

## O "REXISTIR" TRANS. DE QUE IGUALDADE SE TRATA? ALGUMAS INTERFACES COM A PRÁXIS DECOLONIAL

**Adriana Ribeiro Rice Geisler**

Fundação Oswaldo Cruz e Pontifícia Universidade Católica

### RESUMO

Este trabalho tem como objetivo percorrer o pensamento decolonial, evidenciando as interfaces possíveis entre ele, a crítica paradigmática de Boaventura de Souza Santos e a genealogia do poder em Michel Foucault. Ao tomar a colonialidade do conceito de gênero, a partir da admissão dos traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial, é possível reconhecer a persistência de singularidades que emergem na produção de rizomas e resistências cotidianas, a partir de si. O trabalho avança na tentativa de identificar a ideia de igualdade presente nessa abordagem, considerando a narrativa de uma mulher trans como representativa dos saberes (localizados) dos corpos abjetos naquilo que expressam suas necessidades, demandas e produção de direitos.

**Palavras-chave:** Pensamento decolonial. Igualdade. Mulher trans.

### THE TRANS RESISTANCE/EXISTANCE. WHAT EQUALITY IS IT ABOUT? LINKS WITH DECOLONIAL PRÁXIS

### ABSTRACT

This work aims to cover the decolonial thought, showing the possible interfaces between it, the paradigmatic criticism of Boaventura de Souza Santos and the genealogy of power in Michel Foucault. By taking the coloniality of the concept of gender, considering the admission of historically specific features of the organization of gender in its modern / colonial system, it is possible to recognize the persistence of singularities that emerge in the production of rhizomes and everyday resistances, from the point of view of the person. The work advances in an attempt to identify the idea of equality present in this approach, by examining the narrative of a trans woman as representative of the (located) knowledge of abject bodies in what they express their needs, demands and production of rights.

**Keywords:** Decolonial theories. Equality. Transwoman.

Recebido em: 17/06/2021

Aceito em: 03/07/2021

## INTRODUÇÃO

Em outubro último, em plena pandemia de coronavírus, fomos convidados a pensar a igualdade como questão pendente para o século XXI, a partir das considerações sobre gênero e sexualidade. Era o tema do Grupo de Trabalho 10 - do qual participei na condição de coordenadora - inscrito no IV Congresso Internacional sobre Globalização, Ética e Direito, iniciativa conjunta que envolveu a organização da Universidade Federal Fluminense e da Universidade Complutense de Madrid.

O tema, que já não seria fácil de ser enfrentado em situações normais pela amplitude a complexidade teórica que apresenta, tornou-se um desafio diante de nossas próprias existências em tempos de isolamento social. É que pensar em igualdade mais do que nunca atravessados subjetivamente pelas desigualdades expostas cotidianamente pela situação que nos assola, torna-se ainda mais doloroso e inquietante. Sem a vivência de situações como essa, mesmo que sob o risco de prejudicar sua análise, o pensador pode pretender, vez por outra, se achar a salvo em seu gabinete-bolha e desse lugar pensar a realidade social como se fosse possível fingir que, verdadeiramente, não a vê.

Na pandemia, a desigualdade parece "entrar com os pés na porta", exigindo-nos a compreensão de que se a igualdade parece (e aparece como que) cada dia mais longe, não há distanciamento possível que nos impeça de enxergá-la em suas rudezas. A desigualdade irrompe nossos isolamentos e torna quase impossível ao estudioso mais sensível escapar às ferramentas de análise que se proponham mais engajadas e menos neutras.

É justamente por isso que buscamos assumir nos escritos que se seguem o desafio de um olhar decolonial, centrado no compromisso ético de uma relação verdadeira com o objeto, ou seja, experimentando a objetividade, tal como nos convoca Haraway (1995).

Vale dizer, que não se trata de recusar a ciência, mas de articulá-la a demandas locais, compreendendo que os modelos epistêmicos modernos construíram dicotomias hierarquizantes e ergueram conceitos universais e pretensamente incontestáveis que produziram a um só um tempo um duplo esquecimento/supressão: - das formas de ser dos grupos subalternizados e da própria dúvida enquanto alicerce primeiro de toda produção científica.

