a tristeza se coloca a serviço de uma não movimentação. Um cálculo inconsciente composto de ‘se estou mal, não há nada possível a fazer’. Estou bem e posso participar ou estou mal e não posso ficar. A captura por essa lógica impossibilita que possam comparecer com o que se tem, com o que se é. Impossibilita de poderem se colocar como sujeitos faltantes. Porém, é preciso seguir e fazer algo ainda que com o mal-estar. Como canta Maria Bethânia: “a tristeza é uma forma de egoísmo”⁵³. À eles que se queixavam do isolamento, de não ter oportunidades de espaços entre os pares e que disseram buscar se nutrir no aquilombamento, ao se isolarem na tristeza, estavam sendo egoístas consigo e com seus pares.

É interessante contar que tiveram reuniões que ninguém veio. Dessa ambiguidade entre o que é falado e o ato. Lembrei das respostas nos formulários que diziam do isolamento, de não ter lugar, e do contrato grupal no primeiro encontro, sobre os ditos de respeito a falta e aos silêncios. E em muitos momentos o grupo se compôs de muitos silêncios e isolamentos. Agora, parece ficar mais evidente que respondiam a essa relação com o mal-estar. Falar é bom. Mas falar também é ruim. Há algo que se ganha quando falamos. Mas também há algo que perdemos. O mesmo acontece com o silêncio. Audre Lorde⁵⁴ já cantou essa bola há tempos.

E outras falas vão seguindo nessa mesma direção da tristeza que imobiliza, até que alguém rompe com esse pacto mortificador e egoísta: *“a vida não espera, nem sempre eu posso ou você pode ficar em casa para sempre quando está mal, uma hora*

⁵³ Trecho da música “Alegria”. Disponível em <https://www.letras.mus.br/maria-bethania/164666/>; Acesso em 13 jul. 2021.

⁵⁴ Ver o ensaio “A transformação do silêncio em linguagem e ação”, em “Irmã Outsider” (1984/2009).

a comida acaba e você precisa comprar. Já fui para faculdade ou para outros lugares chorando muito, tem obrigações que não esperam, mas sem fingir que está tudo bem". A vida não espera talvez seja uma das falas mais emblemáticas para pensarmos políticas de vida. Penso que ela provoque um certo giro nessa relação do grupo saindo da posição de objeto para um lugar de sujeito. Que não está mais inteiramente a espera do cuidado do Outro. De incluir a ambiguidade. Uma posição de implicação. De um convite à movimentação, ao fazer algo por si, a caminhar na direção da vida mesmo que por vezes se esteja mal, profundamente mal. Não se deixar mortificar diante do mal-estar, afinal, como bem disse a integrante: a vida não espera. Para uma política de vida, sobretudo, é preciso uma implicação com a vida.

4.2.4 Terapia do casal Corpo e Mente

A colonialidade cria cada confusão, não é, minha gente? Aline tem me provocado a pensar, em algumas conversas que temos, esse negócio da cisão entre mente e corpo, coisa do pensamento ocidental moderno. E o grupo, inevitavelmente, também se vê enredado nessa marafunda colonial. Desde o início, vêm falando de uma relação difícil entre a mente e o corpo. Portanto, proponho a eles uma terapia de casal entre o corpo e a mente de cada um, uma terapia na qual eles serão terapeutas também.

Para auxiliá-los criei um script⁵⁵ base de como essa sessão transcorreu com um conflito entre o corpo e a mente. Eles poderiam completar o script ou modifica-lo completamente. Passados alguns minutos, peço que incluam na história uma recomendação e/ou orientação enquanto terapeutas. Todos riem enquanto leem o script. De fato, é uma história bastante engraçada. Novamente, o humor é utilizado como recurso de acesso à conteúdos delicados que o grupo tem exposto. *"Me vi muito ali". "Achei engraçado, me vi em vários lugares". "Foi difícil no começo, o bom é que tinha um norte então isso foi mais tranquilo; fui associando com as coisas que já contei aqui no grupo"*.

Depois de escutá-los contarem suas histórias, observei e achei um tanto curioso como nas produções que realizaram não havia mais um discurso tão

⁵⁵ Apêndice A

intensamente marcado pela relação com o mundo externo, como ocorreu nos outros encontros. Eles já deram notícias desse giro acontecendo. Percebo que ao vivenciar as atividades com o corpo, foi possível a eles um olhar mais aproximado da relação que têm consigo. Inegavelmente, as atividades corporais estavam provocando efeitos.

Nesse sentido, vale contar que existiam pessoas que nunca compareceram aos encontros, mas permaneceram no grupo de *WhatsApp* sem nunca falar, e durante um compartilhamento de fotos de algumas atividades que realizamos de autopercepção essas pessoas escreveram. Quais efeitos as fotos, imagens desses corpos, provocaram e fizeram com que integrantes que nunca haviam participado se manifestassem? O que chama atenção é esse movimento do silêncio, esse jogo de estar e não estar com o qual o grupo se compõe, inclusive essas pessoas que nunca vieram às reuniões. Fiquei refletindo nesse paradoxo. De querer vínculo, como disseram desde os formulários, mas manifestar o silêncio e o isolamento tantas vezes. Quase como se o estar presente desse conta e solucionasse os conflitos.

Retornando aos conteúdos das histórias, quase unanimemente não houve recomendações nas terapias. Ao me dar conta disso enquanto compartilhavam suas criações, dividi com eles para pensarmos ao que respondia aquilo. *“Não sei o que fazer, diria para se divorciarem. Foi bom e importante poder dizer como se sentiram sem mentiras”. “Recomendação acreditarem mais em si, entender as demandas; não dá para se separar, se um lado está mal cuidado, o outro também fica, é uma relação de codependência”. “Respeitar e conversar até achar uma solução”. “Travei depois das traições; entrei num impasse de que os dois se oprimem, cometeram falhas um com o outro, isso tirou todo o valor da minha história”.* Parecem denunciar a todo tempo uma profunda cisão na relação consigo. Um impasse entre separar e conciliar.

Comento sobre essa dificuldade de recomendação que todos tiveram e insisto em perguntar o que houve. Insisto porque avisto fazer um furo nessa estrutura. *“É mais fácil falar para outras pessoas, é doido isso”. “Não consegui observar de fora; ajudar alguém que está passando pelo mesmo, me chocou um pouco”. “Recebi várias informações que já sabia, não deu para fugir, tive que dar uma enfrentada; o problema de procrastinar para não fazer; medo muito grande de assumir as potências quando surgirem as oportunidades, que vou atrás e consigo, faço tudo menos a potência; já identifiquei, não tem o que mediar”.* Olha aí o medo da potência novamente. Efetivamente, reconhecer e se colocar como potente parece ser assustador. Fiquei pensando sobre a atividade do desenho do corpo em que necessidades que diziam

sobre autonomia foram riscadas. Parece haver uma recusa, certamente inconsciente, com a posição autônoma e potente.

Na semana seguinte, chegam dividindo como se desenvolveu a última atividade dizendo que *“foi difícil me colocar como terapeuta, me coloquei muito como mente; na semana várias coisas relacionaram de me ver como corpo e como mente juntas”*. *“Tudo que escrevi foi tentando me tranquilizar; o que eualaria para mim quando minha mente tentasse me atacar e o que eu não faço para mim, dessas coisas que a gente faz para o outro e não faz para si mesmo; tem um lance de achar que não vou conseguir fazer e a minha mente está sabotando, fiquei rebatendo porque eu consigo fazer; comecei a mentalizar pelo lado positivo”*. *“Foi bastante reflexivo, analisar mente e corpo, e resolver me ajudou a entrar em acordo comigo; fiz alguns alongamentos nessa semana, me deu mais criatividade, me deu mais gás, entender que tenho um corpo”*. Achei tão simbólico isso, interpreto esse ‘entender’ como a retomada do próprio corpo. *“Sim, teve um impacto muito positivo, até consegui fazer umas sessões de freestyle”*. *“Falei para vocês, no começo dos nossos encontros, que eu só conseguia me enxergar de boné, não consegui me ver sem ele, e hoje decidi vir para cá sem boné; a atividade da semana passada me ajudou muito a me enxergar como sou, foi muito importante para mim, me fez muito bem e bem para a minha autoestima”*. Surpreende que seja possível se enxergar sem o uso de um acessório que praticamente fazia parte de si. Vão anunciando seus movimentos e deslocamentos da relação com o corpo que extrapolam o conflito gênero-sexual e de raça. Isso é fundamental no que tange à crítica que venho articulando até esse momento em relação às capturas coloniais. Trata-se de poder ressignificar a própria condição como sujeitos. Falas que caminham no sentido de poder (re)habitarem o próprio corpo.

