



---

**DEVIR SELVAGEM**  
**A ARTE DO GRITO (OU DO GRITO NA ARTE)**

---

BECOMING WILD  
THE ART OF YELLING (OR THE YELLING IN ART)

---

DEVIR SELVAJE  
EL ARTE DEL GRITO (O DEL GRITO EN EL ARTE)

---

Mariah Rafaela Silva<sup>1</sup>

**RESUMO**

A partir de uma performance realizada em 2016, o grito opera como máquina de guerra (Deleuze e Guattari, 2012) capaz de agenciar um coletivo que mobiliza uma matilha, de modo que a experiência transexual seja entendida como potência, jamais como loucura. O objetivo desse trabalho é refletir sobre algumas dinâmicas de poder sobre às transexualidades tendo como marcadores de diálogo a raça e dispositivos de opressão na arte. O grito, como uma forma de resistência, coloca em agenciamento “estruturas” de subjetivação que compõem cartografias “trans específicas” em espaços hegemônicos. É deste modo que surge o devir selvagem; aquele que ao devorar os processos assimétricos que lhe assujeitam, cria mundos *possíveis* operando fissuras nas hegemonias e construindo redes de afeto e modos de existir.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transexualidades. Raça. Gênero. Grito. Imanência.

**ABSTRACT**

From a performance that took place in 2016, yelling operates as a war machine (Deleuze and Guattari, 2012) capable of organizing a collective that mobilizes a pack, so that the transsexual experience is understood as power, never as madness. The objective of this work is to reflect on some power dynamics on transsexualities, having as markers the dialogue between race and oppression dispositives in art. Yelling, as a form of resistance, puts into connection "structures" of subjectivation that build up "trans-specific" cartographies in hegemonic spaces. It is how becoming wild arises; the dispositive that devouring the asymmetric processes that surround the existence, creates possible worlds by operating fissures in hegemonies and building networks of affection.

**KEYWORDS:** Transsexualities. Race. Gender. Yelling. Immanence.

**RESUMEN**

A partir de una performance realizada en 2016, el grito opera como máquina de guerra (Deleuze y Guattari, 2012) capaz de agitar un colectivo que moviliza una manada, de modo que la experiencia transexual sea entendida como potencia, jamás como locura. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre algunas dinámicas de poder sobre las transexualidades teniendo como marcadores de diálogo la raza y dispositivos de opresión en el arte. El grito, como una forma de resistencia, coloca en agenciamiento "estructuras" de subjetivación que componen cartografías "trans específicas" en espacios hegemónicos. Es así que surge el devenir salvaje; el que

---

**Submetido em:** 03/02/2019

**Aceito em:** 26/02/2019

**Publicado em:** 01/06/2019

<sup>1</sup> Bacharel em História da arte, mestre em Ciências Humanas com ênfase em história, teoria e crítica da cultura e doutorando em comunicação.



al devorar los procesos asimétricos que le asuje, crea mundos posibles operando fisuras en las hegemonías y construyendo redes de afecto y modos de existir.

**PALABRAS CLAVE.** Transexualidades. Raza. Género. Grito. Inmanencia.

## FALAR, OUVIR E GRITAR SÃO VERBOS, É AÇÃO: UM BREVE PANORAMA

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados [...] que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.

Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*

Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte da minha vida.

Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008) aponta a necessidade de superar o colonialismo em todas as suas dimensões, inclusive em seus tentáculos epistemológicos. Para ele, não basta conhecer o mundo, “mas transformá-lo” (p.33) em prol de um novo humanismo, aquele onde a epidermização da inferioridade (FANON, 2008) não seja algo tolerável. Assim, aponta para a necessidade de “dizer coisas”, mesmo que essas possam incomodar. Esse trabalho segue a perspectiva fanoniana; o que se busca aqui é produzir uma historiografia da arte capaz de ir contra inconscientes coloniais (ROLNIK, 2015) que, entre outras coisas, buscam deslegitimar e, em certo sentido, inferiorizar e exotificar a intersecção entre gênero e raça no que diz respeito fundamentalmente às minhas experiências como uma estudante de história da arte.

Embora Fanon diga que não gritará, o que se enuncia, na verdade, é algo imanente. É que o grito nem sempre é algo que irrompe nossos pulmões e ativa nossas cordas vocais: antes, é



algo com potência de desterritorializar e provocar abalos, mesmo que singelos, em estruturas hegemônicas. Em outras palavras, o *grito* explode numa linha de fuga (DELEUZE e GUATTARI, 1995) e mergulha num plano de imanência (*idem*). Nessa perspectiva, a obra de Fanon ecoa na qualidade de som estridente que incomoda, que produz fissuras, que, definitivamente, desestabiliza o senso comum daqueles que durante séculos recorreram à retórica do pigmento da pele para impingir ao negro não apenas a escravidão, mas, sobretudo, o limbo da produção de conhecimento e o “apagamento” de sua cultura, sem que, no entanto, Fanon precise “gritar” pois se trata de um *grito-dito*, “silencioso”. Nesse caso, o grito assume o papel da escrita e dilata-se por diferentes meios, inclusive tomando nossos corpos como livros, materializando a escrita nos sabores e dissabores de nossa carne. Isso fica evidente ao longo do livro em que, em diversos momentos, Fanon desarticula a noção de grito dos negros<sup>2</sup>, deslocando seu sentido. É deste modo que o grito irrompe a loucura (princípio de inferiorização) e entra num agenciamento de potência, transformando-se em arma de guerra (DELEUZE e GUATTARI, 1995), em ferramenta nômade (DELEUZE e GUATTARI, 2012), em algo que precisa ser dito (ou gritado) de forma serena. Vemos também em Lélia Gonzalez (1984) o mesmo princípio ou recurso de fazer ruir “discursivamente” opressões revelando a potência antropofágica de agenciar alternativas em prol do tipo de “humanismo” que Fanon defende. Lélia nos aponta, neste caso, que o subalterno sempre falou, indo de

