

**Nelas, através delas, em suas memórias: estigma,
afeto e religiosidade em ativismos transcestrais no Brasil**

In them, through them, in their memories:
stigma, affect and religiosity in transcestral activisms in Brazil

En ellas, a través de ellas, en sus memorias:
estigma, afecto y religiosidad en los activismos transcestralles en Brasil

Wendi Yu

Universidade Federal da Bahia | yushanwendi@gmail.com

Daniel Oliveira de Farias

Universidade Federal da Bahia | danoliveiradefarias@gmail.com

Itania Maria Mota Gomes

Universidade Federal da Bahia | itaniagomes@gmail.com

Karina Gomes Barbosa

Universidade Federal de Ouro Preto | karina.barbosa@gmail.com

Carlos Magno Camargo Mendonça

Universidade Federal de Minas Gerais | macomendonca@gmail.com

Resumo: Investigo as relações entre estigma, identidade, experiência e afeto que atravessam as religiosidades em disputa por artistas e ativistas trans e travestis no Brasil – tais como Ventura Profana, Linn da Quebrada e Alice Guél – e no ativismo dos coletivos indígenas Tibira e Caboclas. Aciono a noção de paisagem afetiva, como práticas e discursos ainda não reconhecidos socialmente, e nomeio profana travesti como paisagem afetiva emergente, que desarticula o ódio, a violência e a exclusão que marcam as vidas que se opõem às normas da religiosidade cristã e rearticula outras possibilidades de experiências e transcestralidades travestis. Disputo as construções coloniais, homogeneizantes e universalizantes das violentas marcações de gênero e sexualidade, para construir vidas em movimento e transformação. Concluo explorando a ideia de Deise como comunhão, uma multidão de eus em forma de d'eus.

Palavras-chave: religiosidade; transcestralidades; afeto; estigma; ativismo travesti.

Abstract: I investigate the relationships between stigma, identity, experience and affect that cross the religiosities in dispute by trans and travesti artists and activists in Brazil, such as Ventura Profana, Linn da Quebrada, Alice Guél, and in the activism of indigenous collectives such as Tibira and caboclas. I appeal to the notion of affective landscape, as practices and discourses not yet socially recognized, and I name the profane travesti as an emerging affective landscape which disarticulates the hatred, violence and exclusion that mark lives that oppose to the norms of Christian religiosity and rearticulates other possibilities of experiences and travesti transcestralities. I dispute the colonial, homogenizing and universalizing constructions of the violent markings of gender and sexuality to build lives in movement and transformation. I conclude by exploring the idea of Deise as communion, a multitude of selves in the form of de'I ties.

Keywords: religiosity; transcestralities; affect; stigma; travesti activism.

Resumen: Investigo las relaciones entre estigma, identidad, experiencia y afecto que atraviesan las religiosidades en disputa por artistas y activistas trans y travestis en Brasil, como Ventura Profana, Linn da Quebrada, Alice Guél, y en el activismo de colectivos indígenas Tibira y Caboclas. Activo la noción de paisaje afectivo, como prácticas y discursos aún no reconocidos socialmente, y nombro al travesti profano como un paisaje afectivo emergente, que desarticula el odio, la violencia y la exclusión que marcan las vidas que se oponen a las normas de la religiosidad cristiana y rearticula otras posibilidades de experiencias y transcestralidades travesti. Cuestiono las construcciones coloniales, homogeneizadoras y universalizadoras de las marcas violentas de género y sexualidad para construir vidas en movimiento y transformación. Concluyo explorando la idea de Deise como comunión, una multitud de yos en forma de d'yos.

Palabras clave: religiosidad; transcestralidades; afecto; estigma; activismo travesti.

“Eu só posso acreditar em um deus que também acredite em mim.
Um deus ou deuses que também tenha eu contido em si, assim como a palavra ‘deus’”
(Linn da Quebrada)¹

Profana travesti

Quando, em 2018, se espalhou a montagem malfeita de uma imagem da então candidata a vice-presidenta Manuela d’Ávila, do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), em aliança que formou a candidatura com Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores (PT), vestindo uma camiseta com a frase “JESUS É TRAVESTI”, a reação de todos os lados, inclusive da esquerda, foi de ultraje imediato – ainda que por motivos diversos. “Mentiras não passarão!”, disse Manu². Ok, era uma *fake news*, eu³ sei. Mas em momento algum foi problematizado o conteúdo da estampa falsa. O fato de que o que se considerou uma heresia foi a afirmação de que Jesus é *travesti* passou batido. Diferentemente da blasfema Jesus travesti que escandalizou o país, o Jesus branco, barbudo, alto, de mãos dadas com Jair Bolsonaro, num hospital, tendo uma criancinha nos ombros, despertou pouca reação, quando circulou, no início de 2022. A denúncia da inverdade herética não se centrou na imagem de Jesus em si, que afinal corresponde ao ideal cis-heteronormativo⁴ e colonial que tem lhe moldado por séculos, mas na implausibilidade de ele caminhar ao lado de alguém como Bolsonaro, presidente brasileiro, vinculado à extrema-direita militar e evangélica.

A imagem de Jesus é parte de uma disputa mais ampla travada nos últimos anos, no Brasil, e que explicita os modos como religião e religiosidade articulam-se ao exercício do poder e da política. Ao dicionarizar filosoficamente o vocábulo religião, Nicola Abbagnano (2007, p. 846) aponta um denominador comum entre as definições do termo: “Crença na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia”. Ao avançar na argumentação, o filósofo observa que outro aspecto também seria comum ao conceito de religião: há a crença, desde Platão até Kant, de que a religião é uma forma de garantir os valores morais das pessoas. Nessa perspectiva, valores equivalem aos princípios reguladores da sociedade (ABBAGNANO, 2007, p. 851). A sociologia das religiões proposta por Max Weber estabelece uma aproximação entre o desenvolvimento das religiões, do capitalismo e de uma racionalidade desencantada ou desmágica (o longo

¹ Disponível em: <<https://acortar.link/o6a9m9>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

² Disponível em: <<https://acortar.link/7eXehZ>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

³ O eu-autora contingente que emerge e fala neste texto resulta do encontro e da partilha das mãos que o urdiram.

⁴ Partindo da ideia de heteronormatividade como o conjunto de dispositivos que naturalizam a heterossexualidade como a norma social, e de cismatividade como aqueles que o fazem com as identidades de gênero cisgênera, construídas a partir de referenciais coloniais de gênero e sexualidade, sigo o que viviane v. (2015, p. 57) sugere a partir do pensamento de Judith Butler (2003): o uso do termo “cis-heteronormatividades” para enfatizar a simultânea distinção e a interconexão entre essas duas esferas “como uma potencial problematização do termo ‘hetero’ para se pensarem tanto as normatividades de desejos e práticas sexuais quanto para se pensarem as regulações do sistema sexo-gênero”. Do mesmo modo, utilizo o termo *cistema*, com “c”, para destacar todo um complexo sistema de relações para além do ato de violência particular da transfobia, incluindo a cismatividade e os dispositivos jurídicos, médicos e econômicos de controle dos corpos que divergem à norma cisgênera. Assim, a cis-heteronormatividade desdobra-se em outros termos que convoco no texto, como em *cistema*, *cis-heteropatriarcal*, *cismatividade*, *cis-supremacia* e outros.

processo histórico-religioso de “desencantamento do mundo” weberiano) – representada pela eliminação da magia como técnica de salvação (PIERUCCI, 2013, p. 191). Assim, ele observa, de modo particular, os modos do exercício do poder religioso. “Weber coloca duas principais características da religião apreendida como fenômeno social: o vínculo social e o tipo de poder que ela gera” (CARVALHO FILHO, 2014, p. 543-544).