E continuam: *“Passei a semana pensando em como conciliar corpo e mente; tentei melhorar essa comunicação, um tentar entender o outro”*. *“Venho de semanas muito atribuladas, é uma briga de casal mesmo; desde o primeiro encontro, pude perceber uma mudança no entendimento do que sou, estou numa ressignificação muito profunda”*. *“Foi muito confuso, conflitante; questões que já sabia, mas são conflitantes; uma protelação infinita das coisas que preciso fazer; deu uma oficializada nos pensamentos, como se eu não desse valor antes; eu pensava, mas agora estão reverberando, me pego pensando em me cuidar de modo mais afiado e presente”*. *“Na semana passada fiquei refletindo porque não tenho muita paciência com meu corpo;*

sobre tentar ser mais tolerante; estou nesse processo de entender que meu corpo não é culpado pelas coisas que faço. “Tenho passado pelo contrário, tentando usar mais o meu corpo, não me deixando ser dominado pela mente; até conseguir produzir um poema”. O grupo começa a se colocar podendo comparecer com suas diferenças. No início dos encontros havia falas que caminhavam no sentido de uma não autorização a participar do grupo por terem vivências diferentes entre si. A liberdade de poder comparecer neste quilombo com suas diferenças e a compor com elas começam a ser praticadas. Ainda sobre essa autorização, há uma autorização da escrita de si que se manifesta logo no início desse outro encontro. Alguns integrantes espontaneamente trazem textos que escreveram sobre esse processo de vivência com o grupo e pedem para compartilhar com os demais.

Como o processo de se colocarem como terapeutas e praticarem recomendações de cuidado foi difícil, acreditei ser importante retomar as produções da semana anterior e propus um estudo de caso dessa sessão de terapia de casal. Um estudo de caso a partir de questionamentos como quais as coisas que chamaram atenção, quais as falas que se destacaram, quais os problemas desse casal, quais são suas potências, se havia alguma orientação, algum direcionamento para tratamento desse casal e quais seriam os exercícios possíveis que colaborariam com tratamento, se haveria a necessidade de uma continuidade.

O que mais chama a atenção do grupo é *“a relação antagônica que corpo e mente vivem”*. *“Essa pseudoindependência em acharem que podem trabalhar independente um do outro; problema tanto corpo quanto mente são críticos a ponto de julgarem negativamente”*. *“Que duas estruturas que funcionam juntas estarem com a comunicação distante”*. Da mesma forma que *“a intolerância de ambos”*; *“a cobrança da mente para o corpo como a idealização”*; *“a tentativa de fuga”*.

Dentre os problemas desse casal mente e corpo estão *“a predominância da mente que ignora o corpo; “a falta de comunicação”; “problema de aceitação, respeito e entendimento”; “problema é a falta de gentileza”; “problemas como falta de acreditar em seus fazeres”*. Por outro lado, as potências desse casal também puderam observadas, como *“o fato de que se amam e querem fazer dar certo”; “tem disponibilidade para a conciliação”; “haver disponibilidade ao diálogo” e “o poder de conhecer a potência um do outro e de quando se conectam, o reconhecimento um do outro, olhar um para o outro”*.

Comentei sobre a dificuldade que ainda surgiu para dar um direcionamento para o tratamento desse casal. *“Parece que estou num quarto escuro quando é para cuidar de mim, por muito tempo cuidei da minha mãe e meu irmão e aí quando deixei de cuidar deles não sabia o que fazer comigo, como me cuidar”. “É difícil você parar e ver o que fazer para se sentir bem, não conseguimos enxergar isso, o exercício deu abertura para olhar para o meu corpo”. “Não faz sentido, eu tento mas não vem esse lugar do terapeuta, a gente entra nesse quarto escuro, e é difícil de colocar em prática isso, assim como manter uma frequência dos cuidados; fico numa tentativa cíclica de reclamar e ficar bem e reclama de novo”.* É exatamente disso que se trata um processo de autocuidado, de um movimento de deslocamento que nutra a vida. Não há linearidade. É feito de tropeçar, cair, às vezes ficar no chão, se arrastar, levantar, seguir, voltar um pouco, seguir de novo, parar. É preciso sair da ideia de que há uma solução rápida, uma fórmula que resolva, de que o cuidado e acompanhamento deste “casal” — que no final das contas estamos falando do acompanhamento de si — é processual, vai depender dos elementos em jogo.

Uma importante decisão surge em meio ao processo grupal. *“Reparei na minha disforia que não é nossa, são de muitas pessoas de fora e eu abraço; cheguei à conclusão de que não quero fazer a mastectomia”.* Cara leitora, consegue dimensionar profundidade do que surge aqui? Não se trata da decisão de não realizar a mastectomia, isso pouco importa porque ele poderia ter chegado a conclusão inversa. A profundidade, a beleza e a potência está justamente em poder se perguntar “em nome do que tomo tal decisão?”. Em poder fazer uma escolha um tanto mais autônoma, autorizada de si mesmo, seja qual for a decisão. Uma decisão sem tanta “invasão do Outro” como apontaram no início dos encontros. Acerca dos efeitos colonizadores: *“a gente não pode ficar se encaixando na mente dos outros, ficar tentando se reafirmar por conta dos outros; é uma luta contra todas as mentes”. “A gente precisa lutar contra todas as mentes que querem entrar no nosso corpo”.*

E continuam a discussão: *“sobre esse role da mastectomia, estava tudo bem [não queria realizá-la] e comecei a olhar mal por conta do olhar dos outros. Antes da transição, gostava de meu nome de registro, mas as pessoas não me tratavam no masculino mesmo com as mudanças e tendo um corpo já lido como masculino, não me tratavam assim só por conta do meu nome feminino, aí acabei trocando”.* Tenho pensado o quanto essa fala sintetiza essa relação conflituosa com a autonomia e com a potência enredada por uma posição de submissão ao Outro, aos desejos do Outro.

É fundamental que possamos grafar as complexidades que se apresentam nos modos de vida a partir dessa discussão da mastectomia, mas que vem sendo anunciada em todos os momentos. Uma complexidade apontada para além daquilo que possa ser entendido como uma “questão trans”. O que essas pessoas estão apontando ao longo de todos esses encontros são conflitos que, sobretudo, dizem a respeito da vida de modo mais amplo, da complexidade na lida com a existência. Uma complexidade que é atravessada pela intensidade da vivência com marcadores de gênero e raça da colonialidade, mas que estão muito para além desses marcadores. O que desejo apontar é para uma não redução da humanidade e complexidade das singularidades.

Destes conflitos na relação consigo, os integrantes reconhecem que torna-se necessário que *“se alinhem [corpo e mente] para alcançar algo maior”*. E, portanto, como um direcionamento propõem *“a escuta e a continuidade do tratamento para bons diálogos”*; *“continuem as sessões devido às condições sociais que sempre vão passar por dificuldades e vão precisar de suporte um do outro”*. É exatamente esse o desafio, entender que a vida não espera e seguir apesar das condições necropolíticas. *“Repensar muitas coisas dialogando e se reafirmando constantemente para ir desatando os nós”*. Sem dúvidas, desatar os nós, o nós (eu-Outro), seja a principal tarefa para que a autonomia e potência possam ganhar espaço.

4.2.5 Práticas de cuidado e memórias de vida

Insisto na aposta da existência de um corpo marcado por outras memórias que não são dos “mundos de morte” que essas pessoas vivenciam. Memórias recalcadas. Acredito ser fundamental rememora-las para que os sopros de vida se expandam. Assim, oriento aos integrantes para elaborarem uma lista com as práticas de cuidado aprendidas ao longo da vida, envolvendo cuidados que os outros fizeram com eles e cuidados que eles fizeram com outras pessoas. Quando falam de cuidado aparece sempre de modo genérico e abstrato, nunca especificado como ocorre de fato, então friso que quero exemplos práticos (fazer uma massagem, receber um chá, enviar uma música etc.).