---

<sup>2</sup> Em três passagens fundamentais do livro, Fanon (2008) articula o grito a uma forma legítima do negro se manifestar contra as opressões que lhe recaem. Percebe-se, nas passagens a seguir, a maneira magistral como Fanon desarticula a noção do grito dos domínios da loucura, dispositivo de inferiorização normalmente utilizado para se desqualificar a alteridade, diz ele; “Não sei, mas afirmo que aquele que procurar nos meus olhos algo que não seja uma interrogação permanente, deverá perder a visão: nem reconhecimento nem ódio. E se dou um grande grito, ele não será nada negro. Não, na perspectiva adotada aqui, não existe problema negro. Ou pelo menos, se existe, os brancos não se interessam por ele senão por acaso. É uma história que se passa na penumbra, e é preciso que o sol transumante que trago comigo clareie os mínimos recantos” (p.43) e “Sempre haverá um mundo – branco – entre vocês e nós... Essa dificuldade que tem o outro de liquidar definitivamente o passado. Diante dessa esclerose afetiva do branco, é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro (p.113) e “Após ter sido levado aos limites da autodestruição, o preto, meticolosa ou tempestuosamente, vai saltar no “buraco negro” de onde partirá “com tal vigor o grande grito negro que estremecerá os assentamentos do mundo”” (p.167). É importante frisar que Fanon foi um psiquiatra, deste modo, a questão da loucura, como possível método de hierarquização entre brancos e negros é um dispositivo de poder forjado. Logo, o “grito negro”, em Fanon, nada mais é que uma sátira, uma “estratégia” para inverter posições e pontuar, ou melhor, de trazer à luz que a “inferioridade” do negro nada mais foi que uma construção do branco. Fanon deixa isso claro ao dizer que a “civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. [...] aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco” (p.30).



encontro à máxima de Spivak em *Pode o subalterno falar?*. Muito embora num primeiro momento seja difícil associar o grito ao ato de falar, o que essas obras demonstram ter em comum é justamente a prerrogativa de se inserirem nas lacunas deixadas pela história e ecoar seus devires selvagens como a força ensurdecadora de um grito. O enunciado em Lélia é afirmativo, não se trata mais de pedir uma autorização para falar, o que está em ação é um caráter combativo, “e numa boa”, ou seja, Lélia joga por terra o cânone cartesiano “penso, logo existo” e o contrapõe com o “vou falar, eu (r)existo”. Essa prerrogativa “selvagem” se agencia à potência do grito (não como desespero); agora são potentes ondas de resistência, ressignificação e combate para que se escreva e se produza outras cartografias, cartografias da imanência, ou seja, da experiência do vivido pelos seus protagonistas.

Cunhambebe já havia indicado como deveríamos fazer ao afirmar; “sou uma onça, está gostoso”<sup>3</sup> ainda no século XVI, operando, assim, o agenciamento antropófago do devir-selvagem. Mais tarde, esse *know-how* foi “reatualizado” por Oswald de Andrade (2016), de modo que nossas ações, sejam elas epistemológicas ou não, nos conduzam à superação de opressões que nos capturam historicamente e culturalmente. Esse trabalho se inscreve nessa perspectiva. Em certo sentido, trata-se de um relato pessoal onde busco refletir através de um “academicismo tupiniquim” – sem deslegitimação do termo – as forças que me fizeram gritar na academia e na vida. Busco mostrar como aos poucos fui percebendo a potência do grito e como este trabalho e uma performance que realizei em 2016 se localizam no duplo agenciamento grito-vida. Muitas vezes para uma mulher transexual negra existir num espaço de privilégio, onde seu corpo é duplamente negado, não lhe resta outra opção a não ser gritar. É nessa dinâmica que se coloca aquilo que chamo de cartoescrita, uma escrita cartográfica de si que busca visitar afetos, mapeando mundos abstratos, materiais e objetivos que vão se compondo na medida em nossas vivências atravessam zonas distintas de intensidade (ROLNIK, 2016) e criando *realidade*; esse trabalho é, portanto, a cartoescrita de um grito. Gênero, raça, colonialismo e sexualidade devem inevitavelmente ser enfrentados do ponto de vista interseccional e todo o esforço nesse trabalho gira em torno dessa interseccionalidade

---

<sup>3</sup> Ver Hans Staden, 1930 p. 109



para refletir questões que *nos* capturam enquanto “sujeitos” na busca pela **intensa imanência do viver/vivido**, para não exaurir a noção de (r)existência.

## UM MÉTODO POSSÍVEL?

O mundo tornou-se caos, mas o livro permanece sendo imagem do mundo, caosmo-radícula, em vez de cosmo-raiz. Estranha mistificação, estado livro, que é tanto mais total quanto mais fragmentada. O livro como imagem do mundo é de toda maneira uma ideia insípida. Na verdade, não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre  $n-1$  (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a  $n-1$ . Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma...

Gilles Deleuze & Félix Guattari, Mil Platôs v.1

Me peguei imaginando que tipo de metodologia deveria adotar, as opções: mergulhar nas metodologias do campo de formação (pois também estou pensando *processos* artísticos) ou me permitir “divagar” por outras epistemologias que pudessem me ajudar a produzir um *outro* tipo de escrita; uma escrita de *si* sócio-histórico-cartográfica. Aos poucos fui esbarrando em uma outra questão; como escapar de dicotomias? Talvez seja preciso reconhecer que elas estão dadas e que devemos lidar de maneira a extrair delas um *problema* para, enfim, (tentar) superá-las. Assim, minha proposta se aproxima muito mais de uma “cartografia sentimental” (ROLNIK, 2016), onde busco visitar certos *afectos* (*idem*) para compor *fluxos possíveis*, pois, a

cartografia, nesse caso, acompanha e se faz o mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – de sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos tornaram-se obsoletos (ROLNIK, 2016, p. 23).



Assim, a cartografia é aqui um *fazercomcorpo*, uma geopolítica da escrita, para pensar o binômio “nós-mundo”. O compromisso cartográfico é com a micropolítica, é pensar processos de subjetivação. Tendo como ponto de partida o “mundo em mim”, optei então por chamar provisoriamente de “cartoescrita” um tipo de escrita de *si* que tem como ferramenta as idiosincrasias cartográficas, transversalizando outros métodos (empírico, descritivo, etnográfico, histórico) pois, creio, a cartografia é antes de tudo um dispositivo de enunciação coletiva (DELEUZE e GUATTARI, 2015).