Diferentemente da religião, a religiosidade expõe a transcendência de um ser como gesto para retratar uma relação com a espiritualidade. Religião e religiosidade não estão necessariamente atreladas e, juntamente à espiritualidade, são definidas de modos distintos, isto é,

religião como sendo a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do Universo, dando ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte do corpo. Religiosidade é definida como a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Espiritualidade é a busca pessoal por respostas compreensíveis para questões existenciais sobre a vida, seu significado e a relação com o sagrado ou transcendente que podem (ou não) levar ou resultar do desenvolvimento de rituais religiosos e formação de uma comunidade (CAMBOIN; RIQUE, 2010, p. 252).

Aqui, distancio-me da tradição ocidental racionalizada de uma religião institucionalizada e opressora, genocida. Movo-me em direção a expressões, experiências e performances de religiosidade que desafiam a lógica ético-religiosa “da atividade prática intramundana, o trabalho racional exercido cotidianamente como um dever moral querido” (PIERUCCI, 2013, p. 202), rumo a rituais extramundanos, extracotidianos, mágicos, encantados, que judaísmo, calvinismo e cristianismo buscaram expulsar.

A religião, nestes termos, configura-se como uma das armas de movimentos e governos de extrema direita, como o de Bolsonaro, para projetar a nostalgia de um passado em que “reina a família patriarcal e os papéis de gênero tradicionais” (PINHEIRO-MACHADO, 2019, p. 183). Uma ficção reiterada para permitir a canalização do ódio, da exclusão e da violência contra corpos e grupos que são, assim, construídos em oposição à norma e à natureza. Carolin Emcke (2020) ressalta a arbitrariedade desses métodos que estabelecem normas e códigos excludentes, entre os quais uma única forma correta de religião, que estigmatiza, mas também justifica formas mais explícitas de violência.

A afirmação identitária de grupos extremistas se baseia, diz Emcke, em reivindicações de homogeneidade, naturalidade ou pureza. Daniel Farias e Itania Gomes (2021) mostram como a identidade pode sustentar o discurso da polarização e a retórica do ódio, pois estas se mantêm sobre o binarismo eu/outre⁵ e em premissas de essência e persistência no tempo. No caso da religião, uma política do ódio (KIFFER, 2019) se constrói à base de mitos fundadores de um passado em que a sociedade teria sido pura, autêntica, natural,

⁵ Opto por utilizar a flexão de gênero gramatical que tem sido denominada “linguagem neutra” ou “gênero neutro” como alternativa ao masculino universal, uma opção que, longe de neutra, representa um posicionamento político.

correta, em oposição a um presente degenerado e corrompido. A luta, portanto, seria por um futuro reinstaurado sobre cadáveres des inimigues e destroços do presente. Não à toa, Bolsonaro e seus acólitos o intitulam “messias” (trocadilho com seu nome do meio e o papel redentor de Jesus), ancorados em signos cristãos para atribuir-lhe papel de líder divino e bélico na restauração brutal dessa suposta ordem. Na ficção cis-heteropatriarcal, “o gênero ‘natural’ ou original não pode e não deve ser pensado como outra coisa senão a norma que define a ‘normalidade’” (EMCKE, 2020, p. 116). O que foge a tal naturalidade e ameaça desestabilizar a norma e as hierarquias de gênero é, portanto, antinatural, doente, indesejado, equívoco, *degenerado*. “Particularmente, o discurso da nova direita exige essa inequívocidade” (EMCKE, 2020, p. 131), e esboços estreitos e normativos de masculinidade e feminilidade são funcionais para delinear comunidades coesas. Tal aparato discursivo, normativo, legal, afetivo age para submeter vidas travestis e trans à condição de desamparo: objetos de exclusão e violência para quem as odeia, especialmente por desafiar a binaridade.

Percebo na obra de artistas travestis brasileiras como Ventura Profana⁶, Linn da Quebrada⁷, Alice Guél⁸, e no ativismo de coletivos indígenas como o Tibira⁹ e o Caboclas¹⁰, a expressão de tensionamentos e perspectivas em diálogo, quando não com uma religiosidade explícita, com uma ideia mais ampla de espiritualidade. A hegemonia do cristianismo e sua relação próxima com a cisnormatividade o tornam um recorrente elemento de disputa. E é esse espectro da disputa que me interessa aqui: afastando-me dessa política do ódio, mais próxima a outras experiências e potências afetivas. É de onde reafirmo: Jesus é travesti.

Não se trata, contudo, de mera apropriação de significantes religiosos nem *apenas* o enfrentamento ao cristianismo como parte do arsenal colonial. Ainda que haja, sem dúvida,

⁶ Multiartista e evangelista de Salvador. “Cantora, escritora, compositora, performer e artista visual. Filha das entranhas misteriosas da mãe Bahia, profetiza a multiplicação abundante da vida negra e travesti. É também pastora missionária e cantora evangelista. Pesquisa as implicações e metodologias do deuteronismo no Brasil e no exterior através da difusão das igrejas neopentecostais”. Disponível em: <<https://acortar.link/BQkZYB>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

⁷ Artista multimídia, cantora, compositora e bixa travesty de São Paulo. “Artista multimídia, cantora, compositora, atriz e performer. Usa música e performance para dar visibilidade a questões de gênero, corpo e sexualidade, remetendo-se, principalmente, à luta de travestis e pessoas transgênero, marginalizadas pela sociedade”. Disponível em: <<https://acortar.link/2B2hpR>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

⁸ “Rapper do interior de São Paulo, compõe sua arte e relata através do rap suas vivências como travesti, negra e periférica em meio ao país que mais mata transexuais no mundo. Transitando entre as possibilidades de expressão e ocupação oferecidas pelo próprio corpo em seu constante processo de evolução, Alice questiona o sistema moral dominante narrando sua luta pela liberdade de ser quem se é e transgride barreiras com uma poderosa mensagem sobre amor e respeito” Disponível em: <<https://acortar.link/zxoiPW>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

⁹ Primeira organização LGBTQIA+ do movimento indígena brasileiro, leva o nome do primeiro indígena morto pela LGBTfobia no Brasil. “Composto por jovens de diversas etnias, como Tuxá, Boe Bororo, Guajajara, Tupinikim e Terena, o coletivo buscar dar visibilidade às narrativas de indígenas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros”. Disponível em: <<https://acortar.link/zcHaiL>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁰ Formado em Cratêus, sertão do Ceará, reúne ativistas de diversos povos indígenas no confronto à marginalização e opressão de indígenas LGBTQIA+, compartilhando experiências e denunciando violências. Foi fundado por Yakecan Potyguara, ativista, atriz e comunicadora, e Thi Potyguara-Guarany, professor e ator. “Estamos levantando a bandeira LGBT dentro do nosso Toré, dos nossos encontros no movimento indígena, e levando as pautas para os nossos troncos velho”. Disponível em: <<https://acortar.link/e4GvzG>>. Outras informações sobre o coletivo estão em: <<https://acortar.link/1QcmAc>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

uma profunda disputa contra a cis-supremacia representada por este e por outros modos de religião organizada, também há uma exploração das possibilidades de experiência espiritual e *transcendental* travesti, já que o lugar do sagrado nos é habitualmente interditado. Proponho chamar provisoriamente tal fenômeno de uma *profana travesti*, pela força do deboche, em referência ao que Beatriz Pagliarini Bagagli (2013, p. 24) chama de “o primado do profano ciborgue sobre a deusa do sagrado feminino”. Profana travesti enquanto *paisagem afetiva emergente*, espaço em que “a luta para tornar experiências novas e emergentes, vivíveis e conhecíveis, é levada a cabo” (GROSSBERG, 2018, p. 91, tradução nossa); enquanto articulação de processos históricos e elementos das normalidades religiosas já estabelecidas e experimentadas e o surgimento de novas experiências em disputa, para que possamos, assim, explorar possibilidades de mudança.