Nessa perspectiva é que se inscreverá o item 2, “ainda sobre a modernidade”, onde se fará uma crítica ao empreendimento moderno, considerando seus pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos e a partir do eixo de análise que distingue, nos termos de Hardt e Negri (2001) e na esteira de Santos (2001), duas modernidades: - a renascentista e a iluminista.

Verifica-se, assim, já nesse autor, uma certa guinada epistemológica, quando ao considerar o período correspondente a fins do século XIV até o século XVII, se afasta das perspectivas que situam no iluminismo as origens da modernidade.

Em seguida, o trabalho vai avançando gradualmente na tentativa de radicalizar o prestígio aos saberes locais. O que se pretende reafirmar é que a despeito do silenciamento histórico imposto na esteira da produção de conhecimento eurocentrada, as resistências nunca deixaram de ser produzidas, potentes na elaboração de saberes próprios e na reconstrução de suas histórias de vida. “Onde há poder há resistência”, diria Foucault.

É nessa altura - item 3 - que o texto vai propor algumas aproximações entre o filósofo francês e o pensamento decolonial. De fato, com Foucault podemos ultrapassar tanto as análises concebidas exclusivamente a partir das contribuições da filosofia política moderna quanto aquelas construídas pelo marxismo.

É bem certo, conforme já explicitado, que as reflexões que se farão no item anterior, no que trouxeram de crítica ao empreendimento moderno ou no que percorrerem a filosofia política, não o farão de maneira excludente. Nesse sentido, Santos (2010) foi certo ao propor a sua “epistemologia do sul”. Apesar disso, é com Foucault, e sua genealogia do poder que, indiscutivelmente, no item 4, mergulharemos em nossa aposta micropolítica.

Nessa direção, optei em refletir sobre o tema proposto a partir de meus próprios encontros com uma pessoa trans. Como pensar em igualdade do alto de minha branquitude cis, acadêmica e de classe média? Será nesse ponto - item 5 - que o texto assumirá, definitiva e metodologicamente, seu giro decolonial, pois será preciso convocar os saberes-poderes locais, as experiências de vida colocadas à margem, para que, no encontro com essa potência de resistir, se possa produzir alguma compreensão sobre o tema da igualdade.

## **1. MODERNIDADE/COLONIALIDADE EM BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS**

Sabemos que a importância do chamado “giro decolonial” reside no fato de conseguirem deslocar o centro da crítica à modernidade - que até então vinha sendo feita a partir da suposta gênese capitalista desse tempo histórico - para o período da dominação colonial na América.

Antes de destacar as contribuições dessa mudança de perspectiva, inventariando os seus pormenores, é importante evidenciar os termos gerais da crítica que pode ser feita ao empreendimento moderno. A meu ver, nenhum autor desenhou um questionamento tão aprofundado ao paradigma moderno quanto Boaventura de Souza Santos. A partir dos pressupostos

que sustentam esse modelo de pensamento, o jurista português vai sustentar a crise da modernidade e enunciar a transição paradigmática em que vivemos.

Por esse motivo é que optei por fazer, inicialmente, nesse item, um breve apanhado das reflexões do autor, entendendo que ele tece um excelente quadro geral que não apenas dialoga com as análises realizadas pelos autores assumidamente decoloniais como também nelas deságua circunscrevendo uma certa razão decolonial. No mesmo sentido:

A crítica sob a rubrica de pós-colonial ilumina a face oculta da modernidade: a colonialidade, e convida à conversação os conhecimentos produzidos nas bordas da globalização hegemônica, algo sem paralelo até então. Sobretudo, os estudos pós-coloniais explicitam que os erros da modernidade vitoriosa nunca foram efeitos perversos, imprevistos, indesejáveis, produtos precoces da incompletude do projeto moderno, mas seus elementos intrínsecos. Combatem assim, na diversidade das correntes e abordagens, qualquer crença fundamentalista na universalidade totalitária. Boaventura de Sousa Santos (2000; 2004) é parte da orquestração acima ao propor uma teoria crítica pós-moderna que retoma a esperança pelo exercício da tradução e comunicação das alternativas locais para uma inédita globalização que expresse a força das resistências e de suas experiências de bem viver. Elejo aqui seus argumentos em torno de um “paradigma prudente para uma vida decente” a fim de fazê-los dialogar com a modernidade colonialidade-decolonialidade latino-americana, buscando assim visualizar alguns desafios postos à epistemologia moderna a partir dos saberes do Sul. Faço notar, de antemão, que não haveria também qualquer pretensão essencialista ao se falar em Sul. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 68).