## O QUE VEM PRIMEIRO, TRANSEXUALIDADE OU RAÇA? SOBRE CISGENERIDADES E CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA

[...] eis que me descubro objeto em meio a outros objetos

Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*

Há uma verdade; quando você não faz parte de um grupo privilegiado, recaíra sobre seu corpo e sua subjetividade o *desprezo* (FANON, 2008; GONZALEZ, 1984; NASCIMENTO, 2017) já tinham nos dito. Você é lançado em um “outro mundo”; o mundo necropolítico (MBEMBE, 2018) onde há não apenas mortes físicas, o mundo estranho da curiosidade (que leva à proibição do afeto) e abjeção (que subalterniza a existência). Curiosidade pois se indagarão como você, qualquer coisa abjeta – algo inominável –, pode frequentar os mesmos espaços (como aeroportos, universidade etc.) e desprezo pois jamais reconhecerão você como sujeito de direito, possuinte de legitimidade co-existencial; para muitos – e muitos mesmo – trata-se de “algo” que precisa ser eliminado, extirpado do convívio social instituído pela cisheteronormatividade (SILVA, 2016). Com efeito, você aprenderá a ler os olhares e o tipo de sentimento que sua presença causa (FANON, 2008). Assim, você entenderá que o mundo é dividido em duas grandes categorias; “Nós” – *cisbrancoheterossexuais* – e “Outros” – pretos, trans etc.; o lixo. É assim, pois, que você experimentará o mundo: sempre um problema a ser “entendido” e, no melhor dos casos, evitado.





Esse mundo – *cisbrancoheterossexual* – constrói códigos calcados numa norma ficcional de gênero e sexualidade, como pressupostos de inteligibilidade (BUTLER, 2016), e também a partir da ficção do mito da democracia racial e nos operativos de classe para produzir *sentido existencial*. De modo que você só possuirá inteligibilidade social se for capaz de corresponder, entre outras coisas, prerrogativas ficcionais de coerência, manutenção e controle. Fanon (2008), ao relatar sua experiência em um “novo mundo”, diz que

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é simplesmente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa, em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incerteza (p.104)

Mas como produzir inteligibilidade se você já é *a priori* um *outsider*? Ao relatar a experiência vivida do negro, Fanon indica que há um “em casa” (onde a construção de si é permeada por iguais e o mundo se torna mais “leve”) e um “fora de casa”, onde todas as suas ações serão balizadas por complexos sistemas de verificação *processual*, ou seja, gênero, raça e classe são, fundamentalmente, ferramentas de legitimidade, civilidade e de humanidade; o **complexo de inteligibilidade**. À margem disso só pode haver “aberrações”, monstrosidades (FOUCAULT, 2010). A experiência transexual negra entra nessa última engrenagem como um os mecanismos de exclusão remanescentes do paradigma colonial. É que transexualidades e negritudes<sup>4</sup> são “defeitos” demais para um único corpo, é monstrosidade em excesso, assim, o “mundo branco [e cisgênero, *grifo meu*], o único honesto, rejeita minha participação” (FANON, 2008, p.107). Transexualidade e negritude, enquanto marcadores sociais da diferença, são dispositivos de produção de assimetria social e se inscrevem numa pluralidade de existências, inclusive na minha. A pergunta “qual marcador você percebeu com mais força no seu corpo; raça ou a transexualidade?”, feita por uma amiga, disparou em mim uma série de questões não tão bem resolvidas. Buscando responder tal pergunta, senti que era preciso

---

<sup>4</sup> No plural porque, conforme aponta Rodrigo Borba (2016), não existe apenas um tipo de transexualidade. Da mesma forma que não existe apenas tom de pele de negro e um modo de ser negro, sendo a experiência negra atravessada por um comum que, em geral, seria o racismo. Sugiro a leitura do texto “Negros de pele clara” de Sueli Carneiro (2011).



mergulhar nos meu *affectos* (ROLNIK, 2016) afim de revisitar cartografias e, inevitavelmente, construir outras.

Nasci numa das muitas favelas do Rio de Janeiro, em uma família miscigenada. Embora tivesse referência brancas no meu seio familiar, toda minha construção social e identitária foram ao redor dos negros e a cor da minha pele denuncia esse fato, eu só precisava descobrir. Na favela, arrisco dizer, 99% dos meus vizinhos eram pretos. No entanto, a raça não era uma “questão”. Em geral, compartilhávamos as mesmas experiências de violência; o nosso “em casa”. Nossas peles não nos eram estranhas, tão pouco nossos cabelos. Nossos pés corriam descalços pelas vielas, erámos crianças pretas que não conheciam as idiossincrasias de sua própria raça porque entre os pretos e pobres a negritude nunca foi questão que nos diferenciava socialmente de nós mesmos. Só “descobríamos” nossa “diferença” quando o Estado intervinha em nossas vidas através da força policial fosse invadindo nossas casas, fosse revirando nossas mochilas, fosse batendo nos nossos pais. Muito embora a raça não fosse uma questão, ser uma criança efeminada sem dúvidas gerava muitos conflitos. Comecei a notar algo diferente não porque eu me sentisse diferente, mas porque tal *diferença* era-me o tempo todo jogada na cara, desde muito cedo. A “generificação colonial” dos corpos exige que o comportamento gire em torno de pressupostos culturais produzidos e alimentados no interior de regras incessantemente repetidas (BUTLER, 2016) a partir da conformação genital; “Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros” (ANDRADE, 2016, p. 88)... *fábrica* de “homens” e “mulheres”. Assim, percebi que diferença é socialmente produzida. Foi em função de um dispositivo de opressão assimetricamente imposto às mulheres cis, a misoginia, que percebi que a minha transexualidade pesava mais que minha raça. Mas quando precisei enfrentar o mundo para além das vielas da favela, tanto a minha transexualidade quanto a minha raça foram marcadores fundamentais de exclusão; nos mercados e lojas sendo vigiada por seguranças (marcador racial) e nas agressões físicas e verbais em função da imagem do meu gênero em conflito (marcador de gênero).