A ideia de paisagem afetiva parte do entendimento de que a apropriação, a articulação e a rearticulação de práticas e discursos constituem os contextos culturais e políticos (GROSSBERG, 2018). Nesse sentido, os contextos não estão previamente estabelecidos como uma espécie de pano de fundo dos acontecimentos. Eles são lugares de luta, em diferentes esferas sociais, por sua própria produção. Em certo sentido, a paisagem afetiva e o contexto podem se confundir. Porém, a ideia de *paisagem afetiva emergente* coloca ênfase em práticas e discursos que não necessariamente estão organizados em linguagens ou em sentidos e formas reconhecidos socialmente. Os afetos definem uma paisagem afetiva pelo seu caráter de movimento. São os sentidos, os humores, as emoções corporificadas, medidas e em disputa, que importam para a conformação dessas paisagens.

Desse modo, a invocação da profana travesti é, sobretudo, uma disputa pela “ocupação das terras futuras” (PROFANA, 2020e, online), pela vida eterna, como “vida infinita, essa vida que vai vibrar em outras ordens de sentido, [...] e que, portanto, não pode ser enquadrada na lógica temporal da finitude linear” (MOMBAÇA, 2021, online). É a ocupação de espaços nesta vida, nestas terras; gesto de desafio ao regime de verdade que institui tais vidas como falsas, como não naturais; reivindicação do sagrado, do profano, e da sacralidade do profano e mundanidade do sagrado.

Estigma, afeto e religiosidade

Erving Goffman (2004, p. 4-5) entende que o estigma é, a princípio, uma situação em que “um indivíduo” – ou um grupo de pessoas – “está inabilitado para uma aceitação social plena”. Ele ressalta como o estigma – que no sentido grego se refere a um sinal que marca o corpo de quem se desvia da norma e deve ser evitada – foi, na era cristã, associado à religiosidade para fazer referência “a sinais corporais de graça divina” e, daí, a sinais corporais de distúrbio físico, numa alusão médica ao sentido religioso. Goffman (2004, p. 6), no entanto, vai além de uma noção mais individual de aceitação social, e explica que o estigma não se relaciona apenas a algo inerente ou dado do ser – é também construído cultural e socialmente, é relacional e contingente: “um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem”. Possuir um estigma é possuir “uma característica diferente da que havíamos previsto” (GOFFMAN, 2004, p. 8), o que destaca o sentido de estigma como uma marca social da diferença que articula identidades e expectativas normativas.

Para Goffman, as relações sociais instituem rotulações dos tipos de pessoas que podem ser encontradas em cada espaço social. A presença categorizada no ambiente social determina uma convivência amparada nas similitudes entre as pessoas. O aparecimento do corpo distinto daqueles considerados “naturalmente” habitantes do espaço social provoca a emergência das expectativas normativas. A vivência cotidiana e as ritualizações internas ao grupo conferem as condições para transformar performatividade e performances em comportamentos essencializados, naturais aos corpos. Cobramos umes des outres a execução das regras. A presença do corpo estranho revela a presença de atributos distintos, faz ver ê outre.

Os estigmas, como formas de abominações do corpo, falhas de caráter ou marcas de raça, nação e religião, são processos de produção de diferenciação e de categorização que implicam relações de poder. Norbert Elias e John Scotson (2005, p. 23) lembram que a desigualdade de poder é uma condição decisiva para a estigmatização, na medida em que “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. A relação entre identidade e diferença é intrinsecamente política. Na produção estigmatizante, a marcação da diferença estabelece distinções e oposições binárias e excludentes, definindo padrões de inclusão e exclusão. Nestes termos, a identidade opera como “emblema de uma suposta diferença essencial ou imutável” (GILROY, 2007, p. 127) e, assim, deixa de ser um processo complexo de interação social e de construção cultural. Como diz Paul Gilroy (2007, p. 130), “quando a identidade se refere a uma marca indelével, ou a um código de alguma forma inscrito nos corpos de seus portadores, a alteridade só pode ser uma ameaça”, o que explicita o desafio político e analítico de enfrentar a concepção de uma identidade fixa e a diferença como categorização binária excludente.

Entretanto, identidades podem ser “mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-histórica” (HALL, 1999, p. 87) e, assim, constituir as bases para a solidariedade política, o engajamento e a instabilização de diferenças excludentes. Para Stuart Hall (2003) e Paul Gilroy (2001), a diferença, na luta, é *différance*, é um lugar assumido na articulação entre posição e contexto. *Différance* é uma diferença que não funciona através de binarismos ou fronteiras, mas como lugares de passagem, posicionais e relacionais. A ideia de posições-de-identidades que encontro na perspectiva das identidades afrodiáspóricas desses autores coloca em relevo “seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos)” (HALL, 1999, p. 86).

A identidade se refere tanto aos modos como as formas e as estruturas de opressão operam a partir das construções de representações culturais, muitas vezes estigmatizantes e efetivas (GOFFMAN, 2004), sobre um Outro, quanto àquilo que mobiliza, coletivamente, relações de pertencimento e engajamentos identitários coletivos por transformação social. Este conceito rasurado, não estático, inconcluso e plural corre nos territórios existenciais, tentando demarcar as construções subjetivas – demarcação dirigida aos limites da experiência. “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (LARROSA BONDÍA, 2002, p. 21).

Ao abrigar seu argumento sob o par experiência/sentido, Jorge Larrosa Bondía (2002, p. 21) ressalva se tratar de uma abordagem “mais existencial (sem ser existencialista)

e mais estética (sem ser esteticista)”. Sob o arco desenhado pelo autor, ao se fazer coisas com as palavras, faz-se coisas com as pessoas. Se a palavra é aquilo nos modela, é o modo pelo qual nós nos definimos a nós mesmos e ao nosso entorno, fazer coisas com as palavras é atuar sobre os corpos e os ambientes. Elegemos palavras para nomear as pessoas e as coisas. Não estamos diante de simples escolhas quando determinamos uma palavra ou quando silenciemos outras. É política a luta pela palavra, a disputa pelo sentido, pelo controle do significado.

Ao encontrar, na definição de experiência, o aspecto daquilo que nos afeta, Larrosa Bondía (2002) ressalta que a experiência é algo que *nos* acontece, diferentemente daquilo que acontece. Experiência é também conceito fundante para John Dewey (2010, p. 109), que usa o termo para descrever o resultado da interação entre as criaturas vivas e os ambientes que as cercam, que ocorre a todo tempo, pois só se vive “em relação” com o ambiente: “a experiência ocorre continuamente, pois a interação entre o ser vivo e os processos ambientais está envolvida no próprio processo de viver”.

A partir de um possível diálogo entre Dewey e Larrosa Bondía, uma experiência é aquilo que *toca* a pessoa e ocorre em temporalidades e espacialidades específicas. A experiência não equivale à informação, mediação da linguagem como técnica, e sim às vivências. Nesta medida, indivíduo da experiência não é um ser informado do acontecimento, mas uma entidade afetada por ele. É sujeito da experiência não reside no lugar seguro que tem a informação como fronteira mediadora de sua relação com a vida. Para viver a experiência é preciso abertura, disposição, a passividade necessária para afetar-se pelo acontecimento: “uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial” (LARROSA BONDÍA, 2002, p. 24).

