

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL

Máquina de fazer comunidades (LGBTQIA+) e outras bioengenharias-filosóficas

Neilton dos Reis Goularth

Belo Horizonte
2022

NEILTON DOS REIS GOULARTH

Máquina de fazer comunidades (LGBTQIA+) e outras bioengenharias-filosóficas

Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Renata Pereira Lima Aspís.

Linha de pesquisa: Currículos, Culturas e Diferença.

Belo Horizonte
2022

G694m T Goularth, Neilton dos Reis, 1994-
Máquina de fazer comunidades (LGBTQIA+) e outras
bioengenharias-filosóficas [manuscrito] / Neilton dos Reis Goularth. - Belo
Horizonte, 2022.
216 f. : enc, il., color.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Educação.
Orientadora: Renata Pereira Lima Aspis.
Bibliografia: f. 209-216.

1. Educação -- Teses. 2. Minorias sexuais -- Teses.
3. Comunidades -- Teses. 4. Descolonização -- Aspectos educacionais --
Teses. 5. Autobiografia -- Teses. 6. Professores homossexuais --
Narrativas pessoais -- Teses.
I. Título. II. Aspis, Renata Pereira Lima, 1961-. III. Universidade
Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 305.31

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

Máquinas de fazer comunidades (LGBTQIA+) e outras bioengenharias filosóficas.

NEILTON DOS REIS GOULARTH

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Renata Pereira Lima Aspis - Orientador
UFMG

Prof(a). Anna Paula Vencato
UFMG

Prof(a). Roney Polato de Castro
UFJF

Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda
UFMG

Prof(a). Jaqueline Gomes de Jesus
IFRJ

Belo Horizonte, 25 de março de 2022.

Professora Dra. Rosimar de Fátima Oliveira
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação:
Conhecimento e Inclusão Social - FAE/UFMG



Documento assinado eletronicamente por **Rosimar de Fatima Oliveira, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 25/03/2022, às 15:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1335335** e o código CRC **1AA95B4C**.

Essa tese é dedicada às pessoas que insistem em fazer
comunidades.

E ao bailarino e coreógrafo.

| jayet kheyli khali bud

Recentemente li o livro “Darius, o grande, não está nada bem”, do escritor Adib Khorram. Lendo, aprendi que existe um ditado persa para quando sentimos a falta de alguém. De certa forma, ele também pode ser usado quando percebemos ausências que nem sabíamos que existiam. *Jayet kheyli khali bud* é a expressão. Em uma tradução literal, diríamos: *o seu lugar estava vazio*.

Quero agradecer às pessoas que ocuparam os lugares que estavam vazios na minha vida-pesquisa-escrita — ainda que eu não soubesse disso.

Agradecer à minha família: mãe Magnólia, pai Neilton, irmã Isabela, cunhado Diogo, sobrinho Bernardo, pela forma que encontramos de construir a fraternidade.

À Renata, pelos momentos de orientação, improvisos e risos que tivemos; pelas coisas que a gente se meteu junto.

Às professoras Jaqueline Gomes de Jesus, Roney Polato de Castro, Anna Paula Vencato, Shirley Aparecida de Miranda, Rodrigo Pedro Casteleira, Paulo Henrique de Queiroz Nogueira e Carlos Andrés Duque-Acosta, pela leitura e contribuições nas bancas de qualificação e/ou defesa.

Às professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação/PPGE da UFMG, e dos outros programas que tive o prazer de frequentar; às profissionais técnicas dessa Universidade; às estudantes que me acolheram; à CAPES; ao povo brasileiro, pelo financiamento, abrigo e o tanto que aprendi nesses espaços institucionais.

Ao Conselho Discente do PPGE/UFMG, pela luta partilhada, pelas escutas; por me ensinarem formas possíveis de fazer política representativa.

Ao grupelho, pelas loucuras e aprendizados na rua.

Ao Hugo Lima, pelas conversas, inspirações e pelo serviço de revisão dessa tese.

Às pessoas das Artes Visuais da Escola Livre de Arte Arena da Cultura; às docentes Marconi, Rafael, Adriana, Morgana, Dola, Stan; ao Hugo Borges, pelo carinho, cafés, pipocas, cervejas e novas paixões.