Vale dizer que Santos (2001) questiona o paradigma moderno, e seus dualismos, a partir da problematização de sua crise e superação, opondo o renascimento ao iluminismo, e atribuindo ao primeiro momento histórico a manutenção da tensão dinâmica entre regulação e emancipação social e, ao segundo, a imposição do pilar da regulação sobre o da emancipação. De acordo com ele, se o paradigma emergente - que pode ser descrito desde a passagem da Idade Média à Idade Moderna, marcando a "chamada modernidade renascentista" - ergueu-se em torno de um projeto revolucionário que mantinha a tensão dinâmica entre emancipação do homem e da sociedade e a regulação da vida social; na chamada "modernidade iluminista", o que se verificou foi a imposição do pilar da regulação sobre o da emancipação.

Sabemos que é moderno o esforço de ruptura com o cotidiano de um viver sacramentalizado e caracterizado pela imobilidade social. Em outras palavras, nesse contexto, o ser humano atribuiu a si a tarefa de construir a sua própria história.

No decorrer do período, entretanto, essa proposta emancipatória, característica do que Hardt e Negri (2001) denominam de modernidade renascentista é apropriada (e expropriada) pelo projeto iluminista centrado no racionalismo essencialista. É aí que se radicaliza o divórcio natureza x cultura, de onde se extrai a moderna compreensão de ciência, segundo a qual o ser humano -

produtor de cultura - é "o" sujeito racional desse conhecimento, e, a natureza é o objeto a ser conhecido em sua essência. Vale dizer que o ciclo se fecha na proposição de que o sujeito epistêmico deve se debruçar sobre o seu objeto de maneira neutra e conforme o método científico.

Desse modo, ao pressuposto epistemológico de que a única forma de conhecimento válido se dá através da consciência somou-se o seu correspondente pressuposto ontológico de que um objeto (exterior a si mesmo) só pode ser conhecido se inteiramente organizada segundo essa lógica racional. Nesse contexto, "o homem foi reduzido a sua consciência racional e a natureza pensada como uma máquina determinada." (PLASTINO, 2001, p. 24).

Assim, quando o conhecer se inclinou sobre o próprio ser humano (ciências humanas), tomando-o como objeto de seu próprio conhecimento, operou-se o que se pode chamar de uma segunda redução: o senhor, instrumentalizado por uma ciência pretensamente neutra, tornou-se escravo de suas próprias fórmulas.

Verifica-se que, a racionalidade moderna, centrada na autonomia moral e na razão instrumental cunhou uma subjetividade associada à essência do humano. Nessa perspectiva, portador de essências, o ser humano já nasce pronto finito e acabado, não se modificando com o passar do tempo. A-histórico, ele simplesmente "é". Vale lembrar que nos termos de Hobbes - o qual é seguido até mesmo por Freud - o homem é o lobo do homem e assim sempre será, ainda que mergulhe na sociedade civil<sup>1</sup>. Isto é, o que se verifica na sociedade civil, com a ultrapassagem do estado de natureza, é que nela o homem, ainda que mau, é controlado em suas paixões pelo Leviatã.

Vê-se que o racionalismo essencialista da modernidade que, na origem, produziu a dicotomia primeira "natureza versus cultura" ergueu outras separações, a saber: sujeito versus objeto; ciência versus senso comum; mente versus corpo; razão versus afetos; razão versus paixões, eu versus outro, indivíduo versus sociedade, etc.

Observe-se, ainda, que além dos já mencionados pressupostos epistemológicos e ontológicos, tem-se, como corolário, a afirmação do pressuposto antropológico de uma maldade insuperável na subjetividade humana.

Da afirmação de que o ser humano nasce mau, tem-se, como consequência necessária a de que ele estabelece relações sociais conflituosas. O ser humano nasce portando o gérmen de sua própria destruição e da do outro.