Para a vivência da experiência, sublinha Larrosa Bondía (2002, p. 25), importa como nos “*expomos*”, como nos colocamos em risco diante da existência alheia. Abrir-se para a experiência é deixar a tentativa de controle das situações e reconhecer a natureza acidental e fortuita do acontecimento. Nas operações dos discursos de ódio, é reconhecida a tática de fabricar informações sobre determinadas vidas com o fim de produzir opiniões e mobilizar afetos a seu respeito, com um papel pedagógico. “O ódio como afeto coletivo se torna um terreno de uma pedagogia, ao mesmo tempo sensível e política, feitas de formas de expressão e de objetivos ou horizontes coletivos” (KIFFER; GIORGI, 2019, p. 14). A circulação da opinião nos discursos de ódio mira a aniquilação do outro, a mediação da opinião intenta anular a experiência com as pessoas chamadas de dissidentes da norma.

Os discursos de ódio, ao elegerem termos para nomear e classificar os corpos dissidentes, fazem coisas com as palavras e as consequências se inscrevem sobre os corpos. Eles marcam o corpo social e avivam, recorrentemente, as cicatrizes no corpo físico. Nos estratégias do ódio, a opinião cria estigmas.

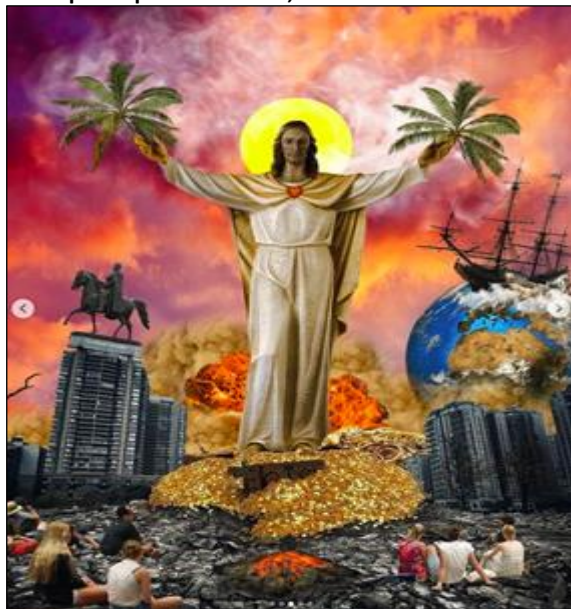
O entendimento de afetos de Lawrence Grossberg contribui para explorar as relações entre identidades, discursos e processos culturais e comunicacionais, ao se contrapor a uma visão dos afetos que reduz os seus sentidos à emoção ou ao sentimento como afeição. Para Grossberg (2010, p. 194, tradução nossa), o “afeto está sempre organizado por dispositivos discursivos e culturais, que por sua vez são lugares/agentes da produção do real

e da luta em torno dele, na forma de hábitos e costumes”. Os afetos podem ser compreendidos como a energia da mediação cultural catalisada em orientações, valores, humores, visões de mundo, emoções.

Uma vez que a perspectiva sobre o afeto envolve afetar e ser afetada, algo próprio das relações entre humanos (e não humanos), mas também aquilo que nos move, nos engaja, me parece relevante pensar como a religiosidade, tão associada aos estigmas, pode ser um elemento afetivo, ou seja, como ela, além da espiritualidade e da crença, mobiliza engajamentos afetivos para a mudança cultural a partir da desconstrução de estigmas sobre vidas marginalizadas.

Itania Gomes e Elton Antunes (2019) compreendem o afeto como engajamento identitário, já que dizem respeito às nossas ecologias de pertencimento – o conjunto de relações que nos constitui como sujeitos – e podem se configurar como práticas de empoderamento estratégico e luta por mudança. Dessa perspectiva, exploro os afetos, as formas de engajamento identitário que rearticulam estigmas, convenções e normas sobre religiosidade.

Figura 1. “O pós depois de ontem”, do artista visual Abimael Salinas¹¹



Fonte: Reprodução. Disponível em: <<https://acortar.link/nhPpcB>>. Acesso em: 9 ago.2022.

Em todo o período colonial, a perseguição, as violências e os estigmas sobre vidas negras e indígenas que se desviavam da cis-heteronorma colonial eram constantes (VA-INFAS, 2011; FERNANDES, 2020). A disputa de valores a partir da religiosidade, no estabelecimento de bom e mau, sagrado e profano, puro e pecador, foi (e ainda é) estratégia de dominação e forma de minar iniciativas de resistência de grupos marginalizados no

¹¹ Indígena potyguara e cofundador da Associação Cultural LGBTQIA+ Humanização no Asfalto.

Brasil. No século XVI, a Igreja Católica criou a Companhia de Jesus e realizava incursões jesuítas nas colônias para a catequização de povos indígenas, o controle sobre os seus corpos e a sua incorporação às dinâmicas do sistema colonial (FERNANDES, 2016; 2020). Um discurso presente era de que as missões tinham o objetivo de salvar as almas dos indígenas, consideradas corrompidas pelo que chamavam de modo de vida pecador e selvagem. Nossa história de perseguições e violências nos leva a uma associação entre a religiosidade cristã e os estigmas e as opressões estruturais que ainda conformam as nossas sociedades.

Reconhecendo as opressões estruturais e históricas e as negociações e resistências no próprio âmbito da religiosidade, realizo um exercício de análise sobre como a religiosidade tem sido convocada em disputas culturais e afetivas sobre vidas historicamente marginalizadas no Brasil. Assim, coloco como questão a forma como artistas, grupos e coletivos ativistas tensionam, a partir do acionamento da religiosidade, estigmas construídos sobre povos indígenas, negros e a população transviada no Brasil.

Transcencialidades

Ao chamar em causa as relações entre engajamento afetivo e identidade na formação de coletividades, não busco estabelecer um coletivo homogêneo, coerente ou estável no tempo. Acompanho Jota Mombaça (2021, p. 22) em sua sugestão de um modo contingente de organização coletiva, “às margens do grande nós universal a partir do qual se formula e engendra um certo projeto de sujeito e identidade”, enquanto a possibilidade de estarmos juntas *na e através da quebra(da?)*, “uma conexão afetiva de outro tipo, que não esteja baseada na integridade do sujeito, mas em sua incontornável quebra”. Uma força que atravessa tudo, sujeito e mundo, não sendo contida em nenhum dos dois, incapturável por não ser dotada de coerência interna fixa e permanente. Essa proposta nos ajuda a pensar a identidade não como modo de categorização individual a partir de diferenças, mas de fomentar solidariedade entre vidas afetadas pelas mais diversas formas de marginalização, ao mesmo tempo em que constrói uma coletividade volátil, contingente, não homogeneizante. A solidariedade política, cultural e social que se torna possível quando as diferenças podem ser encontradas no interior das identidades, bem como entre elas.

Uma base importante para a configuração da paisagem afetiva profana travesti é a disputa de tradições contra-hegemônicas a partir de temporalidades não lineares quando as artistas e ativistas acionam o que entendo enquanto *transcencialidades*¹². A ancestralidade, presente na concepção de transcencialidade, guarda um sentido de disputa que não se resume a um passado: coloca-se ativa e espacialmente como disputa afetiva e política que atravessa o tempo.