É curioso porque eu não havia solicitado exemplos de cuidado consigo, mas trazem também. Depois dos relatos compartilhados, vendo que eles haviam trazido

poucos exemplos, questiono: o que aconteceu que trouxeram poucas referências de práticas de cuidado? Respondem que não lembraram na hora, mas foram lembrando na medida em que ouviam os outros colegas. Insisto no movimento por mais lembranças e peço para fazerem uma catanção em suas memórias. E eis que surgem aos montes cuidados que fizeram com outras pessoas: *“quando me fiz disponível para uma pessoa com depressão, quando tirei uma amiga bêbada de uma situação chata, quando indiquei terapia a uma amiga, quando me faço presente quando minha mãe precisa, quando fiz massagem em um amigo”; “quando liguei para uma amiga que estava tendo uma crise de ansiedade, quando dormi na rua na fila para comprar ingressos para a minha prima que queria muito ir num show; sempre perguntando como as pessoas ao meu redor estão”; “ajudando nos cuidados com a minha irmã que tem esclerose múltipla, quando fiquei no hospital acompanhando o meu sobrinho, quando minha sobrinha foi abusada e ofereci todo o apoio necessário nos cuidados, quando cozinho para as pessoas que amo”; “deixando alguém sozinho se percebo que é isso que a pessoa quer naquele momento, quando chamo para sentar e conversar ao invés de tratar tudo no grito”; “quando abraço um amigo que necessita de um ombro consolador”.*

E dos cuidados de outrem: *“quando minha mãe pergunta se quero cuscuz e deixa o café pronto, quando minha mãe vinha até aqui ver se eu já tinha tomado a medicação, quando amigos especiais me escrevem querendo saber de mim”; “quando fui abusado e minha mãe me levou em tudo quanto é lugar para me ajudar, quando eu procurava briga na rua quando pequeno e minha irmã me defendia”; “quando eu fiquei doente e minha tia veio cozinhar para mim, quando minha prima saiu comigo para me distrair quando eu estava triste, um evento surpresa que uma amiga me levou porque sabia que eu me alegraria”; “quando minha mãe e vó preparam alguma coisa, aquela coisa de vó: ‘você almoçou hoje? Você não vai comer nada?’, quando me ofereceram abrigo e quando disse que ia embora me pediram pra ficar, o carinho da minha falecida avó de sempre lembrar do meu aniversário e sempre me presentear com algo independentemente do que fosse”; “quando sinto dores e meu namorado me faz um chá e repousa pedras no meu corpo”.*

Refletindo sobre todos esses atos de cuidado, comentam que *“não tinha parado para pensar que a gente repassa esse cuidado que foi internalizado”.* *“Percebi que a maior parte das minhas referências de cuidado é de mim para mim mesmo, não tive outras pessoas me cuidando”.*

“Percebi que as minhas primeiras referências de cuidado foram da minha amiga, depois vieram dos meus pais com os quais não tenho uma relação boa; numa discussão com minha mãe sobre minha transição eu disse a ela ‘você não tem dimensão do quanto sou grata por tudo que vocês já fizeram por mim’; refleti sobre esse cuidado que acontece ainda que num espaço violento”. O que está sendo dito aqui é de fundamental importância. Noutros momentos, o grupo defendeu a ideia de um rompimento forçado com relações que tenham atos violentos. Considerar apenas os atos de violência — ainda que não sejam pouca coisa — e forçar o rompimento imputa a outra desumanização na medida em que outras dimensões da relação são excluídas desse cálculo. Por favor, um cuidado com o que aponto. Não desconsidero a problemática da violência nas relações e nem estou em defesa disso. O que intenciono é um convite para um olhar singular para as relações, as nuances que existem nelas. É imprescindível que atentemos o olhar e nossas escutas sobre essa complexidade das relações, dessas sutilezas psicológicas⁵⁶.

Em seguida, alguém afirma que *“a gente não pode se eximir dessas contradições”*. Penso que não se tratam exatamente de contradições. Pensar a contradição daria entender que estamos falando de atitudes opostas, quando na verdade o que se apresenta é a dimensão dessa complexidade das relações humanas. A complexidade envolvida nesses espaços que não são somente de violência, mas de outras dimensões como o cuidado e carinho também: *“Ao escrever percebi que a mesma mãe que me nega é a que me oferece cuscuz, a mesma casa que sofro violência também sou cuidado”*. *“A mesma pessoa que diz que te ama, não consegue aceitar sua transição, não quer que eu seja assim”*. Ouço as últimas falas como sínteses do cuidado que nós — psicólogos e psicanalistas — precisamos ter com as sutilezas psicológicas.

Efetivamente, como disseram, não podemos nos eximir dessa discussão. Não tratarmos disso, nos leva a um engodo que anula a complexidade das relações e destitui as singularidades destas. Questiono como lidamos com essas contradições (visto que o grupo nomeia assim). *“A vida inteira minha mãe estava num pedestal, na transição ela se manifestou pensando diferente; ela não aceita minha transição, mas isso não anula o que ela sente por mim; é algo muito intenso e confuso”* — e, de fato,

⁵⁶ No texto “Dimensão ético-afetivo do adoecer da classe trabalhadora”, Bader Burihan Sawaia (1995) levanta uma discussão importante que vale ser lida a respeito dessa negação das sutilezas psicológicas que desumanizam.

é isso mesmo —, *“também fui percebendo que estava construindo uma masculinidade super tóxica que se afastava da feminilidade que minha mãe queria de mim, reconheci que tenho características femininas e que isso não me faz menos homem”*. É poder fazer uma torção com os mandatórios de papéis de gênero. *“Aquilo que foi salvador para minha mãe, a família tradicional, podia ser destruído ao ter uma filha travesti; disse a eles que eu não era o que esperavam e gostariam e nem eles eram os pais que eu esperava que fossem; que temos que encontrar um jeito lidarmos com o que somos de fato se quisermos nos relacionar”*.

Rotacionamos outro eixo de compreensão com a última fala supracitada. Essa discussão com a mãe também dá notícias sobre poder se defender do Outro. De que o Outro também é faltante. De poder tentar sustentar um vínculo apesar da diferença. Há uma quebra com a ideia de que apenas as pessoas trans não são o que os outros desejam. Esse Outro também não é o que gostaríamos que fosse. Isso caminha para uma dissolução de uma culpa que por vezes surgiu nas narrativas do grupo por não serem o que esperavam. Sobretudo, é preciso lembrar que essas frustrações não são restritas às pessoas trans, essas frustrações com o Outro tratam-se das complexidades das relações inerentes a qualquer ser humano. Estamos todos, cis e trans, sujeitos a lidar com esse Outro que falta, que nos frustra. Persisto nesses apontamentos para que possamos não sermos apanhados por algo que seja tomado como “questões trans”. Repito mais uma vez que não estou negando algumas especificidades que sejam provocadas a partir dessa vivência como sujeitos trans negros, mas um convite a olharmos com mais rigor ético e cuidado a profundidade dessas existências.

“São muitas lembranças; perceber como minha família e amigos são importantes; que eu consegui a liberdade que queria, mas minha família ainda não me reconhece como um homem”. *“Antes eu batia de frente, ficava muito desgastada, agora sei que eles não vão mudar de opinião; percebi que tenho que ter outras preocupações e não eu procurar as respostas que não estão comigo, e sim com eles”*. É disso que se trata, poder incluir nessa conta que a falta não está somente em si, mas nesse Outro que também é faltante. Noticiam o percurso de voltar a olhar para si, a se olhar e pensar a relação consigo. De incluir que há questões que tem a ver com a outra pessoa e não exatamente consigo. Assim como um movimento de saída de uma posição passiva, desse lugar de um corpo depositário como apontavam, para uma posição mais ativa nessas relações. Sobretudo, de poder escolher.

Evidentemente, não acredito que essa travessia grupal seja solucionadora dos conflitos. Compreendo-a como a possibilidade de vivenciar memórias outras, de encarnar marcas outras. Tem algo que é sobre por onde e como vão escolher caminhar a partir desses encontros, de como e se será possível sustentar essas novas posições.

“Quando comento para minha mãe que ela está me ferindo, ela diz que sou eu que estou ferindo ela; tento não esquecer quem sou”. “Isso que você falou é muito importante, não esquecer de si”. Não esquecer de si talvez seja um dos desafios maiores nesse momento. Um desafio que parece ter sido possível a partir da construção de um lugar de intimidade consigo. Da possibilidade de olhar para si mesmo criando um espaço íntimo, mais importante que a invasão deste Outro. Escrevendo isso recordei de uma cena do quinto encontro. No início dele, uma integrante ainda estava no metrô a caminho de casa e decidiu acompanhar o grupo fazendo o exercício de aquecimento no metrô mesmo. Essa cena me marcou muito naquele momento. Agora, compreendo essa notícia que ensaiava chegar sobre os movimentos desse grupo: a criação de um espaço de intimidade no espaço público. De criar esse espaço íntimo sem tanta preocupação — melhor dizendo, sem uma subjugação — com o Outro.