Mas de que ser humano se trata? Todos os homens são igualmente maus ou, uns são mais maus do que os outros?

---

<sup>1</sup> Cabe lembrar, em linhas gerais, a formulação hobbesiana da ultrapassagem do estado de natureza para a sociedade civil, na qual o homem (mau por natureza, ambicioso, dotados de paixões), em guerra contra seus semelhantes ("guerra de todos contra todos"), deve entregar a sua liberdade do estado de natureza em troca da segurança patrocinada pelo soberano na sociedade civil.

A pergunta só pode ser respondida se, por fim, mas não menos importante, se levar em consideração que o já descrito empreendimento científico de descoberta da “essência humana” foi norteado pela aliança entre o paradigma moderno e o capitalismo. O empreendimento da modernidade se inscreveu do domínio do homem sobre a natureza à colonização do homem pelo homem.

É que a modernidade iluminista encontrou seu apogeu nas revoluções burguesas e tendo chegado ao poder, a burguesia tratou não apenas de configurar o Estado nascente à sua maneira - com os institutos jurídicos necessários à manutenção do seu status quo - como procurou solidificar o que se pode chamar com Santos (1999) de "sociabilidade do capital". Pode-se dizer, portanto, que o capitalismo, mais que um sistema econômico, é um sistema relacional e molda as relações sociais.

No que respeita às consequências estruturais desse período, tem-se que o Estado de Direito, de configuração burguesa, assumiu como função social assegurar a manutenção/ordem das relações de produção capitalistas. Nessa tarefa, ele se voltou mais para a penitência do que para a providência; mais para a criminalização da pobreza e da diferença do que para a oferta de Direitos Sociais. Simultaneamente, profundamente marcada pelo individualismo e pelo narcisismo hedonista que corrói a estrutura social, a sociabilidade capitalista coloca as condições de possibilidade para a opressão e a manutenção das desigualdades.

Assim é que a administração da penitência se faz tanto do ponto de vista da macropolítica - arrematando-se as estruturas e instituições jurídicas - quanto do ponto de vista da micropolítica. Observe-se que, nessa análise, as relações materiais de produção - as condições (super)estruturais - não são preteridas, mas encontram a nossa existência lá onde a vida acontece e produz resistências através dos saberes localizados.

É nesse ponto que, podemos dizer, que o pensamento de Santos (2004) produz o movimento de inversão-subversão necessário à construção de sua crítica. Ora, no lugar do modelo de “razão indolente” ou “metonímica” - que se desdobra, ontológica e antropologicamente, como vimos, e sociologicamente como acabamos de descrever - Santos propõe o modelo de “razão cosmopolita”, fundada em três procedimentos sociológicos, dentre eles, a “sociologia das ausências”. Tal procedimento impõe que se promova o diálogo entre ciência e senso comum com vistas à promoção de uma “ecologia de saberes”. Nas palavras do próprio autor:

A ideia central da sociologia das ausências é que não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular (Santos 1995: 25). Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. (...) Neste domínio, a sociologia das ausências visa substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes. Esta ecologia de saberes permite, não só superar a monocultura do saber

científico, como a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico. A ideia de alternativa pressupõe a ideia de normalidade e esta, a ideia de norma, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade. Se tomarmos como exemplo a biomedicina e a medicina tradicional em África, não faz sentido considerar esta última, de longe prevalecte, como alternativa à primeira. O importante é identificar os contextos e as práticas em que cada uma opera e o modo como concebem saúde e doença e como superam a ignorância (sob a forma de doença não diagnosticada) em saber aplicado (sob a forma de cura). (SANTOS, 2004, p. 239).

Verifica-se, assim, que a partir dessa “razão cosmopolita”, a construção de um “conhecimento prudente” impõe o não “desperdício da experiência” dos povos do sul. Na contraface da mesma moeda, trata-se de contribuir com a radicalização do que o autor mesmo denominou de “democracia de alta intensidade”.

No mesmo sentido, veremos a seguir, que Foucault também nos permite perceber o exercício do poder - e do saber - em suas sutilezas. Nas palavras do autor, é preciso “captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica do seu exercício” (FOUCAULT, 1979, p. 182). Em outros termos, o filósofo francês vai construir uma genealogia do poder, inscrevendo-o, na dinâmica da vida, como “biopoder”, lá onde ele se capilariza e encontra o tecido social, na micropolítica.