Contudo, o “marcador” da cisgeneridade tem suas nuances e rupturas microfísicas. Com efeito, a *cisgeneridade* passa também pelo marcador racial, ou seja, ela também possui suas





assimetrias. Todo o mergulho que realizei em minhas próprias cartografias inevitavelmente resvalava não apenas nos dispositivos de transexualidade e raça, mas sobretudo no de cisgeneridade. Creio, portanto, ser importante alargar o conceito de cisgeneridade na medida em que a hegemonia social seguirá critérios inteligíveis de raça, classe, sexo e gênero. Angela Davis (2016) nos conta que a escravidão submeteu pessoas negras, especialmente as mulheres cis, a um regime brutal de anulação da humanidade. Consideradas coisas, meras mercadorias, as mulheres negras além de terem que operar sua força de trabalho, estavam submetidas a outra forma cruel de violência; a institucionalização do estupro (instrumento econômico de reprodução). Deste modo, a desumanização das pessoas negras cisgêneros não era apenas uma ferramenta política, era, sobretudo, um mecanismo de efetuação econômica. O fim da escravidão não cessou a desumanização das pessoas de cor, Preciado (2016) demonstra os métodos violentos e ‘objetificantes’ da indústria farmacêutica sobre os corpos das mulheres negras no desenvolvimento das pílulas anticoncepcionais. O autor mostra que a pílula não surgiu apenas como “técnica de controle da reprodução, mas também para produzir e controlar gênero e raça” (p.190, *tradução minha*) no caribe. Em outras palavras; tratava-se de um projeto higienista tendo como pano de fundo o racismo institucionalizado na colonialidade e as profundas assimetrias de gênero, classe e raça que capturam os corpos. Por isso, o conceito de cisgeneridade deve fundamentalmente levar em consideração não apenas performatividade de gênero (FAVEIRO e VIEIRA, 2015), mas igualmente as peculiaridades das dinâmicas econômicas e raciais. Tal conceito emerge também como um marcador racial vinculado à noção hegemônica de branquitude, sexo e poder, ou seja, as pessoas negras – sobretudo as mulheres negras na favela – não acessam a cisgeneridade com a mesma intensidade das pessoas brancas demonstrando, assim, o caráter, fraturado da cisgeneridade dessas pessoas. Interseccionalizando o conceito, temos a raça engendrada nos dispositivos de poder com o gênero. Gênero e raça são dispositivos relacionais de modo que, pouco importa o que vem primeiro; raça ou transexualidade, se no fundo os dispositivos que agenciam processos de assujeitamento baseiam-se em dinâmicas de exclusão que, embora não sejam semelhantes, tem como marcador dispositivos de poder que aqui é pensando através do



conceito de cisgeneridade. A cisgeneridade “funda” a alteridade no paradigma pós-colonial<sup>5</sup>; ela foi e continua sendo o dispositivo que constrói e delimita a diferença. Embora seja um termo relativamente recente (SILVA, 2016), ao transferirmos sua noção para o domínio da história, percebemos as dinâmicas assimétricas que se inscrevem no campo de atuação “cisgenerificado”, onde o poder é instituído a partir do binário normal-anormal. É nesta seara de enfretamento e produção da cisgeneridade que também emergem dinâmicas de exclusão da raça e de gênero, enquanto marcadores sociais.

## **SOBREVIVENCIA E MANUTENÇÃO DO COLONIAL-EM-NÓS**

O colonialismo, antes de qualquer coisa, só obteve o seu “sucesso” graças a sua capacidade de se inscrever nos corpos, de se introjetar nas mentes. Sob essa perspectiva o paradigma colonial é um modo de subjetivação. Nunca se tratou apenas de uma estratégia econômica, foi, sobretudo, um dispositivo fundamental de captura, efetivação e manutenção do *status quo* através da exploração dos corpos e da subjetividade. Grada Kilomba em seu livro *Plantation memories: episodes of everyday racism* (2010) apresenta um dos mais emblemáticos símbolos coloniais e, conseqüentemente, da escravidão; a máscara do silenciamento não era apenas um objeto que impedia pessoas escravizadas de se alimentar com cana-de-açúcar ou cacau para matar a fome – violando, desta maneira, a propriedade e os bens do senhor levando-os à punição – no campo simbólico, é um dos paradigmas coloniais. Para Grada Kilomba (2010),

A máscara representa as políticas sádicas de conquista e dominação e os cruéis regimes de silenciamento dos então chamados “Outros”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? Sobre o que podemos falar? (p. 16, *tradução minha*)

Nesse sentido, a boca desempenha um mecanismo vital na relação intersubjetiva, mas a boca, ela mesma, é apenas parte de um todo que representa o corpo; nos alimentamos através da

---

<sup>5</sup> Pensando o pós-colonialismo como o encerramento do período dito colonial, muito embora saibamos que a colonialismo não se encerrou, mas foi “ressignificado” em outras praticas de sujeição econômica, corporal, territorial etc.



boca, mas é também por ela que nos comunicamos<sup>6</sup> e, deste modo, nos tornamos humanos. Tomando essa perspectiva, o ato de silenciar é crucial para manutenção do modelo colonial: o animal que não se comunica não pode ser considerado humano. Assim, impedidos de comer e de *falar* – e de gritar – pessoas escravizadas sucumbiam ao violento regime imposto pela estrutura colonial e todos os seus artifícios. A boca tornou-se, segundo Kilomba, um dos dispositivos mais sofisticados de opressão porque centralizava os mecanismos de controle e assujeitamento que historicamente vem sendo reatualizados como técnica de repressão. Silenciados, os corpos e as subjetividades de pessoas escravizadas poderiam ser molestados ao livre sabor do sadismo de seu senhor.

Na contemporaneidade, a máscara de silenciamento foi substituída pelo laudo diagnóstico imposto às pessoas transexuais. Criado sob os domínios da cisgeneridade, o laudo representa o modelo de saber e de legitimidade sobre os corpos trans. É ele que define quem pode ser submetido à cirurgia de transgenitalização ou qualquer outra cirurgia de adequação de fenótipo condizente com o gênero que uma pessoa trans se identifica. É ele também o principal dispositivo que era reclamado pela justiça em processos de retificação civil<sup>7</sup>. Trocando por miúdos; há uma relação direta entre a máscara de silenciamento e o laudo diagnóstico pois ambos patologizam, ambos exprimem os silenciamentos, ambos circunscrevem nossas subjetividades. Muito embora as pessoas trans *falem*, sua expressão só se tornará inteligível se ela estiver nos moldes do roteiro previamente estabelecido pela macroestrutura cisgênera na forma do Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais (DSM)<sup>8</sup>; os corpos trans não assumem seu próprio protagonismo. Quando o *self*<sup>9</sup> não se

---

<sup>6</sup> Muito embora não nos comuniquemos de modo exclusivamente verbal, existe inúmeras formas de comunicação corporal, a performance e a dança provam isso.