Ao Thiago Viana, pelo amor. Às amigas e amigos do Thiago, por me incluírem nos rolês. Thamara Selva, Joi Gonçalves, Mateus Las Casas, Bruno Garofalo, Isadora Dias, Ana Luísa, Bubu. Obrigado.

À Cori, Dé, Antônia, Maíra, Henrique e Amapola; à casa Violeta, pela horta, o cosplay de Star Wars, os cinemas em casa, a empatia, a partilha, as festas, as receitas, as músicas, a capoeira, as bicicletas, a diversidade; pelo amor.

Às amigas. Isabelle Pires, Rafaele Gonçalves, Lívia Abbade, Juber Pacífico, Matheus das Dores, Leandro Leal, Abaz, Fernanda Menezes, Iara Bonifácio, Tiago Leão, Michell Marques, Lana Fonseca, Flávia Péret, Glaucia Carneiro, Wagner Nascimento, Sabrina Soares, Luizinho, Maria Carolina, (tantas mais!), pela amizade e tudo o que ela significa.

Às pessoas com quem dividi e divido a UEMG, pelo tanto que tenho aprendido nesse lugar de trabalhador. Em especial, à Laís Rédua e Rodrigo Borba, pelo carinho e troca nesse triângulo. E às estudantes, pela partilha que temos tido.

À Marcela Guedes, pelas sessões de terapia que me resgatam da entropia.

Aos meninos-homens que eu amei e amo, pelas noites que me fizeram sonhar; por aquela noite que eu quis que fossem duas noites.

Às pessoas que escreveram comigo, direta ou indiretamente, pelas vezes que me escutaram e pelas vezes que falaram; pelas horas de inspiração, as que não me deixaram desanimar; pelos momentos que dividimos uma cerveja.

Às pessoas que já leram essa tese enquanto a escrevia, às pessoas que lerão, pela oportunidade de fazer comunidade.

A todas essas pessoas, obrigado. Jayet kheyli khali bud.

Vamos celebrar, o amor há de renascer das cinzas!
(Mateus Aleluia)

resumo

Certa vez alguém me disse que era preciso ter cuidado com as pessoas, que isso era uma coisa muito importante. Acredito que, naquele dia, essa tese começou a ser escrita e depois ganhou a forma de um trabalho acadêmico.

Nesse estudo, tenho como objetivo sentipensar e articular três pontos principais: i) a ideia de fazer comunidades, ii) a existência de comunidades lgbtqia+ e iii) a defesa desse fazer enquanto um processo educativo. Tudo isso é discutido a partir de uma perspectiva epistemológica descolonial, em especial com as autoras: Silvia Cusicanqui, Glória Anzaldúa, Linda Tuhiwai Smith, Arturo Escobar, Raúl Zibechi e bell hooks.

Dialogo com os conceitos dessas autoras — em especial o de fazer comunidades de afinidades — para chegar à minha própria elaboração sobre comunidades, disposta em seis aspectos. A saber: catálise identitária, autonomia, atos de reexistência, ética do comum, imaginação de outros mundos possíveis, educação.

Metodologicamente, apresento um texto autobiográfico inspirado no fazer de Jota Mombaça e Pedra Homem — além de Glória Anzaldúa. De forma que essa tese re-inventa minha vida-escrita-pesquisa dando-lhe outras dimensões e ajudando a descolonizar a investigação acadêmica re-pensando quem, para quem, como, pra que, o que, por que e com quem eu escrevo sobre práticas comunitárias.

Articulo tudo isso às bioengenharias-filosóficas — conceito que invento para dizer daquilo que criamos e que serve para imaginar com e a partir da natureza, que serve para conhecermos o mundo. Escrevo com essas bioengenharias-filosóficas para fazer comunidades e, lembrando o que me disseram certa vez, para cuidar da vida.

Palavras-chave: comunidades; lgbtqia+; descolonização; autobiografia; educação.

| abstract

Someone once told me that you had to be careful with people, that this was a very important thing. I believe that on that day this text began to be written and later took the form of an academic work.

In this study, I aim to feel and think and articulate three main points: i) the idea of making communities, ii) the existence of lgbtqia+ communities and iii) the defense of this doing as an educational process. All this is discussed from a decolonial epistemological perspective, especially with the authors: Silvia Cusicanqui, Glória Anzaldúa, Linda Tuhiwai Smith, Arturo Escobar, Raúl Zibechi and bell hooks.