Voltando ao encontro, por fim, peço que levantem uma nova lista; agora de recordações boas, de memórias de alegria e reforço que quero muitas, para eles cavarem essas lembranças. Vivi muitos momentos bonitos com o grupo, esse percurso todo foi muito bonito. Mas esse especialmente me arrepia e me emociona ao lembrar. Muitas narrativas de dores apareceram em nossas reuniões. E como disse anteriormente, eticamente assumi o compromisso de sustentar um espaço em que essas dores pudessem desaguar, pouco trazidas nessa pesquisa porque meu olhar aqui mira nos deslocamentos realizados na direção de vida, afinal já estamos abarrotados de narrativas de sofrimento. Enfim, o que tanto me emociona nesse último momento do encontro não são exatamente as memórias trazidas, mas a maneira como são contadas. Os olhos brilham, brilham muito. Eles sorriem muito enquanto contam suas histórias. E os sorrisos insistem em ficar em seus rostos mesmo depois de tê-las contado. Os gestos amplos que vão preenchendo a tela com a empolgação em narrar. As gargalhadas que vibravam aquela sala virtual. Eu queria que a leitora pudesse ter vivido esse momento junto a nós. Era muita vida pulsando ali. Era o *èmi* se agigantando.

4.2.6 Ora-ção ao tempo: materialidades de uma política de vida

Antes de seguir, preciso contar que, até o momento, o grupo de quarta e de quinta não haviam feito nenhum encontro juntos. Nessa ocasião da outra etapa desse processo de autocuidado, ambos sugerem o interesse pela junção como uma estratégia de potencializar esse trabalho. Juntamos. E, assim, seguimos por um período de quase três meses.

A animação era geral. De fato, era muito empolgante a ideia de poder contribuir com algo que pudesse produzir saúde e bem-estar à outras pessoas trans negras. Muitas propostas do que construir e oferecer foram surgindo. Zines com desenhos e com poesia, *podcasts*, uma série de vídeos curtos, animações digitais, pequenos relatos sobre as vivências como uma pessoa trans negra, uma cartilha falando sobre autocuidado, vídeos informativos. Por fim, chegam a ideia de que todas essas opções poderiam acontecer e, para tanto, seria interessante uma plataforma onde todos esses formatos pudessem circular. A escolhida onde todas essas linguagens poderiam ser colocadas foi o *Instagram*.

No momento da discussão sobre os temas fundamentais a serem abordados, elencam: *“desmistificar o processo de autocuidado”, “necessidade do autocuidado como um ato de autopreservação”, “exercícios para momentos de crise”; “trazer nossas vivências”, “a dor e a delícia de se cuidar”, “quebrar estereótipos”, “mapear e compartilhar redes de apoio e acolhimento”, “sobre estar mal e se permitir viver esse sentimento sem se paralisar por isso”, “como será a relação dos corpos trans negros com os outros pós-pandemia”*. E como objetivo central desse trabalho, colocam que era *“levar informação, entretenimento, orientação e provocar reflexões sobre autocuidado”*.

Considerando a participação de todos, pergunto com o que cada pessoa poderia contribuir para atingirmos esses objetivos. Há uma dificuldade em responderem. Recordei do primeiro encontro quando também havia indagado sobre algo semelhante, sobre o que cada um poderia contribuir para a garantia dos elementos que eles apontaram como importantes para a construção daquela relação que se iniciava ali. Devagar foram dizendo que era possível colaborar *“com a organização do cronograma e do levantamento dos conteúdos”, “com as partes de escritas”, “com a edição dos vídeos e outros materiais de audiovisual”, “com atuação e performances”*. Na mesma medida em que outras pessoas afirmavam que não

teriam *“nada com o que contribuir”*. Penso que não se tratava de que não tinham com o que compor com a produção grupal. Depois de escutá-los, em encontros anteriores, sobre o engodo de acreditarem que era necessário estarem inteiramente bem para poderem fazer algo, pareceu-me que retornávamos à essa fantasia.

Indo mais além, a fantasia de um saber que não tivesse falta, de uma completude. Isso fica mais evidente durante uma discussão em que se perguntam sobre o que fariam caso alguém chegasse muito mal no *inbox* do *Instagram*. Durante a discussão, a angústia se apresentava em falas como *“a gente tem que saber o que fazer numa situação dessa”, “e se a gente não conseguir corresponder e dar o que a outra pessoa está necessitando?”*. Ainda, o medo de que os conteúdos pudessem *“disparar crises de ansiedade”* ou *“algo pior”*.

Apesar disso, os encontros seguiam com o cronograma de conteúdos sendo construído, com a organização dos temas que seriam abordados, com a formação de mini equipes para cada assunto abordado e para as demais tarefas.

Faltas e atrasos começaram a aparecer, algo que não era habitual no ciclo anterior. Logo, muitas pessoas começaram a faltar de modo mais frequente. Atrasos além do comum foram se tornando mais recorrentes. Não havia dúvidas da resistência que se instaurara ali. Algo que começou a me chamar a atenção foi a respeito da dinâmica dos encontros. Nas discussões sobre a questão estética do trabalho, os encontros fluíam. E naqueles que discutíamos sobre o conteúdo, travavam. Ademais, havia uma preferência e preocupação muito maior pela discussão da estética. Estranhei aquilo sem conseguir entender bem. Suspeitei de alguma relação da imagem de si, de como queriam ser vistos em detrimento do dito de si. Pouco depois, escutando-os mais foi possível entender que diabos era isso.

Em certo encontro, eu tinha perguntado que nome daríamos a respeito dessa função que estávamos assumindo naquele momento. Reconheciam-se como *“pessoas fortalecedoras de vidas”*. Foi preciso me recordar que se tratavam de pessoas que chegaram ao grupo muito adoecidas, num limite com a vida, e que, agora, realizavam a transição para uma posição de fortalecedoras de vidas. Fui, então, planejando encontros com atividades que pudéssemos discutir como estava sendo essa transição abrindo espaço para que esses conteúdos que circulavam em silêncio pudessem ser postos em palavras. Os integrantes participavam, compartilhavam como estava sendo e íamos discutindo sobre os desafios na tentativa de elaborar esses entroncamentos. Contudo, as faltas e atrasos só aumentavam. Até que

desistências começaram a acontecer também. No primeiro encontro dessa segunda etapa, quando pergunto como cada um poderia contribuir e eles têm muita dificuldade para responder, já anunciavam as dificuldades de poderem dar algo.

Levei um tempo até conseguir escutar o que estavam noticiando de fato. No início de um dos encontros, um integrante que não comparecia há algumas semanas perguntou: *“ainda falamos dos nossos problemas ou, agora, os encontros são só de trabalho?”*. Neste momento, pude escutar do que se tratavam as faltas e desistências. Não eram as fantasias que apontei nos parágrafos anteriores – ainda que também estivessem presentes. O grupo estava demandando por um espaço em que seus conflitos pudessem continuar sendo trazidos e cuidados. Apontavam que ainda estavam no processo de cuidado de si. Porém, esse outro ciclo tinha outra proposta que era a produção do material de autocuidado para a comunidade trans negra.

Na tentativa de dar essa notícia ao grupo e convidá-los a ocupar essa outra posição, desaceleramos. Tentamos seguir com a produção do material garantindo que aquele ainda pudesse ser um espaço de cuidado. Para isso, ao longo dos encontros fui propondo atividades e realizando intervenções na tentativa de dar um lugar a esses conteúdos que obstruíam a execução da tarefa. Sobre os medos que tinham, sobre o que precisariam fazer para sustentar esse coletivo, o que precisariam trabalhar em si para realizar a tarefa. Nesses momentos, começaram a vir à tona as queixas de *“ainda não estar conseguindo me cuidar direito”, “vou ter que me cuidar, vou ser hipócrita se estiver fazendo esse trabalho e não me cuidar”, “é preciso trabalhar a questão da autoconfiança, não ligar para o que vão dizer”*. Esses ditos vinham acompanhados num encontro e outro com pedidos de que não deixasse de ser um espaço de cuidado entre eles, que pudessem falar de si; questionamentos como *“teve conversas sobre o bem-estar das pessoas ou foi só produção de conteúdo?”*.

Com isso, noto a não autorização do grupo em poderem comparecer e serem vistos como eram, como estavam naquele momento; essa cobrança em precisarem *“não ter recaída”*. Um tanto de desumanização consigo na medida em que não se autorizam a estarem como sujeitos faltantes. E noto a demanda por mais tempo para se cuidarem.

As repetições das faltas seguiam acontecendo. Tiveram dias que ninguém apareceu. E mais desistências. Toda vez que trabalhávamos questões pertinentes a tarefa como tentar escrever o conteúdo do material de autocuidado, o grupo faltava no encontro seguinte; e quando trabalhávamos as questões mais subjetivas dos

problemas de vida dos integrantes como ocorriam no ciclo anterior, o grupo retornava. Estava ficando evidente que não seria possível seguir com o trabalho. Ainda assim, insistiam na aposta de tentar realiza-lo.