## **2. BREVES APROXIMAÇÕES ENTRE FOUCAULT E O PENSAMENTO DECOLONIAL**

Nesse item me ocuparei em estabelecer um breve diálogo entre a dinâmica do poder em Foucault e alguns elementos do pensamento decolonial. Tanto um quanto o outro vai procurar delinear a dinâmica com a qual o poder se expressa no sentido de conformar nossa forma de ser e estar no mundo.

Para Foucault (1979) o poder não pode ser entendido como um instrumento de dominação de determinados indivíduos, grupos ou classes sobre outros, porque circula em rede, quase que imperceptivelmente. Para o filósofo francês, nem a perspectiva marxista - quando apoiada na ideia de dominação que revela um sentido negativo do exercício do poder - nem presente nas teorias jurídicas do poder - cujas análises se fundamentam na noção de soberania presente nas teorias contratualistas - são suficientes para explicar a dinâmica do exercício do poder.

Além disso, essa transitoriedade que o caracteriza não apenas faz com que todos possam estar submetidos a ele como também permite que possam exercê-lo, sem que ninguém dele se aproprie exclusivamente.

Nas palavras de Foucault (1979):

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer o poder este poder e sofrer sua ação; nunca são alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles[...]. Ou seja, o indivíduo não é o outro poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser efeito, é seu centro de transmissão (FOUCAULT, 1979, p. 183-184).

Em outros termos, para além das regras do direito que o conformam e organizam, o poder não deve ser compreendido de forma centralizada, mas deve ser buscado localmente, isto é, a partir de derradeiras ramificações pelas quais ele se prolonga e verdadeiramente se expressa, de baixo para cima, investido em práticas reais e produtivas. Senão vejamos:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8).

É a essa altura que se pode dizer, com Foucault (1979), que o poder em sua expressão “microfísica” cartografa os desejos. Na mesma direção, a perspectiva decolonial, também vai se ocupar em descrever como um certo padrão de poder que vai moldar as subjetividades.

Essa abordagem tem o mérito, no entanto, de deslocar o eixo de análise quanto às origens da modernidade capitalista para à época da investida colonial na América. Quijano (2000), referência indispensável nos estudos pós-coloniais, vai justamente observar a permanência de uma certa matriz de “colonialidade” no (e do) poder que, ancorada na racionalidade eurocêntrica, vai se expressar em escala global<sup>i</sup>.

É aí que a esse modelo colonial de poder fundado em uma razão totalizadora vai corresponder uma colonialidade ontológica do ser. É aí que os autores decoloniais vão denunciar o eurocentrismo como um modo de controle da subjetividade mundial. Nesse sentido, pode-se sublinhar com Maldonado-Torres (2007) a persistência desse simultânea inferiorização do outro, isto é, dessa desqualificação epistêmica e ontológica da existência que não se ajusta os padrões da racionalidade essencialista colonial. A existência subjetiva desses indivíduos, expressa em sua relação com a cultura, com a natureza, traduzem saberes inapreensíveis por uma racionalidade moderna fechada em si mesma.

Apontando a necessidade da “descolonialidade do poder” e conferindo materialidade à reflexão, Quijano (2010) vai agregar a ela a noção de raça. Esse autor vai procurar demonstrar como



esse conceito, tendo sido forjado no seio das práticas coloniais, serviu para naturalizar a precariedade dos não-europeus e, por conseguinte, fez incidir o domínio europeu sobre esses povos subjulgados no período, ainda tem servido para justificar as relações de dominação capitalistas. Para o autor peruano, se não há modernidade sem colonialidade, também não há colonialidade sem raça.

Coube, entretanto, ao feminismo, pensar a colonialidade como uma série de colonialidades que se articulam e ampliar a reflexão introduzindo outras categorias de análise. A colonialidade do saber deságua na ideia de colonialidade da natureza, do gênero e do próprio ser.