Em uma compreensão de ancestralidade nas culturas nagô, origem e fim, passado, presente e futuro estão entrelaçados, segundo Muniz Sodré (2017, p. 110), para além de

¹² Não tenho referência do primeiro uso do termo, mas me deparei com ele em um verso das Irmãs de Pau (2021, online): “choros transcenciais entalados na garganta do tempo”. Em seguida, em breve passagem da tese de Dodi Tavares Borges Leal (2018, p. 155): “provocamos uma transcencialidade irreduzível e insacralizável da teatralidade de gênero”.

mera sucessão. A ancestralidade não se refere ao sentido mais comum de tradição, não é uma repetição do que é tradicional, tampouco reproduz um sentido de tradicionalismo vinculado à ideia de cultura autêntica; estaria mais relacionada a uma tradição viva, que trai a igualdade das repetições: “só conteúdos, dados, resultados e técnicas de fazer é que se podem repetir e, pela e na repetição, acionar os poderes de diferenciação da ancestralidade”. Ancestralidade estaria mais próxima da noção de tradição como “uma força ativamente modeladora” (WILLIAMS, 1979, p. 119) ou, em articulação com a *différance*, como “o mesmo em mutação” (HALL, 2003, p. 44), o que permite olhar as identidades como posições heterogêneas e múltiplas que constituem o passado e o presente e possibilita que possamos produzir a nós mesmas. Temporalmente, o sentido de ancestralidade não recupera uma “cosmovisão cumulativista” (SODRÉ, 2017, p. 115), antes reabre o tempo histórico a uma multiplicidade de relações e invocações, o que Sodré intitula de transtemporalidade.

Como Exu, que é ancestral|descendente (SODRÉ, 2017, p. 180), por transcetraais me refiro àquelas que vieram antes-agora, que vivem em nós (e desatam), que “estão conosco, ouvindo esta conversa e nutrindo o apocalipse do mundo de quem nos mata”, essas vidas impossíveis|infinitas que “se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder” (MOMBAÇA, 2021, p. 14). *Transcetraais* porque permanecem presentes e em presença, nos atravecam na quebra do tempo linear moderno e, desse modo, na erosão do mundo que ele sustenta. É uma ancestralidade que rejeita toda lógica linear de tempo, enquanto tradição contra-hegemônica, reconhecimento de que aquilo que autoriza a violência contra elas|nós atravessa o tempo, que suas mortes são agora, mas que suas vidas também são agora, e elas, portanto, não morrem, mas vivem atravecadas em nós. E com elas temos um poder|dever messiânico de *redenção* (BENJAMIN apud LÖWY, 2007, p. 48) | *restituição* (PROFANA, 2020b; [2020]c).

A redenção messiânica das que vieram antes de nós, para Walter Benjamin (LÖWY, 2007), passa não apenas pela memória viva de sua dor e de sua luta como parte da nossa, mas por, enfim, vencer essa luta e reparar essa dor com|por elas. Redenção é *memoração*, *reparação*, *restituição* e *revolução*. Ventura Profana parte da encruzilhada entre cristianismo e macumba para nos dizer da *restituição* para todas que foram perseguidas por ser travas no sistema. Restituição é tomar de volta tudo o que o senhor|devorador roubou, tendo o pagamento da *dívida impagável* de que nos fala Denise Ferreira da Silva (2019) como objetivo fundamental. Silva diz que a verdadeira decolonização seria a *restauração* de todo o valor violentamente expropriado de vidas e terras pretas e indígenas, pagamento dessa dívida impagável, *restituição*. Restituição que, segundo Sodré (2017, p. 189), é a base do pensar nagô, “um mecanismo de equilíbrio e de harmonia. [...] Um eterno movimento coletivo de trocas – dar, receber, restituir – regido pelo princípio da reversibilidade, inclusive das coordenadas temporais”.

Em entrevista sobre o processo de criação de *Trava-Línguas*, seu álbum mais recente, Linn da Quebrada diz que buscava em parte explorar a questão de “*quem soul eu*”, e para isso era necessário “saber de onde eu vim, de onde eu venho, e *daquelas que vieram*”

*antes de mim*¹³, “buscar em nossas raízes o movimento de retorno à nossa matriz”¹⁴, e produzir o que ela entende como uma poética de resgate de memórias¹⁵. Também era necessário subverter as caixinhas algorítmicas de controle do seu corpo com base na *ancestralidade*¹⁶. Tudo isso para repensar “[a]onde estamos indo, essas coreografias, esses cálculos que nos levam àquilo que muitas chamam de destino” e gerar “uma música que busca inventar novas coisas”¹⁷.

Um movimento em direção à ancestralidade de forma a inventar o novo. Não o novo da euromodernidade, mas a sua quebra, o que Benjamin chama de “freio de emergência” nos trilhos do progresso, ao que Sodré (2017, p. 186) se refere ao explicar o tempo de Exu:

Na realidade da experiência está o fato de algo nascer e, assim, acontecer, sem, entretanto, ser apêndice do que se passou, do mundo precedente. O acontecimento originário não é a mesma coisa que um evento ou uma peripécia no interior de uma história e sim um corte no fluxo contínuo das coisas, logo, uma gênese como invenção possível de um tempo.

Tomemos um exemplo de transcestral invocada por Linn em *Trava-Línguas: Xica Manicongo*, que vem junto a Exu na primeira faixa do álbum (escrita por Castiel Vitorino Brasileiro), para abrir caminho e destravar línguas. Xica era uma bixa namoradeira e feiticeira, escravizada, que foi denunciada à inquisição e teve que se fingir de homem para driblar a fogueira. Xica teve o registro arquivado de sua história recuperado por um viado branco que a considerou um dos primeiros casos registrados de *homofobia* do país, perpetuando a violência colonial sobre seu corpo. Claro que Xica “nera” gay, mas também não era travesti, já que essa palavra nem faria sentido para ela¹⁸. Mas, “agora, quando eu abro esse jogo e pergunto à Xica Manicongo, vejo uma trava pretona. Bem preta, retinta. A primeira imagem é essa porque Xica sou eu. Eu sou Xica Manicongo” (BRASILEIRO, 2021, p. 52).

Xica era rainha do Congo e macumbeira. E durante anos a chamaram por um nome de registro que, dupla violência, não apenas era o que a inquisição usou para se referir a ela, mas também o que lhe tinha sido dado pelo Senhor. Foi preciso que Majorie Marchi, militante travesti negra que presidia a Associação de Travestis e Transexuais do Rio de Janeiro (ASTRA-Rio), desse a ela o nome pela qual a conhecemos (JESUS, 2019). Assim como Exu, Xica Manicongo inventa seu tempo: se faz Xica ontem com um nome que invocamos hoje. E é invocada por nós para que viva hoje | séculos atrás. É a esse processo que me refiro quando invoco a ideia de transcestralidade, que opera numa lógica temporal outra, só

¹³ Disponível em: <<https://acortar.link/u1NmuI>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁴ Disponível em: <<https://acortar.link/xdBxOm>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁵ Disponível em: <<https://acortar.link/u1NmuI>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁶ Disponível em: <<https://acortar.link/0FsZQw>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁷ Disponível em: <<https://acortar.link/u1NmuI>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

¹⁸ Diz Linn: “Xica Manicongo era uma outra coisa, porque ela foi sequestrada do continente africano, trazida para o Brasil – e aqui, hoje, ela ganha essa categorização como travesti, mas se a gente vai mais fundo é uma outra coisa, porque ela era quimbundo, seriam outros nomes, esses são os nomes do colonizador, ou os nomes que nós nos damos diante desse outro colonizador”. Disponível em: <<https://acortar.link/o6a9m9>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

concebível se o presente ou o agora funda o tempo (temporaliza) por meio da ação/acontecimento (a pedrada mitológica) e assim pode coexistir com o passado – pode tornar simultâneo o que não é contemporâneo. Com Exu, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo (SODRÉ, 2017, p. 187).

A disputa pela transcestralidade de Xica Manicongo faz lembrar outro caso, o de Tibira, famosamente recontado pelo mesmo viado branco como a primeira morte por *homofobia* do Brasil. Tibira, que nas fontes primárias é descrita como “um hermaphrodita, no exterior mais homem do que mulher, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e comtudo casou-se e teve filhos” (D’EVREUX, 1874, p. 90 apud FERNANDES, 2020, p. 23), teve toda a complexidade transviada de sua vida pacificada enquanto mero viado. Tibira, que antes de ser cortada ao meio por uma bala de canhão, ouviu de um parente que

quando Tupan mandar alguém tomar teu corpo, si quiseres ter no Ceo os cabellos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupan, que te dê o corpo de mulher e ressuscitarás mulher, e lá no Ceo ficarás ao lado das mulheres e não dos homens (D’EVREUX, 1847, p. 232 apud FERNANDES, 2020, p. 23).