I dialogue with the concepts of these authors — in particular that of making communities of affinities — to arrive at my own elaboration on communities, arranged in six aspects. They are: identity catalysis, autonomy, acts of re-existence, ethics of the common, imagination of other possible worlds, education.

Methodologically, I present an autobiographical text inspired by the work of Jota Mombaça and Pedra Homem — in addition to Glória Anzaldúa. Thus, this thesis reinvents my life-writing-research, giving it other dimensions and helping to decolonize academic research by re-thinking who, for whom, how, for what, what, why and with whom I write about practices community.

I link all this to philosophical-bioengineering — a concept that I invent to say about what we create and which serves to imagine with and from nature, which serves to get to know the world. I write with these philosophical-bioengineering to make communities and, remembering what I was once told, to take care of life.

Keywords: communities; lgbtqia+; decolonization; autobiography; education.

resumen

Alguien me dijo una vez que había que tener cuidado con la gente, que eso era algo muy importante. Creo que ese día comenzó a escribirse este texto y luego tomó la forma de trabajo académico.

En este estudio pretendo sentipensar y articular tres puntos principales: i) la idea de hacer comunidades, ii) la existencia de comunidades lgbtqia+ y iii) la defensa de este hacer como proceso educativo. Todo esto se discute desde una perspectiva epistemológica decolonial, especialmente con los autores: Silvia Cusicanqui, Glória Anzaldúa, Linda Tuhiwai Smith, Arturo Escobar, Raúl Zibechi y bell hooks.

Diálogo con los conceptos de estos autores — en particular el de hacer comunidades de afinidades — para llegar a mi propia percepción sobre comunidades, ordenada en seis aspectos. A saber: catálisis identitaria, autonomía, actos de reexistencia, ética de lo común, imaginación de otros mundos posibles, educación.

Metodológicamente, presento un texto autobiográfico inspirado en la obra de Jota Mombaça y Pedra Homem, además de Glória Anzaldúa. Así, esta tesis reinventa mi vida-escritura-investigación, dándole otras dimensiones y ayudando a descolonizar la investigación académica al repensar quién, para quién, cómo, para qué, qué, por qué y con quién escribo sobre prácticas comunitarias.

Todo esto lo vinculo a las bioingeniería-filosóficas, un concepto que invento para decir sobre lo que creamos y que sirve para imaginar con y desde la naturaleza, que sirve para conocer el mundo. Escribo con estas bioingeniería-filosóficas para hacer comunidades y, recordando lo que alguna vez me dijeron, para cuidar la vida.

Palabras clave: comunidades; lgbtqia+; descolonización; autobiografía; educación.

sumário

zero: bambus e cardumes.....	14
<i>Eu sou biólogo, mas.....</i>	14
<i>Mas, esta tese não será sobre.....</i>	16
talabarte	19
um: caravelas-portuguesas	21
<i>Eu comecei a morrer quando eu tinha 7 anos de idade.....</i>	21
<i>E uma tese pode ser uma bioengenharia-filosófica?.....</i>	23
<i>É que eu escrevo para o bailarino e coreógrafo... ..</i>	25
<i>E olha que eu nem costumo reivindicar o posto de pesquisador.....</i>	25
<i>Porque as caravelas portuguesas também podem matar.....</i>	26
<i>Quer ver resolver? Três minutos de chuva de gasolina, três minutos de faísca.</i>	34
<i>O que pude imaginar para esta pesquisa foi... ..</i>	43
<i>Antes, cabe contar o que houve.....</i>	43
<i>Se é pra falar de mim, isto é uma autobiografia?</i>	45
<i>Como escrever uma tese com álcool e faíscas?.....</i>	45
é noiz, Coletiva	49
dois: "Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha"	51
<i>Quem disse isso por Glória Anzaldúa... ..</i>	51
<i>Àquela época eu cursava biologia... ..</i>	53
<i>Em outra época, eu ia mais às aulas de ciências sociais.....</i>	54
<i>Eu frequentava livros de filosofia.....</i>	54
<i>Além dos limites das categorias hegemônicas, comunalidad.....</i>	55
<i>Lugares de bioengenharia-filosófica</i>	60
<i>Alianças, é o que proponho aqui.....</i>	65
<i>Posso voltar rapidinho em reflexões metodológicas?.....</i>	66
<i>Mas, nada está dado... ..</i>	68
violeta	72