<sup>7</sup> Em agosto de 2018 o Supremo Tribunal Federal decidiu que as pessoas trans poderiam retificar nome e sexo em seus registros de nascimento sem a necessidade de processo judicial, como era necessário até o referido ano. Processo pelo qual eu e muitas amigas tivemos que nos submeter para ter a garantia do acesso a esse direito.

<sup>8</sup> Recentemente a Organização Mundial de Saúde retirou a transexualidade do *hall* de doenças mentais.

<sup>9</sup> Grada Kilomba defende que o “self” corresponde à categoria das pessoas brancas, ou seja; o que poderia ser traduzido como uma categoria hegemônica em função da detenção do poder sobre a vida do negro. Neste artigo, defendo que a hegemonia é sempre “cis” e essa cisgeneridade sempre foi branca. Seria preciso então liberar a



efetiva, entra em ação o paradigma da alteridade. Conforme aponta Kilomba (2010),

a negritude serve como forma primária de alteridade, pela qual a branquitude é construída. O “Outro” não é o outro *per se*; ele se torna através de um processo de absoluta negação (p.19, *tradução minha*).

É no interior desse modelo onde se reatualizam as estruturas coloniais que se escrevem nos corpos de pessoas negras e trans fazendo-as *mercadorias*. Mais que isso, se efetua a manutenção do *status quo* nas dinâmicas das estruturas econômicas através do binarismo de classe<sup>10</sup>; a cisgeneridade torna-se um modo de subjetivação dominante. Seja através das políticas governamentais em saúde, educação e propriedade, seja através das relações intersubjetivas forjadas e sustentadas por “manuais” de saber<sup>11</sup> que marcam a alteridade e criam, literalmente, uma atmosfera de recusa, patologização e criminalização dos corpos e das subjetividades negras e trans. É, antes de tudo, no corpo onde se atualizam os mecanismos *coloniais-em-nós* de captura. Assim, surgem dispositivos afim de controlar os corpos; os manuais em paralelo à lei, os discursos dos saberes e a produção *verdade* (FOUCAULT, 2010). Captura-se o inconsciente, produz-se políticas que visem o corpo como ferramenta de produção econômica, funda-se a alteridade... todos esses processos sedimentam-se na incessante relação entre exterioridade e interioridade, entre micropolítica e macropolítica (DELEUZE e GUATARRI, 2012) a tal ponto em que nós introjetamos o autocontrole. Uma política perpassada pelo medo incessante de incomodar o mundo cisheterocêntrico. Se rompermos esse limite, nossos corpos sofrerão as consequências.

O *grito* traz à luz todas essas opressões, pois foi também através de sua potência que pessoas escravizadas compartilhavam suas dores nos porões dos navios negreiros, ao cantarolar dos chicotes em suas costas, durante as inúmeras violências sexuais... O grito atravessa o tempo e nos atinge em cheio nas favelas, nas prisões ou nas esquinas de uma rua escura onde as travestis muitas vezes são mortas. Somos os reais protagonistas da história, sem nós vocês

---

potência de *criação* (ROLNIK, 2016) para que o protagonismo trans-negro constituísse um *self* e “descolasse” do mundo da alteridade. Eis o que busco defender aqui: uma inversão da noção de *self*.

<sup>10</sup> Não à toa a maior parte das pessoas que vivem nas favelas são negras.

<sup>11</sup> Aqui faço referência ao racismo epistemológico criado a partir de figuras como Cesare Lombroso e outros, além do DSM.



não teriam sequer sua indústria<sup>12</sup>, sem nós o projeto econômico exploratório do paradigma colonial não teria adquirido as proporções da expansão pretendida pelo europeu. Precisaram nos escravizar, nos patolozigar, pretendendo-se superiores, *mercantilizando* nossos corpos, mas sempre houve resistência. Com efeito, o europeu criou o racismo, a luta de classes<sup>13</sup> e nos trouxeram a violência, mas os violentos somos nós? Os perigosos somos nós? Os anormais somos nós? Como no passado, o grito ainda ecoa nos becos e alamedas das favelas pelo Brasil afora. Basta a polícia subir o morro e impor sua truculência histórica e colonial. Eu me lembro de na infância ter de gritar inúmeras vezes ao perceber que nossas vidas não valiam nada. Lembro que o grito sempre foi coletivo e ecoava quando nossas mães desesperadas se contorciam como gatos selvagens entre as vielas para nos salvar dos tiroteios constantes, quando precisavam produzir mais barulho amontadas no chão para nos proteger das balas perdidas e do tilintar das balas de fuzil<sup>14</sup>. Quantas vezes vimos nossos amigos e parentes serem mortos por essa violência histórica e estrutural, então; como não gritar? Nós tivemos que crescer meio ao trauma que o projeto de poder colonial produziu e ainda produz (FANON, 2008; KILOMBA, 2010) e somos nós os loucos? Somos nós os criminosos? Somos nós os desviados?

Submersos no caldeirão altericída dessa baixa antropofagia (ANDRADE, 2016), esses corpos perdem legitimidade quando chegam na universidade; um dos templos da cisgeneridade histórica<sup>15</sup>. Aqui, nós continuamos sendo falados, pesquisados, assujeitados pois é preciso

---

<sup>12</sup> Segundo Eric Williams (2012) os lucros adquiridos com o tráfico de pessoas negras escravizadas financiaram a Revolução Industrial.

<sup>13</sup> Muito embora o projeto colonial tenha se iniciado com a exploração e dominação dos índios e posteriormente com brancos pobres e criminosos, sugiro aqui a leitura do primeiro capítulo do livro de Eric Williams intitulado *Capitalismo e escravidão* (2012). Quando os europeus entenderam que mão obra escrava era a mais adequada para construir suas colônias dado o custo da mesma, os negros sempre foram considerados uma classe à parte, uma classe sem direitos e garantias legais que não fosse exclusivamente o trabalho exaustivo que por fim conduzia à morte.

<sup>14</sup> Eu lembro que muitas vezes vovó – uma negra alta de origem angolana – gritava louvores exaurindo seu pulmão e sua força para que suas netas, não ouvissem o som dos tiros e os berros ensandecidos dos policiais espancando nos nossos homens – que não podiam gritar sob pena de serem ainda mais machucados – porque achavam que todos eram bandidos.