Na esteira de Quijano e ultrapassando as contribuições do feminismo tradicional, de caráter universalista, Lugones (2007), uma das maiores referências do feminismo decolonial, vai desenvolver o conceito de colonialidade de gênero. Para a autora, gênero, raça e sexualidade são categorias indissociáveis da colonialidade do poder.

Segundo a autora, entretanto, Quijano vai conceber a intersecção de raça e gênero em termos estruturais. No pensamento deste autor, essas categorias auferem significado, a partir de um determinado modelo de poder: - capitalista, eurocêntrico e global.

Lugones explica que, para o autor peruano, o poder se estrutura em torno da disputa pelo controle dos aspectos básicos da vida humana. Sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade são, cada um, absolutamente atravessados pelos eixos colonialidade do poder e modernidade. Em outros termos, para Quijano, a partir destes é que as lutas pelo controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” são organizadas, configurando o binômio sexo/gênero.

Lugones esclarece que, ao aceitar o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero, Quijano vai restringir o conceito ao acesso sexual às mulheres. Lugones questiona a perspectiva redutora deste autor neste aspecto. Essa análise da construção moderna/colonial do gênero e sua extensão são, portanto, limitados. A perspectiva de Quijano alude a uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos, invisibilizando as mulheres colonizadas, não-brancas, e desconsiderando que foram subordinadas e destituídas de poder.

Ao pensar a colonialidade do conceito de gênero, no entanto, a filósofa tem buscado desmistificar as crenças desse quadro analítico. complexificando e ampliar as análises de Quijano, desvelando a prepotência e a violência do caráter, heterossexual e patriarcal das relações sociais. Lugones (2008) vai acrescentar que o sistema de gênero exclui as sexualidades onde o papel reprodutivo das mulheres não se coloca como fato biológico e natural. Nesse sentido, contribui para o capitalismo global eurocentrado que separa - e classifica - de um lado, gente ‘não branca’; e, de

outro, mulheres brancas. As primeiras são associadas a animais e as mulheres brancas tidas como reprodutoras da raça branca e da classe burguesa.

A filósofa problematiza a exigência de que as relações sociais sejam estruturadas termos de gênero, até mesmo as relações que se consideram sexuais. E acrescenta: - uma vez necessariamente concebida nesse aspecto, não há motivo para que essa organização social corresponda ao modelo heterossexual ou patriarcal. Para ela, o entendimento de que essa organização acontece de maneira distinta quando associada às questões raciais depende do reconhecimento dos traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais).

Essa visada “no particular” permite o distanciamento dos universalismos, cuja ênfase metodológica na totalização tende ao particularismo, excluindo/invisibilizando, classificando e subjugando o que escapa aos seus próprios postulados. No que toca à organização de gênero, o outro é o que não se adequa aos contornos (particularistas) da heterossexualidade - e poderia acrescentar, da (cis) heteronormatividade.

Assim, a compreensão particular - no sentido de “singular” - alcança as subjetividades que, conforme nos explica Haraway (1995) ao admitirem sua posição localizada e até mesmo atravessada pelo pensamento eurocêntrico, se colocam em diálogo tanto com outros saberes igualmente localizados - produzindo rizomas e resistências - quanto com tecnologias sociais mais amplas. Trata-se, assim, de perceber a ciência de forma dinâmica, como uma arena de tensões entre saberes que se articulam e se imbricam como medida de enunciação e não de totalização. Nas palavras desta autora, “o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada”(HARAWAY, 1995, p. 33).

### **3. O GIRO: INVESTINDO EM PRÁTICAS REAIS E PRODUTIVAS. A HISTÓRIAS DE LÍRIO**

Vimos que o sistema de gênero se utiliza, político e economicamente, do papel reprodutivo das mulheres como acontecimento natural e se retroalimenta do uso deste fato biológico para o seu fortalecimento enquanto sistema de poder.

Lírio é mulher trans; uma mulher de pênis. Fora das conformidades desse sistema cisheteronormativo, ela carrega a sua história e, talvez, a de tantas outras mulheres com milhões de anseios e desejos inscritos em corpos tidos como “abjetos”.

Eu a encontrei às vésperas da realização o de uma de minhas pesquisas com essa população. A pesquisa se realizou na baixada litorânea, local onde eu a conheci artista, exercendo a

profissão de professora da rede pública de um dos municípios da Região da Lagos, e ainda estudante de letras. Hoje ela tem várias formações, inclusive tendo concluído um curso de mestrado. Lírio está desempregada desde a nossa última conversa.