Tibira, indígena Tupinambá, morreu uma vez ao ser condenada, em 1613, por não poder existir no mundo do colonizador; morreu outra vez ao ser obrigada a se batizar antes de ser assassinada; morreu mais uma vez ao ter sua vida sugada pela viadagem branca pacificadora, que tripudia sobre seu cadáver ao tentar *canonizá-la* (aqui o corretor de texto me sugere corrigir para “colonizá-la”, e não está errado) como *santo mártir gay* (VEIGA, 2020), celebrando a violência mortal à qual foi submetida enquanto sacra. Jesus deve ser travesti, pois morreu para redimir os pecados dos outros. Mas Tibira também nem travesti era, já que

não era indígena, nem gay, nem travesti, nem Tibira. Mas foi racializada com as leis da sexualidade criadas pela religião cristã apostólica romana, às quais desobedeceu e tornou-se sodomita. Essa pessoa era Tupinambá. Mas aí, na tradução colonial de sua existência, Tibira também virou berdache. A transmutação desse corpo foi traduzida para a linguagem colonial, e neste mundo tornou-se uma peste (BRASILEIRO, 2021, p. 50).

Nos últimos anos, grupos e coletivos indígenas, a exemplo do Coletivo Tibira¹⁹, têm atuado a partir de plataformas digitais, participação em debates, manifestações e produções audiovisuais em fluxos ativistas indígenas (FARIAS; GOMES, 2021). O Tibira tem como perspectiva política recontar a história dos povos indígenas em relação a sexualidade e

¹⁹ Ver perfil do Coletivo Tibira no Instagram. Disponível em: <<https://acortar.link/LFFyhH>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

gênero e, ao mesmo tempo, disputar categorias e estruturas de poder coloniais. Tibira convoca, no próprio nome, a transcestralidade da indígena Tupinambá.

Em 29 de janeiro de 2022, Dia da Visibilidade Trans, o coletivo afirmou a transcestralidade indígena:

Transgeneridade indígena, uma força ancestral! Em 29 de janeiro é celebrada a visibilidade trans e travesti no Brasil, data importante para refletirmos sobre a existência de corpos que estão sendo violentados frequentemente por uma sociedade preconceituosa, sobretudo racista, quando nos referimos à transgeneridade indígena. [...] Nesse dia, além de denunciar as violências cotidianas, temos orgulho de celebrar nossas vidas, nossa potência. Sobrevivemos e sobreviveremos, TRANSformando o mundo!²⁰

Figura 2. Postagem do Coletivo Tibira no Instagram



Fonte: Reprodução. Disponível em: <<https://acortar.link/eIMzWS>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

O coletivo ressalta que o ativismo indígena LGBTQIA+ também busca disputar os sentidos universalizantes das próprias denominações que a sigla comporta. Em postagem de Geni Núñez, indígena guarani, compartilhada no perfil do Tibira no Instagram, essa disputa fica explícita:

Uma das principais características da colonialidade é a homogeneização, a criação de categorias genéricas, pretensamente passíveis de serem aplicadas a todos seres humanos do mundo – universalização. [...] Que a gente use mais os termos das nossas línguas, do nosso bairro, cidade. Que pra cada lugar, contexto e vivência a gente possa artesanalmente se nomear.

²⁰ Disponível em: <<https://acortar.link/eIMzWS>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

A colonialidade impõe suas categorias supostamente descritivas da realidade, mas em verdade esses termos acabam criando realidades no seu gesto de nomeação. Não existiu desde sempre nem pra sempre existirá. Recusemos esse Gênesis e Apocalipse do mundo, a vida não tem origem nem fim, só (des)continuidade, movimento e transformação²¹.

Já Kendra Kiga, indígena boe bororo e integrante do Tibira, afirma que as definições de gênero e sexualidade dissidentes e não normativas são construídas a partir de experiências próprias no contexto originário e tradicional indígena. Além disso, Kiga considera que a discriminação sobre sexualidade e gênero não existia na cultura do seu povo antes da colonização. De acordo com ela, há relatos da existência de pessoas “que transitavam entre os espaços masculinos (como poder ver o aje: espíritos, junto aos homens, cujo mulheres não veem) e femininos (possibilidade de cantar o canto que somente as mulheres cantavam)”. Cita também termos do povo Boe que, inclusive, são utilizados de forma pejorativa e violenta nas comunidades e atravessados por lógicas coloniais e opressoras²².

Cada povo possui formas próprias de vivenciar e interpretar o que chamamos na lógica não indígena de homossexualidade, bissexualidade, travestilidade e/ou transgeneridade, além de nomenclaturas próprias [...] É preciso descolonizar os sentidos e as experiências de gênero e sexualidade, desprender-se dos padrões ocidentais e avançar na afirmação das nossas identidades.

O coletivo Caboclas se afirma como organização LGBTQIA+ indígena e, em postagem²³ no Instagram, diz que o seu ativismo é “por todas e todos parentes indígenas que lutaram e lutam pra existir dentro da aldeia e na cidade, [...] por Tibira Tupinambá o primeiro indígena LGBTQ morto por não seguir os padrões impostos da igreja católica, que sua memória não seja esquecida”. Articula-se, assim, a outros grupos ativistas indígenas e aciona a transcestralidade indígena de Tibira como forma de engajamento identitário e afetivo de confronto aos regimes de verdade cisheteronormativos e coloniais que reduzem as múltiplas formas de relação com gênero ao binarismo.

Vale ressaltar que não é preciso ser trans para ser transcestral. A transcestralidade é uma ancestralidade que construímos ativamente hoje com as que vieram antes, para, como Exu aes encantades, fundarmos o tempo e atuarmos sobre ele. Penso em outra transcestral invocada por Linn da Quebrada em *Trava-Línguas: Stella do Patrocínio*. Em *Médrosa (ode a Stella do Patrocínio)*, Linn a incorpora, cede sua voz para que cante com|por ela. Stella foi sequestrada e psiquiatrizada aos 21 anos, e passou décadas aprisionada como louca, até a sua morte, em outubro de 1992. Tal qual Xica e Tibira, Stella foi roubada de

²¹ Disponível em: <<https://acortar.link/iprpsj>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

²² “Pobogo significa veado campeiro. Há relatos de que já existiam entre os Boe o que chamamos atualmente de homossexuais. Imedu é homem e Aredu é mulher. Imedu/aredu seria Homem/mulher e Aredu/imedu é Mulher/homem, que se referem às pessoas que não seguem o binarismo de gênero”. Disponível em: <<https://acortar.link/9quGKQ>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

²³ Ver perfil do Coletivo Caboclas no Instagram: <<https://acortar.link/e4GvzG>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

sua vida. Seus falatórios expropriados em poesia ficaram famosos sem ela, viraram ópera e livro finalista do prêmio Jabuti sem ela. Tal qual Xica, nem seu nome se deram ao trabalho de escrever corretamente; faltou um l.