três: mapas	75
<i>Depois de muita punheta, tese!</i>	75
<i>Mapas são operações lindas</i>	75
<i>E se a gente fizesse um mapa de noite?</i>	75
<i>As linhas em azul são rios</i>	77
<i>E se a gente começasse um coletivo?</i>	81
<i>Somos os mapas e as mãos que os diseñam</i>	83
<i>E se a gente desse o nosso nome?</i>	87
<i>Riscar reexistências no mapa</i>	88
<i>E se a gente escrevesse sobre isso?</i>	92
<i>A forma de fazer um mapa já é o próprio mapa</i>	94
<i>E se a gente terminasse?</i>	100
<i>Diseñar mapas quer dizer inventar mundos</i>	101
<i>E se a gente fingisse que isso não aconteceu?</i>	105
<i>Educar pode ser muitas coisas</i>	106
<i>Como é difícil mapear (n)o mar</i>	107
<i>Até 2007, não existiam pessoas nos mapas</i>	108
<i>E se a gente fizesse comunidade?</i>	110
passagem	111
quatro: entropia	113
<i>"A gente" quem?</i>	113
<i>Não que isso seja muita surpresa, mas...</i>	115
<i>Essa bioengenharia-filosófica do caos</i>	117
<i>Falar da violência para sair da violência</i>	118
<i>Eu aprendi que sou branco</i>	124
<i>Ah é, eu também sou violento</i>	130
<i>Homem e cis</i>	136
<i>Eu já fui heterossexual</i>	140
<i>Existe mangaratibense gay?</i>	143
<i>No fim das contas, capitalismo</i>	149
<i>Quem dera ter esgotado a entropia</i>	151
energia elétrica	152

cinco: cu	154
<i>Negentropia</i>	154
<i>Apesar de</i>	155
<i>Abre parênteses: existe, talvez, uma questão não tão nítida aqui</i>	156
<i>Fecha parênteses: busquemos negentropias</i>	157
<i>Catalisar identidades</i>	157
<i>Promover autonomia</i>	161
<i>Praticar atos de reexistência</i>	164
<i>Imaginar outros mundos possíveis</i>	168
<i>Se movimentar em uma ética do comum</i>	174
<i>Educar</i>	178
<i>O cu não está dado</i>	180
aquilo que movimenta	182
seis: cladograma circular	183
<i>Vocês lembram que eu sou biólogo?</i>	183
<i>Vocês lembram de bell hooks?</i>	184
<i>Laís e Rodrigo</i>	185
<i>Uma conversa</i>	186
<i>Mais uma coisinha</i>	197
<i>Essa tese (me) educa</i>	199
obra sem título	201
sete: máquinas de fazer	202
<i>Fazer comunidades é algo ordinário</i>	202
<i>Sobre máquinas</i>	202
<i>Um texto pode ser uma máquina?</i>	203
<i>Uma tese pode ser uma máquina de fazer comunidades?</i>	204
<i>Njideka Akunyili</i>	205
<i>Uma imagem numa tese pode ser uma máquina de fazer não ignorar e aí de fazer comunidades enquanto escolhemos registrar que podemos ser felizes?</i>	206
referências	209

zero
bambus e cardumes

Eu sou biólogo, mas...

tudo aquilo que aprendi sobre plantas e o que elas podem fazer quando reimaginamos seus funcionamentos foi com minha mãe.

Tudo aquilo que aprendi sobre peixes e a forma como eles brilham quando o sol bate na costeira foi com meu pai, bem distante da aula-mortuário que tive em 2013.

Meu pai sabe construir casas muito bem. Minha mãe sabe gerir grupos e escutar.

Ela só estudou até o Ensino Fundamental. Ele concluiu o Ensino Médio por meio de um supletivo, quando eu era criança.

Escrevendo esta tese, eu me torno a primeira pessoa da família a alcançar a titulação de doutor. Isso é motivo de raiva, desconfiança e alegria. E, antes de falar qualquer coisa sobre comunidades, lgbtqi+ ou bioengenharias, eu preciso explicar isso: de onde falo e, logo, como falo.