<sup>15</sup> Facilitar o acesso de negros, pobres e indígenas ao ensino superior, à faculdade pública, foi um dos motivos que levaram ao ódio e rancor das classes mais favorecidas ao ex presidente Lula.



“compreender” o outro, nunca “nós” mesmos, o *self* é uma categoria útil de análise histórica. Na dinâmica colonial é fundamental que as hierarquias históricas sejam respeitadas e dessa maneira nossos corpos e subjetividades continuam sendo tomados como objetos, do mesmo modo que nossas histórias e nossas vidas são transformadas em números, meros dados acadêmicos, estatísticas que enriquecem os livros que, por sua vez, enchem as prateleiras das bibliotecas e assim continuam sendo lidos e “problematizados” na estrutura cisgênera. Em suma, o paradigma colonial reatualiza sua “força-forma” ampliando multidimensionalmente seu modo de ação em no inconsciente; da *práxis* acadêmica aos fluxos relacionais de classe, do modelo do “cistema” judiciário à macropolítica institucional. O *corpus* da alteridade sempre esteve bem delimitado. Logo, o grito inscreve-se como uma forma de tentativa de aniquilação desses processos, pois denuncia a violência que se inscreve em nossos corpos. No item a seguir, verificaremos como o grito se efetua como um devir-selvagem, efetivando uma cartografia *estética* a partir de uma performance que busca revisitar as assimetrias e singularidades que se inscrevem no corpo negro transexual. É que arte, em seu processo de criação, está vinculada à vida. Defender processos artísticos livres das amarras do colonialismo-em-nós é defender a vida em sua potência contagiante. Embora a história da arte tenha estado durante séculos à serviço da hegemonia, ele também efetivou “n” linhas de fuga. O que se coloca a seguir é justamente isso; como agenciar uma linha de fuga que transborde o comum? Em que dimensão o grito se inscreve nesse fluxo? Como convocar uma matilha à guerra? Como podemos “antropofagizar” essas dinâmicas cisheterocêntricas, problematizadas acima, pela arte?

## **DEVIR-SELVAGEM E POLÍTICA DO GRITO: MICROPOLÍTICAS PELA INTENSA IMANÊNCIA DO VIVER**

A obra “O Grito” de Munch nos coloca diante de um “conflito visual” denso e intrigante. As cores quentes compõem um cenário de aparente desespero que denuncia a aflição vivenciada por seu personagem, que não sabemos bem identificar se se trata de um homem ou uma mulher. A figura andrógina destacada no quadro tem as suas mãos na cabeça enquanto todo o





fundo do quadro é repleto de um devaneio intensamente colorido dando as cartas que o grito desestabiliza tudo ao redor ou, é antes, a própria desestabilização provocada pelo meio, uma reação direta a ação que o meio provocou. Mas o que é esse grito que desestabiliza não apenas o/a personagem? É dor? É angústia? Aflição? Há um elemento “invisível” na obra, a dizer; a potência micropolítica que ela efetua entre o que se vê e o que se sente em relação à loucura, nos moldes da relação de poder “nós” e “outros”.

No que tange esse modelo relacional, a constituição do saber, enquanto ferramenta de produção de verdade, que considerou a transexualidade uma doença mental e a negritude uma monstruosidade, operacionalizam aquilo que eu chamei de “inteligibilidade somática”<sup>16</sup> que, em linhas gerais, seria o encadeamento supostamente natural entre sexo, gênero e orientação sexual coerentes às normas sociais, a tríade básica da cisheteronormatividade. Assim, socialmente, torna-se aceitável classificar a alteridade, impingindo-lhe algum tipo de patologia; louco, doente etc. Michel Foucault foi um dos filósofos que mais se debruçaram sobre o tema das relações de poder, preocupado em refletir sobre o *modus operandi* das relações de poder que constroem a figura do monstro a ser combatido (FOUCAULT, 2010), e sobre as idiossincrasias operacionais das categorias “mesmo” e “outros” em *As palavras e as coisas* (1999), o filósofo, seguindo o pensamento de Jorge Luís Borges, reflete sobre os desdobramento das categorias e classificações. É que nossa sociedade também opera a partir de certa arbitrariedade classificativa que escancaram as relações de poder que circunscrevem nossos corpos e nossas subjetividades, e é nesse ponto que tanto o pensamento de Foucault quanto o de Gilles Deleuze e Félix Guattari são fundamentais para esse trabalho e para a performance que realizei em novembro de 2016 na UFRJ. Em linhas gerais, tudo o que escapa às estruturas hegemônicas compõe uma ideia de alteridade. Logo, o grito, aquilo que talvez só os loucos e enfermos produzem, não pode ser considerado como parte de uma sociedade estruturalmente higienista, colonial, racista e cisheterocentrada. O grito é o som dos loucos, dos *outros*, de uma alteridade não desejável, não aceitável, arbitrariamente classificável. Talvez seja esse o grito da figura andrógina de Munch. É por isso que o grito

<sup>16</sup> ver <https://ideiasemprocesso.blogspot.com.br/2016/06/palestra-no-lancamento-do-livro-o.html>



aqui assume uma especificidade micropolítica. Uma micropolítica capaz de produzir abalos, capaz de fissurar e romper com linearidades, que efetua uma potência *movendo* tudo ao redor tal qual em Munch. Essa compreensão do grito me veio à luz quando li um desabafo de Tatiana Lionço sobre sua luta na Câmara dos Deputados<sup>17</sup>. Lionço denunciava aquilo que ela classificou como estupro moral produzido pela deslealdade de setores conservadores e reacionários da política brasileira. Inspirada por ela, comecei a observar o quanto eu precisei gritar durante minha vida: na infância, literalmente gritava para me defender de espancamentos na escola, de violências sexuais ou para envergonhar alguém que produzisse *bullying* comigo. O grito sempre me acompanhou, sempre funcionou como uma válvula de escape, sobretudo quando ingressei na faculdade. Na UFRJ enfrentei um abaixo-assinado produzido por estudantes da Escola de Belas Artes (EBA) que buscava me impedir de usar o banheiro feminino: gritei! Para resistir contra professores que se recusaram a aceitar o nome social: eu gritei! Nesse sentido, o grito efetua um agenciamento animal, compondo um devir-selvagem, máquina de guerra (DELEUZE e GUATARRI, 2012). Ele é uma forma-resistência (um outro tipo de força e de poder) que desliza pela opressão denunciando-a; o grito é uma estratégia de sobrevivência ou, antes de mais nada, trata-se de um intenso mergulho na potência de um plano de imanência pulsante. Se gritamos é porque vivemos, é porque nossa carne vibra à reação de uma violenta ação. A reação a ele, no entanto, é quase sempre esvaziada: “você é uma louca”. Trata-se da velha estratégia de desqualificar o plano do vivido.