Linn da Quebrada talvez seja, hoje, a artista travesti de maior visibilidade no Brasil, e sua obra configura densamente a paisagem afetiva *profana travesti*. Desassociada das Testemunhas de Jeová, porque uma podre maçã deixa as outras contaminadas, a nova Eva que quebrou a costela de Adão e traz em seu corpo a tatuagem de uma coroa de espinhos, estigma | chaga de Cristo, Linn aborda a relação entre transcestralidades e religiosidades como modo de enfrentamento e organização coletiva. Ela diz:

Hoje a minha religião, ela se faz e se cria através dos meus shows e da minha arte, entendendo que o meu corpo é o meu próprio templo e entendendo que quando nós estamos ali no show, nós estamos celebrando as nossas próprias vidas e estamos cultuando as nossas existências. Cultuando Deus que existe em cada uma de nós²⁴.

Em duas de suas mais importantes obras audiovisuais, *blasFêmea* (2017) e *Oração* (2019), Linn constrói d'eus na articulação coletiva de eus. Uma blasfêmia é uma ofensa a algo, um insulto ao divino. *blasFêmea*, portanto, enfrenta o sagrado masculino por meio da profanação de suas fronteiras, pela penetração feminina de seu território. A cena inicial situa a simbologia cristã como o alvo da blasfêmia, associada ao masculino, às divindades que queimam a travesti com seu gozo e a abandonam, nua e lambuzada, jogada no chão. Quase todo o vídeo se passa à noite, na sarjeta e na surdina onde a trava da canção faz seu salário. Um segredo ignorado por todos, até pelo espelho. Aqui já se configura uma aliança entre mulheridades, mas para proteger uma vida da violência em meio à escuridão, uma questão de resistência. Linn explica que o vídeo foi pensado como

enfrentamento do sagrado ocupado hoje pelo masculino, um ato profano de ocupação e invasão. E pelo jogo de linguagem que eu faço, “blasFêmea”, enquanto fêmea e a posição do feminino e do masculino entre o sagrado e o profano. Nos fazendo repensar esses conceitos de feminino e masculino e quem ocupa essas posições, quem são esses corpos? O que é lido enquanto feminino e masculino? Quais são esses rituais que a gente pratica no dia a dia? O que eles sacralizam? Eles reiteram essas posições de feminino e masculino. O transclipe é a nossa ação diante dessas perguntas, ele é uma tentativa de ruptura, de questionamento em relação ao certo, o divino²⁵.

Já no epílogo do vídeo, após o fim da música e do surgimento da cartela de título, há um momento diferente. A união aqui é de cura e celebração. Corpos femininos múltiplos em comunhão, não mais contra algo, mas pelo próprio estar juntas, cantando juntas.

Se blasfêmia é *contra* algo, *Oração* apenas é. Não é uma oração *para* algo, porque não pede, mas determina. Determina que termine. E aqui convoca explicitamente a questão da

²⁴ Disponível em: <<https://acortar.link/Zmva0B>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

²⁵ Disponível em: <<https://acortar.link/XLINJs>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

transculturalidade ao juntar-se a um grupo de travestis e dizer “que eu possa viver nelas, através delas, em suas memórias”. As imagens cristãs, cristãos, não colocam o sistema no lugar sacro que buscamos profanar, mas enfatizam a divindade própria da profana travesti. “É um ritual de preservação e celebração de nossas vidas, de cuidado e proteção. ‘Oração’ não é sobre mim. É sobre nós, nós por e para nós”²⁶. Linn é Cristo na cruz, mas não na surdina e na sarjeta. Aqui, tudo é repleto de luz, até os cortes de facão. É um momento de cura, de coletividade. O foco é no laço afetivo que se forma entre aquelas vidas e as transculturais que as atravancam, e as que ainda estão por vir, a possibilidade de construção de outros modos de organização coletiva a partir dos afetos.

Deise, eus em comunhão

A paisagem afetiva profana travesti, a disputa das posições de poder colonial e universal pela ênfase em coletividades afetivas transculturais, fluídas, em movimento, em transformação, me faz propor uma conclusão como *reabertura* a outras possibilidades de conceber as relações entre identidade, afeto, experiência e religião. A solidariedade entre vidas estigmatizadas, socialmente marcadas pela violência, pela exclusão e pelo ódio, pode ser explorada, como potência, em *Deise*.

A construção de d'eus na articulação coletiva de eus, que encontro em Linn, encarna nas obras de artistas como Ventura Profana e Alice Guél a partir da palavra de Deise. Deise não é a “versão travesti” da divindade abraâmica – “Deise são as Yabás falando ao pé do meu ouvido” (PROFANA, 2020d, online) –, não é somente “deus” após a transição, nem apenas uma deusa ou divindade, nem mera metáfora ou trocadilho. Se *traveco* só existe enquanto verbo conjugado na primeira pessoa, Deise é o verbo feito carne. É uma multidão de eus que forma um d'eus que, ao ser Deise, transcende o “nós”, desata os nós, nos entrelaça. Se religião vem do latim *religare*, reconectar, Deise é o que nos une e o que surge dessa união. “Significa me religar e me reconectar comigo mesma e com as minhas parceiras e minhas raízes”²⁷.

Raízes e parceiras. Deise é o que surge da união – solidariedade e luta – entre as transculturais que nos atravancam e os próprios atravancam e as corpos coletivas atravancadas por elas. Deise surge da rede (GUTMANN, 2021), da encruzilhada (RUFINO, 2017), Deise é a rede e a encruzilhada. Deise surge no movimento entre a blasfêmia e a oração, entre a ereção e a oração, entre o erótico e o herético. E não se trata aqui de meras intertextualidades, mas de *trans*-textualidades afetivas, das encruzilhadas que se constroem na tentativa de expressar|encarnar|profetizar um modo travesti de habitar o mundo, uma sensibilidade travesti, uma paisagem afetiva travesti.

Deise é uma *egrégora*, uma corpa afetiva (criticamente) fabulada (HARTMAN, 2020), invocada e encarnada coletivamente, não a partir do trabalho de uma artista, mas das encruzilhadas formadas entre elas e as transculturalidades que acionam. Diz Linn da Quebrada:

Acho que estamos inventando uma nova egrégora. O nosso encontro, o encontro de cada uma dessas travestis, cada um desses corpos tidos

²⁶ Disponível em: <<https://acortar.link/49rxix>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

²⁷ Disponível em: <<https://acortar.link/Zmva0B>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

desobedientes, é uma maneira da gente inventar uma nova igreja [...]. Da gente inventar um novo acesso ao sagrado. Entender que nossas vidas também são sagradas²⁸.

Deise, portanto, não vem para nos trazer salvação num plano individual. Deise vem para nos redimir | restituir | edificar (BENJAMIN apud LÖWY, 2007; PROFANA, 2020b), um processo necessariamente coletivo. E na verdade ela não *vem*, porque Deise somos nós.

A restituição é para todas que creem no poder, na força, no amor, na totalidade de Deise. [...] Para as que foram perseguidas, as que foram saqueadas, ceifadas pelo domínio maligno colonial da branquitude machista. Assim sendo, a restituição se dá necessária e substancialmente somente quando coletivizada. Do contrário, seguiremos a lógica pecadora colonial branca (PROFANA, 2020b, online).

A mais explícita pregadora da palavra de Deise é a evangelista | multiartista travesti Ventura Profana. Com sua obra missionária e profética, ela toma de assalto a iconografia cristã tradicional e a transverte tanto em “traquejos pentecostais para matar o Senhor” (PODESERDESLIGADO; PROFANA, 2020, online) quanto para de fato edificar e edificar, fazer de nossos cus catédrais (PROFANA, 2020d), levar e elevar à virtude de Deise, promover “a construção espiritual e física de uma fortaleza que acolha, abrigue e dê conta de [...] projetar vidas pretas travestis, vidas dissidentes num campo eterno” (PROFANA, 2020c, online).