Em um encontro, surgiram falas que talvez sintetizem o que, efetivamente, se passava ali: *“tenho outras prioridades, não é só sobre uma simples e complexa transição. Estou ganhando mais dinheiro agora no trabalho e quero poder guarda-lo para conseguir um lugar melhor para a minha família”*. E *“esse lance de viver uma vida normalmente, pagando as contas, poder chorar e rir. A gente só quer o direito a nossa humanidade, sermos tratados como quaisquer seres vivos”*. Também durante esse encontro, disseram: *“não é todo dia que a gente se sente vivo, mas é sobre ter o que direito de escolher se sentir bem e se sentir mal, e não se sentir mal o tempo inteiro”*. É exatamente isso. Uma política de vida é não estar mais em submissão e é poder escolher.

Neste mesmo encontro, uma integrante compartilha fotos suas anteriores a transição de gênero e fala abertamente sobre seu nome de registro anterior, algo muito difícil para o grupo até então. Parecia não haver mais uma cisão entre um antes e depois e de que este processo de aquilombamento, um espaço seguro e de confiança, possibilitava alinhar a história de vida ao trânsito indenitário. Uma história de si que inclui a experiência com o trânsito, mas que não se resume a ela; não tomando o trânsito como a totalidade da história de si. Aos integrantes, estava sendo possível humanizar esse lugar. O autocuidado visto como um trânsito dava chão para poder caminhar na vida.

As faltas e desistências não deixaram de acontecer. Ao contrário, a repetição do movimento, permanecia a mesma: trabalhávamos questões pertinentes a tarefa e o grupo faltava no encontro seguinte, trabalhávamos as questões dos problemas de vida dos integrantes e o grupo retornava. De um grupo que havia iniciado com mais de quinze pessoas, agora, estávamos em três. À essa altura, a chateação e a raiva do grupo com os que faltavam e que desistiam foi posta em palavras: *“que raiva disso, o pessoal vem, dá o nome e some”*, *“na época da terapia o pessoal dava um jeito”*; *“talvez para muitas pessoas se tratasse apenas de um grupo terapêutico”*, *“pareceu um abandono, um grupo da família que foi abandonado”*.

É importante apontar que as pessoas que continuavam vindo aos encontros também não estavam conseguindo produzir o material. Veja bem, não se tratava de dar um jeito como disseram, mas do limite do que era possível àqueles que já não

estavam mais conosco e àqueles que permaneciam vindo. Pergunto quais dificuldades achavam que estivessem acontecendo: *“talvez a galera esteja com medo da responsabilidade porque isso aqui é um compromisso muito sério; me sinto na obrigação de dar o meu máximo”*. *“É difícil ter esse cuidado comigo mesmo, imagina com os outros”*. A tarefa de produzir um material de autocuidado colocava a eles, em certa medida, um confronto com a noção de que estavam muito melhores. Mais do que isso, que era necessário estar *“se cuidando bem”* para que pudessem oferecer alguma contribuição. Em suma, uma exigência de que não poderiam comparecerem do jeito que estavam naquele momento, com as limitações e conflitos que existiam.

Não tive dúvidas de que havia desejo, pois apesar das dificuldades o grupo continuou tentando. Mas o tempo já estava findando e era preciso fazer uma escolha. Poder, talvez, ficar com a notícia dos limites. Decidir se queriam produzir algo ou se queriam encerrar ali com o que viveram. Era sobre poderem escolher. O grupo decidiu tentar, mas não foi possível. Não houve o material criado para contar sobre políticas de vida de e para pessoas trans negras. Todavia, o que tentei narrar até aqui diz tanto mais. As vivências, o enfrentando aos conflitos, os movimentos e deslocamentos, as implicações nos processos consigo, o pedido por mais encontros, a insistência em tentar. É disso que se tratam as políticas de vida. Neste momento em que escrevo, recordei-me de “Oração ao tempo”, uma canção de Caetano Veloso: “vou te fazer um pedido. Tempo, tempo, tempo, tempo” ⁵⁷. Era esse o pedido que faziam enquanto articulavam seus traquejos em direção à vida.

⁵⁷ Trecho de “Oração ao tempo”. Disponível em <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44760/>; Acesso em 16 jul. 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Tanto há de se viver cigana
Tu não se engana
Há tanto ainda para chover*

Coral — Cigana⁵⁸

Olhei o relógio agora, são três horas e quarenta dois minutos da madrugada de uma quinta-feira. É a quinta vez que sento para tentar grafar minhas últimas considerações. A quinta vez apenas nessa semana. Não sei ao certo colocar em palavras esse emaranhado de sensações no peito. Todas as vezes que tento, choro e não consigo. Desde o início, recorro à leitora, compreendi essa dissertação — assim como o meu trânsito de gênero — como um margear a fronteira. Mais do que ir de um ponto a outro, em que se chega a algum lugar, interessou-me os tensionamentos do caminho, o caminho como o próprio lugar. E lembra-lo não é das tarefas mais fáceis.

No meio das prateleiras de livros a minha frente tem uma frase bordada num tom terracota sobre um tecido cru e emoldurada num quadro de vidro. *“Estou viva. E isso não é pouca coisa”*. A escrevi nas últimas linhas de um artigo que produzi em 2020 e desde então escolhi bordá-la para não esquecê-la. Se alguém me perguntar do que se trata essa pesquisa, diria que é sobre conjurações para esse envivecer de uma vida trans negra. E enquanto tentei tece-las ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa, lutei muito para esticar um pouco mais o fio da minha vida. Talvez seja esse cruzamento que torne difícil lembrar o caminho.

Mês passado fui à praia para desaguar. Recordei de uma anotação minha feita após uma visita ao mar pouco antes de reconhecer a transição que havia iniciado. Essa anotação é de 2019:

Notas de uma travessia

A moça de saia rodada me pediu para aprender com o mar.
É no encontro com as águas que entendo: respeitar a agitação e calma
necessárias pro movimento acontecer.
Seguir tem sido uma escolha negociada diariamente.
O giro vem, entrego meu corpo.
Talvez a despedida mais difícil seja a de si.

⁵⁸ Trecho da música “Cigana” de Coral. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=u_bTBiC1ISw; Acesso em 23 set. 2021.

Nessa visita de agora, enquanto estava na areia tomando sol, aproveitei para ler “Torto Arado”, de Itamar Vieira Jr (2019). Sintetizaria que é um livro de memórias de vida. Numa das passagens, a personagem Belonísia relembra e conta alguns dos ensinamentos de seu pai, Zeca Chapéu Grande. Um deles é sobre o funcionamento da natureza, de que tudo estava em movimento e sem ele a vida cessaria. “Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida” (p. 99). Uma política de vida não existe sem a movimentação. De fuga do necropoder. De caminhar em direção a nossos desejos. De deixar no caminho aquilo que nos mortifica. Tenho pensado uma política de vida na figura da cigana. A cigana que me sussurrou coragem lá em 2019. Para a qual Coral canta, que muito há de se viver. A cigana como sujeito nômade, que se movimenta nas brechas.

Num dos últimos encontros com o grupo que acompanhei, escutei de um integrante: “no início eu subestimei, achei que haveria trocas, mas não com essa profundidade”. Também subestimei. Por muitos motivos que renderiam parágrafos e mais parágrafos. Escolho um para abrir uma discussão que acho fundamental para pensarmos ainda o movimento. O mestrado ocorreu no contexto pandêmico e, ainda que este não tenha sido o foco, penso ser necessário alguns apontamentos. A pandemia do novo coronavírus alterou completamente o espaço de atendimento, do presencial para o virtual. O que antes era uma possibilidade de modalidade de trabalho, tornou-se regra, visto que a principal medida de controle e proteção ao vírus foi o isolamento social. Quando comentei com alguns colegas psicólogos e psicanalistas que faria os encontros grupais virtualmente, uma série de questionamentos foram feitos a respeito da viabilidade e “qualidade” do acompanhamento com um grupo. A ideia de manter um trabalho nesses moldes também me fez duvidar da possibilidade de sustentar essa proposta.