A patologização (louco/criminoso) da alteridade é o método mais disputado da categoria “nós-normais” para lidar com micropolíticas que escancaram a vil mecânica das hegemonias. A aposta do grito surge como como um tema menor (DELEUZE e GUATTARI, 2015) onde o menor é aquilo com potência de se inscrever às margens de estruturas hegemônicas para operar sua força de desterritorialização, “coeficientes de desterritorialização” (*Idem*, p. 33) que se efetua nos agenciamentos dos abalos. O grito nessas circunstâncias não é arma dos

---

<sup>17</sup> ver aqui <http://cebes.org.br/2013/03/por-que-comecei-a-gritar-na-camara-dos-deputados-e-tempo-de-guerra-moral-no-brasil/>



loucos, pelo contrário; é instrumento dos passantes (MBEMBE, 2018), dos nômades, das máquinas de guerra, daqueles e daquelas que anseiam visibilidade, direitos, legitimidade. O grito é parte de um ritual antropofágico; aquilo com que se pretende deglutir, com os saberes-do-corpo (ROLNIK, 2015), as normas estruturantes e os postulados assimétricos socialmente instituídos. Não há nada de “louco” no *selvagem*, o louco foi uma construção hegemônica que aqui torna-se fluxo de desterritorialização; ser *selvagem* é uma aposta de vida! Pensando a partir dessa micropolítica, decidi cartografar o agenciamento de minha transexualidade com minha negritude, colapsando o “cistema-mundo” reativado na EBA e foi assim que surgiu, em 2016, uma performance a qual intitulei de *Biofilia: um ritual autoetnográfico do desejo*. Meu objetivo era compor uma *experimentação estética* que me conduzisse (e, conseqüentemente, os telespectadores) à revisitação dos marcadores sociais de uma *matilha*. De modo, que o “resultado” fosse algo entre o estético/político e sentimental (ROLNIK, 2016), engravidando o debate a cerca da *produção* de gênero e violência de modo multidimensional. Embora eu estivesse “me experimentando”, no fundo o que estava em ação era uma experimentação coletiva das transexualidades e do dispositivo de raça em seu vetor ético (ROLNIK, 2015), através de uma “narrativa” interarte que nos permitia passear entre elementos performáticos, musicais, técnicos e literários para que, assim, as diferentes linguagens entrassem em agenciamento e efetuassem sua “contaminação” rizomática dos corpos ali presentes, constituindo assim uma poética da *selvageria*, a poética do grito “sem som”.

O corpo é o elemento central numa performance e, segundo David Lapoujade (2002), é aquilo que não aguenta mais. Essa afirmação sintetiza a perspectiva micropolítica de se tornar imanente através de cada movimento, uma vez que é no corpo onde se inscreve a dinâmica da herança colonial que assujeita nossos modos de existir. Conforme aponta Foucault (1988), “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (pp. 104-105), ou seja, todos nós temos poder e somente com ele é que podemos construir resistência. Os poderes são assimétricos, mas eles se “retroalimentam” e é assim que a performance emerge como um



“dispositivo experimental” (DESPRET, 2011) em seu devir-selvagem na medida em que “ter um corpo é aprender a ser afetado” (DESPRET, 2011, p. 56), afetado em multiplicidade e coletividade, como um grito que desterritorializa nossos tímpanos e ativa diversas sensações. Trata-se de uma “narrativa” cartográfica que visa mapear as formas de resistência anticolonial que se inscrevem em nossos corpos, devolvendo o protagonismo de pessoas trans negras às suas próprias vozes, aos seus corpos e suas histórias.

A performance é dividida em três atos. No primeiro, há uma espécie de encontro com esse “oculto” que é tanto a raça quanto a transexualidade. Tal encontro é disparado pelas violências que atravessam esse corpo buscando docilizá-lo. Esse primeiro momento se desenvolve em torno da experimentação ritual e ancestral que marcam os corpos e a cultura negra tanto quanto as vivências trans. Num segundo momento, já em “posse de si”, começa a experimentação de fármacos hormonoterápicos que precedem a cirurgia de “transição” de gênero. O terceiro momento, se desenvolve em torno da torna do sexo, um lado operado o vetor pulsante-desejante e outro as violências sexuais que deixam marcas de uma “afetividade” tóxica em meu corpo. O uso desse corpo, passa indelevelmente pelo racismo e pela transfobia, constituindo costuras na pele que o tempo não pode simplesmente rasgar. É desse modo que se produz a cartoescrita: pelo vai-e-vém da agulha em nossa carne, marcando para sempre nossa trajetória e compondo um livro “cartoescritamente” produzido. O devir-negro não é o racismo, nem tão pouco o devir-trans é a transfobia; seus devires é a *selvageria*<sup>18</sup>. O grito é uma forma de agenciar micropolíticas combativas pois, se gritamos, é porque queremos nos fazer *ouvir*, mas *ouvir-com-corpo-inteiro*. Se a universidade ainda não está pronta para abraçar tais intensidades, o problema não está nas pessoas que aí querem frequentar, mas ao contrário; reside num problema histórico que, dada sua manutenção,

---

<sup>18</sup> A noção de selvageria aqui é uma oposição radical ao conceito de humanismo que, entre outras coisas, forjou um tipo de corpo e um tipo de moral. O humanismo tentou separar homens de animais, incluindo outros homens na categoria de animal, costurando, deste modo, uma diferenciação singular entre humanos não europeus de humanos europeus. Escrevi um texto recentemente, chamado *Por uma vida anti-humanista*, onde desenvolvo melhor essas ideias. Ver em <https://ideiasemprocesso.blogspot.com/2019/01/por-uma-vida-anti-humanista-ou-sobre-um.html>.



empurrou para debaixo do tapete da invisibilidade os corpos *trans-negros*. A arte ocupa um duplo papel; foi aí também que o *cistema* operou, mas é por aí também que ele pode ser desestabilizado. “Ouvimos” gritos desterritorializantes ao longo de toda história da arte; de uma assinatura, a um reflexo no espelho, de um manifesto a uma exposição. É que o tema do gênero, através das mulheres, sempre gritou de algum modo. *Biofilia* surge para compor com grito.