Em seu relato, ela aparece sorrindo em uma página de rede social e atribui o sorriso ao fato de estar "alimentada, depois de quase 20 dias de dor intensa causada por uma pancreatite severa, algumas pedras nos rins e COVID19 em 16/02/2021". Eis o relato:

Demorei anos para descobrir alguns gatilhos:

Ao longo de meus dias de internação, tive crise de pânico por 3 vezes. Não entendia o porquê e se havia esse porquê ou gatilho. Durante todas as vezes, pensava e perguntava a mim mesma pela causa daquele choro desesperado. Sem resposta.

Sentia como se fosse morrer e o desalento e angústia eram quase insuportáveis, e dá-lhe Tramadol. No interím da terceira crise, aos gritos de dor, desolamento, tristeza e aprisionamento, uma enfermeira entrou no leito com a minha refeição e o pânico foi embora.

Refleti por alguns instantes:

Fiquei nos primeiros momentos de internação mais de 36 horas sem poder comer. E durante esses momentos sentia essa agonia e desespero gigantescos. Durante os últimos anos, sempre em momentos de crise, tive alguns ataques de pânico!

Não tardiamente descubro que eram sempre acionados pelas lembranças da fome que senti enquanto pessoa em situação de rua, que fui. Não consigo pensar nisso e não me emocionar ou me revoltar. Portanto, falar de Bolsonarismo é falar sobre um estado que eu já estive e luta para nunca mais voltar. E lutar também para que ninguém ali ainda possa estar!

Minha luta e desejo em ser aceita, quando falo sobre isso, está em torno sobretudo em nunca mais sentir o peso da fome. Se você não lutar contra esse projeto de morte impetrado pelo governo, encontrar com pessoas em condição de fome, situação de rua e exclusão permanente dos espaços, será cada dia maior e mais corriqueiro.

PS: Coloquei um link sobre os processos de mortificação da vida na Hungria, um país cujo governante lembra em muito o Bolsonaro. Orban, tornou o país, um amontoado de fragmentados.

Observe-se que o relato desnuda, sem pudores, elementos claramente identificados com a questão que estamos dedicados a pensar. Lírio tem uma história de lutas em torno do desejo de ser aceita; desejo este que ela mesma circunscreve em torno do “nunca mais sentir o peso da fome”.

Lírio foi pessoa em situação de rua para quem a desigualdade se expressou da fome à exclusão dos espaços da cidade. A igualdade de que trata Lírio se refere às condições materiais de existência e ao direito (igual) de ter direitos.

Do alto de meus privilégios, fico pensando como Lírio conseguiu sobreviver; ou melhor, re-existir, no sentido de voltar a existir. De fato, não há assujeitamento sem resistência. A sociedade de controle é poderosa, mas a potência de resistir será sempre seu efeito colateral.

Mais do que para qualquer pessoa trans que eu tenha encontrado, para Lírio "reexistir" é falar. Falar para efetivamente ser ouvida; para produzir efeitos de enunciação.

Pode o subalterno falar? O questionamento de Spivak (2010), para além de demandar um lugar para a fala dos que foram historicamente silenciados, alerta para a regularidade com que esses discursos são desqualificados, em nome da supremacia branca, masculina, cis, europeia.

A despeito desse descrédito, no entanto, esses grupos não apenas podem falar, como falam e produzem resistência cotidianamente, a partir de si.

Ao longo de minha vivência com Lírio, o que mais ela tem feito é falar. O que mais ela tem feito é buscar espaços de denúncia das situações de opressão e invisibilidade que têm marcado a sua e a história de tantas outras mulheres trans. Exaustivamente Lírio fala nas redes sociais (sites e programas na internet), rompe os espaços de poder da academia, nela ingressa e fala. Lírio é agente ativo.