Evidentemente, os encontros grupais não se tratam de um processo de análise psicanalítica, contudo, guardadas as devidas proporções, penso que seja possível algumas aproximações e reflexões à práxis na Psicologia Social nesse momento de tamanha crise humanitária. A modalidade a distância não é uma novidade e vem sendo discutida por alguns autores (CARLINO, 2020; MONTAGNA, 2015; ALMEIDA, 2021; LISONDO, 2015; ARYAN, 2015; GARRIT, 2021; QUINET, 2021) sobre as implicações no tratamento analítico. Sem dúvidas, há limitações que surgem da materialidade. E houve nos encontros do “Envivecer”. “Mas é preciso lembrar que as condições nunca são ideais — sempre há obstáculos a serem vencidos para levarmos

adiante o percurso analítico (MONTAGNA, 2015, p. 131)". E é necessário recordar, como bem nos situa Antonio Quinet (2021) em "Análise online", o dever do psicanalista de fazer existir a psicanálise junto aquele que sofre frente ao padecimento do real. Retomando os fundamentos teóricos e éticos para pensar esse momento da pandemia, argumenta que a psicanálise online pode ser pensada como uma psicanálise presencial, posto que o que estaria em jogo para sustentar o trabalho se mantém — o desejo do analista, o ato analítico, a voz etc. Implica a presença do analista, não a presença física, mas de outra ordem. Apoiada nesses fundamentos teóricos e éticos, sobretudo, nessa ética que convoca o analista a oferecer um lugar em que esse real da pandemia e do necropoder que nos assola possa ser revestido em palavras, simbolizado, e algo outro possa ser feito, que apostei nos encontros com as pessoas trans negras. Que possamos não limitar nossa escuta, nosso ato e principalmente nosso movimento diante dos obstáculos da materialidade.

Refletir sobre tudo isso também me levou a pensar sobre a política do analista. No presente trabalho que estive todo tempo a pensar políticas de morte e de vida, essa merece um lugar aqui nas últimas páginas. Para começar, recordo do que nos advertiu Lacan (1998): "deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época" (p. 321). Estar à altura de sua época é estar atento ao momento histórico e o que ele comporta na constituição das subjetividades de seu tempo. Convida a pensar a atuação não somente da psicanálise em intensão, praticada nos consultórios, como também em extensão, sua prática de transmissão no campo social. Abarca, portanto, um posicionamento implicado no mal-estar que é estrutural, que discuti nessa pesquisa a partir do conceito e efeitos da necropolítica. Dito isso, penso como Quinet (2021) que

O analista está do lado dos abjetos. Ele tem uma empatia estrutural pelos seres humanos que são *abjetalizados*. Não só como cidadão, mas na sua condição de psicanalista que ele se tornou. Pois ele mesmo teve, no mínimo, um vislumbre em sua análise de sua posição de objeto de abuso, de rejeição, de ódio, de indiferença, de ignorância, ou de abjeção do Outro (QUINET, 2021, p. 99).

Mais a frente em seu livro "A política do psicanalista", o autor propõe o binômio iniciativa/solidariedade, que leva em consideração iniciativas criativas dentro da coletividade. Sofia Favero (2020), psicóloga trans branca, sugere o "pajubá-terapia" que parece dialogar com o que sugere o autor psicanalista. Lendo seu ensaio, que leva o mesmo nome do termo cunhado, penso que, então, haja uma outra resposta

sobre a pergunta irônica que fiz no segundo capítulo, à qual função cumpriria pensar uma clínica da transgeneridade. Uma terapia pajubada acredita ser fundamental um descompromisso com o imaginário estereotipado sobre pessoas trans e com a nosografia patologizante, com a criação de vínculos ativos e implicados com as dissidências sexuais, “usar da fúria e da cólera de uma violenta ‘normalidade’ para a elaboração de um projeto terapêutico fronteiriço” (FAVERO, 2020, p. 29). Uma clínica da transgeneridade serviria a isso. E essa é a política do psicanalista. Arrisco afirmar que essa deveria ser a política de qualquer profissional que trabalhe com pessoas.

O projeto terapêutico fronteiriço, sugerido por Favero, me posiciona novamente no encontro com a epistemologia de existência nas fronteiras que recorri no percurso dessa pesquisa. A episteme decolonial que apostei lá no início de tudo. O que procurei apontar ao longo desse trabalho é que, evidentemente, a necropolítica possui efeitos devastadores nas vastas populações submetidas à tal lógica sistêmica; contudo, há o espaço da singularidade, em que cada sujeito pode comparecer e responder frente a necropolítica a seu modo. Que há outras narrativas possíveis além das de sofrimento e morte. Que essa singularidade de viver se constitui para além das artimanhas funestas da colonialidade.

Deste modo, acredito que essa possa ser nossa — minha e de todas as pessoas trans negras que participaram do projeto “Envivecer” — maior contribuição para as pesquisas sobre pessoas trans negras. A negação a um olhar limitado sobre as nossas afetividades e existências. Assim como defendo a necessidade da ampliação da compreensão para a complexidade destas. Sobre o desafio de considerar as categorias identitárias de raça e gênero que as atravessam, sem nos prendermos a elas. De retomada da ideia revolucionária fanoniana que apresentei no segundo capítulo. Dominar a sintaxe e a morfologia dessa língua, seu quadro de pensamento e depois implodir a ideia de negro e trans. Posto isso, que as movimentações e as práticas exercidas de aquilombamento desse grupo sejam consideradas como um saber a respeito da política de vida. Esse saber encarnado.

Por fim, diria que a transição como apresentei nesse trabalho é também um ato de inventividade, de criação ativa, de um pajubá-terapia. De deixar para trás, no caminho, aquilo que diminui nossa potência de vida, para que algo outro seja criado. Não acredito na ideia de que necessariamente para inventar seja preciso abandonar tudo. Todavia, concordando com o que afirma Jota Mombaça (2021), defendo radicalmente a ideia de que o mundo como o conhecemos precisa acabar.

“Desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe” (p. 100). Este que produz “mortos-vivos”, “vidas-precárias”. Mirar em direção ao que produz vida exige um posicionamento ético implicado não somente em escapar dos pactos desse mundo, não somente em romper com estes. Mas articular gestos para a criação de outro. Como você tem feito isso por aí, leitora?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wander (1971). **A concepção iorubá da personalidade humana**. Tradução Luiz L. Martins. Centre National de la Recherche Scientifique, n. 544, Paris, 2011.

ALMEIDA, Mariana Todeschini. Análise por (vídeo) chamada: um breve relato sobre os atendimentos na pandemia. **Revista CEPdePA**, v. 27, p. 143-155. 2020.

AMARAL, Marília dos Santos Amaral. *et al.* “Do travestismo às travestilidades”: uma revisão do discurso acadêmico no Brasil entre 2001-2010. **Revista Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 2, n. 26, p. 301-311, ago. 2014.

AMBRA, Pedro. A psicanálise é cisnormativa? Palavra política, ética da fala e a questão do patológico. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 5, p. 101-120, maio-out. 2016.

ANDRADE, Luma Nogueira. **Travestis na escola**: assujeitamento e resistência à ordem normativa. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2012.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução: Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236. 2000.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set-dez. 2005.

ARÁN, Márcia. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 49-63, jan-jun. 2006.

ARÁN, Márcia. Por uma cartografia não-normativa das identificações e do desejo: algumas reflexões a partir da experiência trans. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs.). **Discursos fora da norma**: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012. p. 139-154.

ARYAN, Asbed et al. Psicanálise à distância: um encontro além do espaço e do tempo. **Calibán**, Montevideo, v. 13, n. 2, p. 60-75. 2015.

AYOUC, Thamy. Da transsexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. **Revista Percursos** 54, São Paulo, p. 23-32, jun. 2015.

AYOUC, Thamy. Quem tem medo dos saberes T.? Psicanálise, estudos transgêneros, saberes situados. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 5, p. 3-6, maio-out. 2016.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Foraclusão do nome cisgênero e a política do significativo**. 2014. Disponível em <https://transfeminismo.com/foraclusao-do-nome-cisgenero-e-a-politica-do-significante/>; Acesso em 23 fev. 2021.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. “A diferença trans no gênero para além da patologização”. **Revista Periodicus**, Salvador, n. 5, p. 87-100, maio-out. 2016.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. “**Cisgênero**” nos discursos feministas: uma palavra “tão defendida; tão atacada; tão pouco entendida”. Campinas: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2018.

BARBOSA, Leopoldo Nelson Fernandes *et al.* Frequência de sintomas de ansiedade, depressão e estresse em brasileiros na pandemia COVID-19. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, Recife, v. 21, p. 421-429, maio. 2021.

BARROS, Marilisa Berti de Azevedo *et al.* Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 30, n. 3, Brasília. 2021.

BASTOS, Alice Beatriz B. Izique. A técnica de grupos-operativos à luz de Pichon-Rivière e Henri Wallon. **Psicólogo informação**, v. 14, n. 14, p. 160-169, out. 2010.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (Orgs.). **Dossiê dos assassinatos e das violências contra pessoas trans em 2020**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021.

BENTO, Berenice. Sexualidade e experiência trans: do hospital à alcova. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 17, n. 10, p. 2655-2664. 2012.

BENTO, Berenice. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Rev Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 165-82, jan-jun. 2014.