### **SÓ NOS AGENCIAMOS NAS COLETIVIDADES (REFLEXÕES FINAIS)**

O corpo sempre se colocou no meio de todo processo histórico, capitalista-colonial. Foi no corpo, antes de mais nada, onde os violentos processos constituintes da escravidão se inscreveram e é onde atuam ainda o racismo e a transfobia. De algum modo, os gritos dos nossos antepassados se materializam em nossas peles. Experimentá-lo é uma forma de produzir *afetos* (ROLNIK, 2015) que agenciem linhas de fuga e possibilidade de mergulho em um plano potente de imanência. O corpo é rizoma, um sistema aberto, que continua efetuando novas conexões, desestabilizações, desterritorialização.

Embora o paradigma colonial continue exercendo sua força necropolítica, sempre haverá resistência. Há a certeza de que cada vez mais ocuparemos espaços onde insistem em nos caricaturar, nos tomar como objetos, como dados científicos, meros números para produção do *status quo* hegemônico e sua produção de verdade ou onde se insistam no modelo metafísico de representação da alteridade. Na arte, surgirá cada vez mais artistas negros e trans com sede de gritar, de usar seu corpo como ferramenta de emancipação, de modo a combater os estereótipos (NASCIMENTO, 2017) do “cistema-mundo” e seu duplo regime de subjetivação (servidão e sujeição) através de seus maquinismos (LAZZARATO, 2014), como foi acontecendo intensamente nesta década, precisamos de mais e mais, só assim construiremos um novo e poderemos efetivar uma verdadeira revolução.

No fundo capitalismo e colonialismo não são instituições à parte, ao contrário; se confundem, se completam, são interdependentes. Em suma, um não poderia existir sem o outro. Assim,



seu “arrasto” perpetua assimetrias no tempo-espço, sobretudo na dinâmica da produção de saber. Os dispositivos de poder que surgem dessa conjunção, são frutos dos mesmos desdobramentos institucionais que efetivam o sexismo, a homotransfobia e o racismo (DAVIS, 2017) e, portanto, não é absurdo ampliar o conceito de cisgeneridade conforme apresentado nesse trabalho. O grito é, desse modo, um vitalismo antropofágico na medida em que liga, conforme um buraco de minhoca, dois universos atravessados pela opressão histórica de seus corpos. *Biofilia* é uma mostra do quão perverso tal sistema pode ser, mas também é uma ferramenta para um vitalismo do *self* desatado das dinâmicas de sujeição, um vitalismo pela efetuação de si e do protagonismo de seu próprio corpo no mundo. Nesse sentido, *Biofilia* é uma intensa imanência do viver. Que possamos ser protagonistas de nossas próprias vidas, pois não devemos esperar que migalhas caiam da mesa [cis]branca (QUEBARRACO, 2016). O lixo vai *gritar*, e numa boa!

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE**, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. In: AZEVEDO, B. Antropofagia: palimpsesto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2016. p. 88 - 89.
- BORBA**, Rodrigo. **O (DES)Aprendizado de si: transexualidades, interação e cuidado em saúde**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2016.
- BUTLER**, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CARNEIRO**, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- DAVIS**, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE**, Gilles; **GUATTARI**, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (Vol. 5)**. São Paulo: Editora 34, v. 5, 2012.
- DELEUZE**, Gilles; **GUATTARI**, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia (v.1)**. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 1995.
- DELEUZE**, Gilles; **GUATTARI**, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. São Paulo: Autêntica, 2015.





**DESPRET**, Virginie. **Os dispositivos experimentais**. FRACTAL: Revista de psicologia, 23, Jan./Abr. 2011. 43 - 58.

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

**FAVERO**, Sofia; **VIEIRA**, Helena. **Toda cisgeneridade é a mesma? Subalternidade nas experiências normativas**. Revista Fórum, 13 Setembro 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/osentendidos/2015/09/13/toda-cisgeneridade-e-a-mesma-subalternidade-nas-experiencias-normativas/>>. Acesso em: 07 Setembro 2017.

**FOUCAULT**, Michel. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

**FOUCAULT**, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**FOUCAULT**, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974 - 1975)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

**GONZALEZ**, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, São Paulo, 1984. 223-244.

**KILOMBA**, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. Münster: UNRAST, 2010.

**LAPOUJADE**, David. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, S. Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 81 - 90.

**LAZARRATO**, Maurizio. Signos, máquinas, subjetividades. São Paulo: Edições Sesc São Paulo: n-1 edições, 2014.

**MBEMBE**, Achille. **O fardo da raça**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

**NASCIMENTO**, Abdias. O genocídio negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.

**PRECIADO**, Paul Beatriz. Testo Junkie: sex, drugs and biopolitics in the pharmacopornographic era. New York: The feminist press, 2016.

**QUEBA-BARRACO**, Tati. **Tati Quebra Barraco**. Facebook, 20 Abril 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/tatiquebrabarracooficial/posts/532934346891044>>. Acesso em: 08 Setembro 2017.



**ROLNIK**, Suely. Pensar a partir do saber-do-corpo. Uma micropolítica para resistir ao inconsciente colonial. Vimeo, 2015 Novembro 2015. Disponível em: <<https://vimeo.com/173605359>>. Acesso em: 08 Setembro 2017.

**ROLNIK**, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2016.

**SILVA**, Mariah Rafaela. **Antropofagia queer**: imagem, (trans) gênero e poder. Rio de Janeiro: UFRJ (Trabalho de Conclusão de Curso), 2016.

**SILVA**, Mariah Rafaela. **Palestra no lançamento do livro O (Des)Aprendizado de Si: transexualidades, interação e cuidado em saúde**. Ideias em processo, 22 Junho 2016. Disponível em: <<https://ideiasemprocesso.blogspot.com.br/2016/06/palestra-no-lancamento-do-livro-o.html>>. Acesso em: 08 Setembro 2017.

**STADEN**, Hans. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Alberto Lofgren. Revista e anotada por Theodoro Sampaio. ed. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930.

**WILLIAMS**, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.