Mas, fundamentalmente, Lírio é agente ativo e discursiva com qualidade. E essa qualidade discursiva vale não porque está sendo atestada pela minha arrogância de pesquisadora. Trata-se de um discurso que se desloca para além da lógica da representação, ou seja, que rejeita ser reduzido ao corpo- natureza/essência, do qual se esperaria um funcionamento com a regularidade dócil e supostamente necessária à apreensão racional, descritiva e prescritiva pelo sujeito neutro do conhecimento que sobre ele se debruça para inscrever o que é da ordem da cultura.

Lírio enuncia a sua própria "precariedade", expressando-a como potência de re-existir, resistir, "reXistir". Lírio ousa dizer seu nome: "mulher trans, pai e avô".

Lírio revela-se. E revela-se um "ciborgue", para usar a expressão de Haraway (2009). Lírio revela as "anormalidades", as "estranhezas", os "desvios", as "maldições" para enunciar, sem intermediários, os desejos inscritos no seu corpo - e no dos corpos trans - naquilo que expressam suas necessidades, demandas e produção de direitos.

E ao revelar-se Lírio revela igualmente a todos nós. Todos somos ciborgues. Eu e o outro. Essa perspectiva - também evidenciada na postura de Lírio - permite que se rompa com as já mencionadas dicotomias modernas natureza versus cultura, sujeito versus objeto, eu e o outro, razão/mente versus afeto/corpo/Desejo, eu versus o outro. Os ciborgues são isso e aquilo, organismo/natureza/corpo/objeto e máquina/ fabricação/linguagem/sujeito.

Lírio é feminino e masculino. E é justamente nessa complexidade característica da simultaneidade que reside qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas palavras de Haraway (1994, p.37):

No final do século XX, nesse nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos - teóricos e fabricados - de máquinas e organismos; somos, em

suma, ciborgues. O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção de cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra entre fronteiras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que a ideia de colonialidade do saber-poder se desdobra na de colonialidade da natureza, do gênero e do próprio ser. Essa ontologia racional, de caráter essencialista e excludente, vai caracterizar os núcleos coloniais, para além do colonialismo em si.

Marcado pela falta, o outro vem sendo identificado por determinada raça e exercício da sexualidade. Para uma racionalidade hierárquica e totalizadora, “ser” não homem, não branco, não héterossexual, e não cis equivale a não pensar e a não ser, o que torna essa “inexistência” - para falar com Santos (2004) - controlável.

O giro decolonial impõe a crítica a esse silenciamento histórico e o reconhecimento ético de que essas subjetividades têm sido potentes em resistir. Importa o reconhecimento de que essas vozes - como a de Lírio - vêm de “agentes ativos”, cuja realidade rizomática de saberes (localizados) e práticas sociais insurgentes, no que se movimentam pelo direito de ter direitos, performam singularidades.

## REFERÊNCIAS

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), 1995, p. 07-41.

HARDT, Michel e NEGRI, Antônio. **Império**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: Walter Mignolo (org.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, p. 13-54, 2008.

LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (Org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del Hombre, 2007, p. 127-67.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Por uma razão decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

PLASTINO, Carlos Alberto. **O primado da afetividade**: a crítica freudiana ao paradigma moderno. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Boaventura de Sousa Santos (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 777-821.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2001, v.1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os riscos da destruição do contrato social. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, 15 jun. 1999.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

#### **AUTORA:**

##### **Adriana Ribeiro Rice Geisler**

Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009), com estágio de doutoramento (sanduíche) no Centro de Estudos Sociais (CES) da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra / PT. Possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2001), e mestrado em Psicologia (Psicologia Clínica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004). Atua como professora e pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz, com experiência comprovada na área de Gestão do Ensino (tendo sido coordenadora do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu do Instituto Nacional de Infectologia/ Fiocruz e coordenadora do Curso de Gestão - EPSJV e de Cursos de Especialização em Gestão, na mesma Unidade Tecnocientífica (EPSJV). É também professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; e pesquisadora colaboradora da Universidade Estácio de Sá. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria do Estado e do Direito, atuando principalmente nos seguintes temas: Direito e Sexualidade; Direito Penal e Criminologia Crítica. Direito e Saúde; Modernidade e Racionalidades Médicas; Ciência e Direito na transição paradigmática; Ética e construção da subjetividade.

**E-mail:** [adriana.geisler@fiocruz.br](mailto:adriana.geisler@fiocruz.br)