BOMFIM, Rainer; SALLES, Victória Taglialegra; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes. Necropolítica trans: o gênero, cor e raça das LGBTI que morrem no Brasil são definidos pelo racismo de Estado. **Argumenta Journal Law**, Jacarezinho, n. 31, p. 153-170, fev. 2019.

BONDER, Nilton. **A alma imoral**: traição e tradição através dos tempos. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BORGES, Ed; REINALDO, Gabriela. Corpas negras em reexistências cuir: olhares opostos e multidões queer nos vídeos Absolutas e blasFêmea | Mulher de Linn da Quebrada. **Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual**, v. 10, n. 1, p. 84-110, jan-jun. 2021.

BORGES, Sonia. **Psicanálise, linguística, linguística**. São Paulo: Escuta, 2010.

BRAIDOTTI, Rosi. **Sujetos nômades**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. **Revista Labrys – estudos feministas**, n. 1-2, jul-dez. 2002.

BRITO, Camila Pina; SOUZA, Marcos Lopes de. Devido a essa dúvida que vai criar, não saber se é homem ou mulher, eu prefiro optar pelo cabelo escovado: “tensões na construção identitária da mulher trans negra. In: SILVA, Kelly *et al.* (Orgs). **Ações afirmativas e relações étnico-raciais**. Belo Horizonte: EdUEMG, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: sobre os limites materiais e discursivos do sexo**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CARAVACA-MORERA, Jaime Alonso; PADILHA, Maria Itayra. Necropolítica trans: diálogos sobre dispositivos de poder, morte e invisibilização na contemporaneidade. **Texto contexto - enferm**, Costa Rica, v. 27, n. 2, p. 1-10. 2018.

CARLINO, Ricardo. **Cyberanálisis: consideraciones actuales**. Topía, 2020. Disponível em <https://www.topia.com.ar/articulos/cyberanalisis-consideraciones-actuales>; Acesso em 19 set. 2021.

CARVALHO, Mario. “Travesti”, “mulher transexual”, homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. **Cadernos Pagu**, n. 52. 2018.

CASTEL, Pierre-Henri. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do fenômeno transexual (1910-1995). **Revista brasileira de história**, São Paulo, v. 21, n. 41, p. 77-111, 2001.

CAVALCANTI, Céu; BARBOSA, Roberta Brasilino. Os Tentáculos da Tarântula: Abjeção e Necropolítica em Operações Policiais a Travestis no Brasil Pós-redemocratização. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 38 (núm.esp.2.), p. 175-191. 2018.

CAZEIRO, Felipe; SOUZA, Emilly Mel Fernandes de; BEZERRA, Marlos Alves. (Trans)tornando a norma cisgênera e seus derivados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 1-12. 2019.

CECCARELLI, Paulo Roberto. **Transexualidades**. São Paulo: Pearson, 2017.

CHILAND, Colette. **Transexualismo**. São Paulo: Loyola, 2003.

COSSI, Rafael Kalaf. **Corpo em obra: contribuições para a clínica psicanalítica do transexualismo**. São Paulo: Nversos, 2011.

COSTA, Claudia Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Estudos Feministas**: Florianópolis, n. 3, v. 13, p. 691-703, 2005.

CURIEL, Ochy (2014). Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLANDA, Heloisa Buarque. **Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais** (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CZERMAK, Marcel. Précisions sur la clinique du transsexualisme. **Le discours psychanalytique**, v. 3, p. 16-22. 1982.

CZERMAK, Marcel; FRIGNET, Henry. **Préface. Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme**. Paris: Editions de l'Association Freudienne, 1996.

DOR, Jöel. **Structure et perversion**. Paris: Denoël, 1987.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ESTORVO, Adelaide. **inhai como está a quarentena de vocês?**. Instagram: transarau. 02 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/B-e8lz9HrEm/>>, Acesso em 02 abr. 2020.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no Mundo**: Etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Idéia/Editora Universitária, 2005.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, dez. 2009.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FANON, Frantz (1963). **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Rio de Janeiro: Salvador, EDUFBA, 2008.

FAVERO, Sofia. **Pajubá-terapia**: ensaios sobre a cisnorma. Porto Alegre: Nemesis, 2020.

FRAGA, Fabiana Albino. **A percepção de homens negros transexuais acerca de saúde e adoecimento**. Dissertação (Mestrado em Enfermagem). Programa de Pós-Graduação em Enfermagem. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: Ditos & Escritos V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, Sigmund (1900). **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

FREUD, Sigmund (1923). O Ego e o Id. In: S. Freud, **Obras completas de Sigmund Freud** (Vol. 19). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FREUD, Sigmund (1930). O mal-estar na civilização. In: S. Freud, **Obras completas de Sigmund Freud** (Vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund (1985). “Estudos sobre a histeria”. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

FREUD, Sigmund (1905). “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GARRIT, Marcio. Psicanálise e a modalidade on-line: resistências e possibilidades. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, v. 6, n. 5, p. 51-66, maio. 2021.

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Enciclopédia negra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. São Paulo: Zahar, 2020.

GREGORI, Juciane de. **Entre o casulo e a borboleta**: olhares acerca da transfobia nas relações afetivas. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradutor: Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p.115-147, mar. 2008.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JESUS, Carolina Maria de (1960). **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Brasília: Autor, 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Notas sobre as travessias da população trans na história**. (2018). Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/uma-nova-pauta-politica/>>, Acesso em 26 jan. 2021.

JESUS, Paula Bettani Mendes de. Considerações acerca de afeto em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 33, p. 161-190, jul-dez. 2015.

LACAN, Jacques (1972-1973). **O seminário 20: Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques (1964). **O Seminário Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho Ribeiro. Transexualidade, psicose e feminilidade originária: entre psicanálise e teoria feminista. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 72-82. 2017.

LEAL, abigail Campos. **Me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans**. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/052>>, Acesso em 11 mai. 2020.

LEITE Jr., Jorge. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2011.

LEITE, Sonia. A peste: breves reflexões sobre psicanálise, arte e cultura. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 23, n. 2, jun. 2020.

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

LIMA, Helen Taner de. Não-binariedade: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero. **Revista Seara Filosófica**, n. 11, p. 170-184. 2020.

LISONDO, Alicia Beatriz Dorado de. Psicanálise à distância. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 136-150, jan-jun. 2015.

LOPES, Fábio Henrique. “Escritas de si e artes de viver transgênero: as insubordinações de uma escrita trans?” In: ALÓS, Anselmo Peres (Org.). **Poéticas da Masculinidade em Ruínas: amor em tempos de Aids**. Santa Maria: UFSM/PPGL. 2017.

LORDE, Audre (1984). **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María (2008). Colonialidade e gênero. In: HOLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MATUS, Ana. Afectos y devenires trans: Aportes situados en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén, Argentina. **Descentrada**, v. 5, n. 1, p. 1-16, mar-ago. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MENEZES, Lincoln Moreira de Jesus. **Experiências vividas por mulheres transexuais e travestis negras na cidade de São Paulo**. Monografia (Ciências Sociais). Universidade Federal de São Paulo: Guarulhos, 2020.

MESSEDER, Suely Aldir (2016). A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MILLOT, Catherine. **Extrasexo: ensaio sobre o transexualismo**. Tradução M. C. Marcondes & N. L. Barbosa. São Paulo, SP Escuta, 1992.

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

MONTAGNA, Plinio. Skype análise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 121-135, jan-mar. 2015.

MONTEIRO, Frida Pascio. **Vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e transexuais**. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Sexual). Universidade Estadual Paulista: Araraquara, 2020.

NASCIMENTO, Abdias (1980). Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. O Quilombo do Jabaquara. **Revista de Cultura Vozes**, v. 73, n. 3, 1979.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiaspórica**, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, Júlio Ferro Silva da Cunha. Nem só de hormônio vive o homem: representações e resistências de homens transexuais (1984-2018). **Aceno**, v. 6, n. 12, p. 96-112, ago-dez. 2019.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. Travestis negras em Brasil: vidas precárias más allá de lá pandemia. In: SOLANO, Xochitl Leyva *et al* (Orgs.). **De despojos y luchas por la vida**. Ciudad de México: Cátedra Jorge Alonso, 2021.

OLIVEIRA, Gilmaria Silva de. **Transfobia, racismo e suas implicações na saúde de pessoas transexuais e negras: transgressões do pensar a partir do âmbito do SUS**. Monografia (Serviço Social). Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2018

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Transexistências negras: o lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa *et al*. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: resistência e ocupa(ções) nos espaços de educação**. Rio Grande: Editora da Furg, 2018.

PEREIRA, Allan Kardec Silva. Protração do passado no presente: vidas negras queers também importam. **Aedos**. Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 345-366, ago. 2020.