Ventura é missionária, espalhando o *evangelho do fim*: evangelho, afinal, significa *boas novas*, e a boa notícia que Deise tem pra trazer é enfim “a queda do Senhor e a quebra dessas cadeias coloniais, que nos prendem e que nos condenam” (PROFANA, 2020c). Tal como João, Ventura profetiza o apocalipse em sua obra; seu *evangelho do fim* anuncia a morte do Senhor (o senhor feudal, o senhor colonial, senhor dos senhores, senhor dos exércitos, o senhor, o sinhô) e o fim do seu mundo, desse mundo como conhecemos (SILVA, 2019), como nos foi dado a conhecer. Afinal, como lembra Mombaça (2021, p. 82),

a luta da descolonização é sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos. [...] O apocalipse deste mundo parece ser, a esta altura, a única demanda política razoável.

Mas vencer a guerra (iniciada contra nós, à nossa revelia) e alcançar redenção | restituição não significa apenas vencer o inimigo. É preciso construir e fortalecer os laços afetivos dos quais Deise emerge. A obra de artistas como Ventura Profana não se limita a tacar fogo no sistema; ela se interessa em “plantar vida travesti no solo dessa nação” (PROFANA, [2020]a, online), em clamar por “chuva de vida trava” (GUÉL, 2019, online) e que “Deise, por favor, segure a minha mão” (PAU, 2021, online), em afirmar com orgulho que

²⁸ Disponível em: <<https://acortar.link/Zmva0B>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

não vamos morrer, que estamos “vivas em pleno mar morto” (PROFANA, 2020d, online), que *deus é travesti* (GUÉL, 2017).

Em sua análise sobre *A parábola do semeador*, de Octavia E. Butler, Mombaça (2021, p. 55) propõe uma redescritção da ansiedade que não seja circunscrita à lógica da patologização, com base no modo como a protagonista do livro, Lauren Olamina, se relaciona com o tempo como “uma futuridade ameaçada, perante a qual, no entanto, não cabe esperar passivamente”. Ao pensar em Deise, retorno a esta passagem:

Deus é mudança é a premissa fundamental da teologia experimental que Olamina está desenvolvendo, enquanto, expectante, prepara-se para o pior. A operação subjetiva performada por ela, situada que está pelo sentido de inevitabilidade da situação que prevê, faz coincidir seu mergulho cru na economia da ameaça com a articulação de uma densa textura especulativa, capaz de refundar um possível mesmo diante do diagrama mais saturado de impossibilidades. Moldar deus é moldar o destino: dobrar as condições, estudar o tempo, a coreografia das forças, e operar sobre o destino como uma escultura que se sabe à partida aquém da matéria sobre a qual trabalha (MOMBAÇA, 2021, p. 55).

Não estaríamos, por meio de Deise, moldando deus e, portanto, nosso destino? Não seria esta a nossa resposta, tal qual Lauren, ao apocalipse que vemos diante de nós, à nossa futuridade constantemente ameaçada? Não estaríamos, como Lauren no fim do livro, plantando sementes – tal qual o semeador do livro de Lucas, que dá nome à história – e enterando nossas mortas?

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. Máquinas discursivas, ciborgues e transfeminismo. *Gênero*, Niterói, v. 14, n. 1, p. 11-27, 2º sem. 2013.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Eclipse*. New York: CSS Bard, Hessel Museum, 2021.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMBOIN, Aurora; RIQUE, Julio. Religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano 3, n. 7, p. 251-263, maio 2010.
- CARVALHO FILHO, Juarez Lopes de. Religião, educação e economia em Max Weber. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 540-555, set./dez. 2014.

DEWEY, John. *Arte como experiência*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EMCKE, Carolin. *Contra o ódio*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

FARIAS, Daniel Oliveira de; GOMES, Itania Maria Mota. Fluxos ativistas indígenas: instabilizando a hipótese da guerra cultural a partir de afetos, territorialidades e temporalidades no Brasil. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 277-308, 2021.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Descolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Brasília: UnB, 2020.

_____. Luxúria e selvageria na invenção do Brasil: enquadramentos coloniais sobre as sexualidades indígenas. *Fronteiras – Revista de História*, Dourados, v. 18, n. 32, p. 239-267, jul./dez. 2016.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34, 2001.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. São Paulo: LTC, 2004.

GOMES, Itania Maria Mota; ANTUNES, Elton. Repensar a comunicação com Raymond Williams: estrutura de sentimento, tecnocultura e paisagens afetivas. *Galáxia*, São Paulo, ed. esp., p. 8-21, 2019.

GROSSBERG, Lawrence. *Under the cover of chaos: Trump and the battle for the American right*. London: Pluto Press, 2018.

_____. *Cultural studies in the future tense*. Durham: Duke University Press, 2010.

GUÉL, Alice. *Alice Guél feat. Ventura Profana – Dilúvio (prod. Pov3da)*, 30 dez. 2019. Disponível em: <<https://acortar.link/wavhLR>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

_____. *Alice Guél – Deus é travesti (Audio Oficial)*, 12 out. 2017. Disponível em: <<https://acortar.link/SyCM6D>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

GUTMANN, Juliana Freire. *Audiovisual em rede: derivas conceituais*. Belo Horizonte: UFMG, 2021.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais* Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 25-50.

_____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em Dois Atos. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: A transgeneridade toma a palavra. *Revista Docência e Cibercultura*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 250-260, jan./abr. 2019.

KIFFER, Ana. O ódio e o desafio da relação: escritas dos corpos e afecções políticas. In: KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 21-78.

_____.; GIORGI, Gabriel. Pensar o desafio presente. In: KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 9-20.

LARROSA BONDÍA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002.

LEAL, Dodi Tavares Borges. *Performatividade transgênera: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral*. 2018. 534 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo, 2018.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

_____. *Live com Jota Mombaça, Denise Ferreira da Silva e José Fernando de Azevedo na Livraria da Travessa*, 18 jun. 2021. Disponível em: <<https://acortar.link/wzT5i0>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

PAU, Irmãs de. *Kulto – Irmãs de Pau feat. Alice Guél [Prod. Pov3da]*, 17 set. 2021. Disponível em: <<https://acortar.link/NntJi4>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2013.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior*: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Planeta, 2019.

PODESERDESLIGADO; PROFANA, Ventura. *Traquejos pentecostais para matar o Senhor*, 27 jul. 2020. Disponível em: <<https://acortar.link/HFVqXl>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

PROFANA, Ventura. Ventura Profana: “Eu não vou morrer”. Entrevista concedida a Mirrella Ferreira. *Subtile*, [2020]a. Disponível em: <<https://acortar.link/SI8E6C>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

_____. Ventura Profana: Salvador, BA, 1993. Entrevista concedida a Igor Furtado. *Identidades Marginais*, 28 maio 2020b. Disponível em: <<https://acortar.link/tihyKm>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

_____. “Profetizar a vida travesti”: entrevista com Ventura Profana. *Volume Morto*, 19 jan. [2020]c. Disponível em: <<https://acortar.link/KQnvP5>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

_____. *Eu não vou morrer – Ventura Profana – podersedesligado*, 22 maio 2020d. Disponível em: <<https://acortar.link/Bzb1XY>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

_____. Profecia de vida. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 54-63, 2020e.

RUFINO, Luiz. *Exu e a pedagogia das encruzilhadas*. 2017. 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

V., viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEIGA, Edison. O índio executado a tiro de canhão tido como ‘primeiro mártir da homofobia no Brasil’. *BBC News Brasil*, 28 dez. 2020. Disponível em: <<https://acortar.link/U0geZh>>. Acesso em: 9 ago. 2022.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

Wendi Yu

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Daniel Oliveira de Farias

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Itania Maria Mota Gomes

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Karina Gomes Barbosa

Professora do curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutora em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB).

Carlos Magno Camargo Mendonça

Professor do Departamento de Comunicação Social e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).