PEREIRA, Maiara Cristina. **Análise das experiências sociais e subjetivas de mulheres trans**: um estudo sobre rupturas e continuidades geracionais. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual). Programa de Pós-graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista: Araraquara, 2020.

PETIT, Michèle. **A arte de ler ou como resistir à adversidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

PICHON-RIVIÈRE, Enrique (1986). **O processo grupal**. Tradução Marco Aurélio Fernandes Velloso e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PICHON-RIVIÈRE, Enrique. **Teoria do vínculo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

POLIZEL, Alexandre Luiz. Tecnologias de poder e a narrativa de si na constituição de um “corpo negro,mulher,trans”. **Revista Diversidade e Educação**, v. 6, n. 1, p. 30-38, jan-jun. 2018.

PORCHAT, Patricia. **Psicanálise e transexualismo**: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá, 2014a.

PORCHAT, Patricia. A transexualidade hoje: questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 48, n. 4, p. 115-126, set-dez. 2014b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUINET, Antonio. **Análise online**: na pandemia e depois. Atos e divãs: Rio de Janeiro, 2021.

QUINET, Antonio. **A política do psicanalista**: do divã para a pólis. Atos e divãs: Rio de Janeiro, 2021.

REGO, Yordana Lara Pereira. **“Combinamos de não morrer”**: transfobia, racismo e resistências à necropolítica entre pessoas trans negras em Goiás. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2021.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, jan-abr. 2017.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira. “A gente é pessoa!”: narrativas de mulheres trans sobre Direitos Humanos. **Revista Tempo e Argumento**, Santa Catarina, v. 12, n. 29, p. 1-28. 2020.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Morula, 2020.

SAFOUAN, Moustapha. Contribution à la psychanalyse du transsexualisme. **Etudes sur l’OEdipe**: introduction à une théorie du sujet. Paris: Seuil, 1974.

SANTOS, Lau. Èmí, ofò, asé: a Elinga e a dança das Mulheres do Àse. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 10, n. 3, p. 1-26, 2020.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHMIDT, Beatriz *et al.* Impactos na saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus (COVID-19). **Estudos de Psicologia**. Campinas, v. 37, p. 1-13. 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

SILVA, Joana Angélica Flores. Não me olhe como vê: o não lugar das memórias, narrativas e trajetórias das mulheres negras nos museus de Salvador. **Cadernos de Sociomuseologia**, Salvador, v. 53, n. 9, p. 189-208, maio. 2017.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação (Mestrado em Poscultura) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Poscultura), Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2015.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Psicologia Política**, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017.

SOLER, Colette (1998). Discurso e trauma. In: ALBERTI, Sonia; RIBEIRO, Maria Anita Carneiro (Orgs.). **Retorno do exílio**: o corpo entre a psicanálise e a ciência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p. 71-87.

SOLER, Colette. Estatuto do significante mestre no campo lacaniano. **A peste**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 255-270, jan-jun. 2010.

SOLER, Colette (2015-2016). **Adventos do real: da angústia ao sintoma**. São Paulo: Aller editora, 2018.

SOUSA, Daniel Syllas Pereira; MORAIS, Marcelo Bezerra de; TAMANINI, Paulo Augusto. O museu como espaço de memória: o espaço museológico e o ensino de história. **e-Mosaicos**, v. 8, n. 17, p. 43-60, mar. 2019.

TERTO Jr, Veriano. Homossexualidade e saúde: desafios para a terceira década de epidemia de Hiv/AIDS. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 17, p. 147-158, jun. 2002.

TOREZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Revista mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011.

ONU. **Glossário**. Disponível em: <<https://www.unfe.org/pt-pt/definitions/>>, Acesso em 04 mar. 2021.

VÁZQUEZ, Claudia Lazcano; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; OLIVEIRA, João Manuel de. Necropolítica, políticas públicas interseccionales y Ciudadanía trans. **Ex aequo**, Lisboa, n. 40, p. 141-156. 2019.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa**: Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

VIEIRA JR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

APÊNDICE A

Terapia do casal Mente e Corpo

A seguir, está um script de uma sessão de terapia de casal entre a sua Mente e o seu Corpo, e você é a/o terapeuta que receberá esse casal. Desenrole como se deu essa sessão, continue essa história. Os lugares grifados num tom sombreado são as sinalizações dos espaços para complementar essa história, mas sinta-se livre (afinal, estamos o tempo todo nesse grupo de autocuidado falando de autonomia para construir a própria história de vida, não é?!) para fazer todas as mudanças que quiser sobre como aconteceu essa DR lá na terapia.

LOCAL: CONSULTÓRIO DA/DO TERAPEUTA DE CASAL — NOITE

O Corpo, com os olhos marejados, num misto de sentimentos, toca a campainha da sala da/do terapeuta. A porta é aberta e a/o terapeuta cumprimenta o casal, indica o lugar para que eles se sentem e inicia a sessão perguntando:

— Então, qual a queixa de vocês? Por que procuraram terapia?

A Mente, irritada, começa falando e resume a relação deles como [continue]

O Corpo, com os olhos mais marejados do que já estavam, diz que vê sua relação com a Mente de outra forma:

— [continue]

A/o terapeuta aponta:

— Parece que tem um problema aí, hein. Como vocês percebem que está essa comunicação entre vocês?

— [quem responde e o que diz? o que acontece a seguir? continue]

O Corpo começa a chorar e fala que a Mente não o trata como ele gostaria. Ainda, complementa dizendo:

— Queria que ela me tratasse [continue]. Eu acho que a Mente olha para mim da seguinte forma [continue].

A Mente contesta com a voz em tom mais alto:

— Isso não é verdade! Eu faço o melhor que posso. O problema também é que a gente foi caindo na rotina.

— Vocês conseguem se recordar de como era antes de caírem nessa rotina? Vocês se divertiam antes, como era? — a/o terapeuta pergunta.

— [quem responde e o que diz? continue]

— E qual o tipo de relação que vocês possuem? Monogâmica, não-monogâmica, etc? — a/o terapeuta questiona.

A Mente responde:

— [continue]

— O problema da nossa relação é essa porcaria de formato que você quer. — diz o Corpo.

— Isso não é verdade, você concordou com esse formato da nossa relação quando a gente conversou. — a Mente rebate.

— Algum de vocês se sente julgado ou oprime? — a/o terapeuta pergunta.

— [quem responde e o que diz? continue]

A/o terapeuta se remexe na poltrona sem saber o que fazer com os ânimos que começavam a se alterar. E o Corpo, então, revela:

— Naquela conversa sobre os acordos do nosso relacionamento eu menti para você, para te agradar. [continue].

A Mente dá um tapa na mesa que estava a sua frente e ‘joga na cara’ de seu companheiro:

— Eu cansei das suas mentiras nessa relação. Você é muito hipócrita! É por essas e outras que eu acabei te traindo.

Logo em seguida, se arrepende de ter dito isso, mas já era tarde. O ‘caldo entorna’ e a/o terapeuta arregala os olhos pensando “como vou contornar isso aqui?”. O Corpo levanta da poltrona, profundamente indignada, e aos berros questiona:

— Quantas vezes essas traições aconteceram? Quais foram essas vezes? Me responde! Me responde, p#&%a!

A Mente mais do que arrependida, fica pálida, com um misto de sensações que vão desde querer sair correndo daquela sala até socar a/o terapeuta que nada fazia para apaziguar a situação e permanecia em silêncio.

O Corpo caminha na direção de seu companheiro, pára em sua frente, aproxima seu rosto ao dele e, agora, ironicamente fala num tom quase inaudível e calmo:

— Cortaram sua língua agora? Quantas vezes essas traições aconteceram? Quais foram essas vezes, desgraçada? Como foi, c@#&%\$o? Me responde!

A Mente vendo que o circo já estava armado, decide contar. [quais foram essas traições? como elas aconteceram? continue]

[qual a reação da/do terapeuta? ela/ele precisa tomar uma atitude agora].

Mente e Corpo se entreolham um tanto envergonhados e, de um jeito tímido, Mente começa uma declaração de amor [faça essa declaração de amor aqui, continue].

— Vocês querem continuar juntas? — a/o terapeuta intervém bruscamente.

O Corpo se emociona com os dizeres de seu amado, pega alguns lençinhos de papel na mesa ao lado numa tentativa de conter suas lágrimas, mas as boas lembranças de outros momentos inundam e ela desagua a chorar. [quais são essas lembranças? continue].

— Vocês comentaram lá atrás sobre terem um problema com rotina. Alguma sugestão para driblar isso? — a/o terapeuta indaga o casal.

— [o que eles respondem? continue]

[como o casal discute o futuro desse relacionamento? continue]

[como a sessão termina?]