Minha mãe me contou que, quando criança, ela imaginava que podia encostar no céu se conseguisse um bambu muito grande. Desde aquela época já se usavam bambus para escorar o varal de roupas ou para catucar fruta em pé que é alto. Então, por que não usar um instrumento tão versátil para furar o céu? Se o céu é uma manta de várias cores — às vezes azul lisa, outras cinza, outras preta estampada de tachinhas — porque não abrir uma fresta e deixar entrar (ou deixar fugir)? Afinal, não é isso que minha mãe ouvia nas ladainhas da Sexta-feira da Paixão, quando o firmamento se rasgou?

Quando minha mãe tinha 9 anos, um homem pisou na Lua. Nunca perguntei como isso impactou sua bioengenharia, que envolvia bambu e sonhos, mas, ouvindo minha mãe, penso que ela inventou a tecnologia mais bonita que alguém poderia inventar — melhor que a dos russos ou dos estadunidenses.

Há alguns anos, fiz uma disciplina na Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais que tratava de fenomenologia e poéticas próprias. Como de praxe, no primeiro dia, todas nos apresentamos e contamos nossas histórias. Durante esse momento, antes de Ana Clara (a única colega de que me lembro do nome) falar, um estudante se apresentou. Ele era tão branco quanto eu, tão jovem quanto eu, um pouco mais alto e era orientando da professora daquela turma. Contou de seu projeto de pesquisa, que envolvia

o diário de bordo, construído em 1984, de um artista que estava produzindo uma peça teatral. O artista era seu pai.

No mesmo instante, comecei a calcular e cheguei ao resultado de uma conta simples: em 1984, meu pai tinha 26 anos e, minha mãe, 24. Ele e ela já trabalhavam nesse ano — desde criança, aliás. O primeiro programa de TV que meu pai assistiu em cores foi o do Chacrinha. Em 1984 ele já devia estar no trabalho de agente penitenciário, onde se aposentou. Minha mãe nunca construiu um diário de bordo e, acredito, não se conecta com esse tipo de produção. Ela ainda não tinha assistido à sua primeira novela e, provavelmente, já não sonhava mais em rasgar o céu com uma vara de bambu. Em 1984 meu pai e minha mãe não tinham oportunidade de ir aos teatros. Tampouco as gerações anteriores tiveram movimentações desse tipo. Ouvi dizer, uma vez, que o progenitor biológico do meu pai era um universitário ido de Minas Gerais ao Rio de Janeiro para estudar e engravidou minha avó — empregada doméstica ida do interior à capital, na época. Meu pai nunca o conheceu. Duvido que minha avó o tenha visto muitas vezes, depois. Talvez tenha sido a única possibilidade de herança genética que me conecta a uma Universidade. A genética que nos rejeitou e que nós rejeitamos.

Assim, não existe pesquisa acadêmica sobre memórias e processos de criação de qualquer ancestral meu.

Isso me causa raiva.

Algumas vezes, eu não quero ouvir sobre o orgulho de ser o primeiro. Quero a raiva de não ter acontecido antes. Uma raiva que nunca vi meu pai ou minha mãe exprimirem verbal ou fisicamente. Eu não sei se a raiva foi elaborada a ponto de se tornar um incentivo para que sua filha e seu filho alcançassem objetivos escolares, mas, às vezes, eu acho que sinto uma raiva que minha mãe e meu pai não têm.

E, também, uma desconfiança. Nossa tradição familiar não escreve teses ou faz faculdade ou produz obras teatrais. A gente pesca por prazer, constrói quitinetes para alugar por temporada, estuda para ser aprovado em um concurso público, frequenta a igreja e tenta ser feliz. E mesmo estando, desde muito cedo, na perspectiva de que eu poderia fazer o que quisesse, com limites, eu me perguntava se poderia escrever uma tese.

Repensei as tradições familiares para minha vida. Repensei e rejeitei a relação com a igreja, a imposição da heterossexualidade e a própria ideia de família. Repensei e não abri mão da pesca ou do aluguel por temporadas.

Algumas, percebi quando repensei, são menos óbvias: a escrita de uma tese, por exemplo.

Assim, mesmo me reconhecendo em uma série de pares dentro do meio acadêmico, pelos encontros que tive (com gentes parecidas a mim: brancas, homens, homossexuais ou não), me olho com desconfiança quando começo a ocupar o lugar de um escritor de teses. Sento-me na cadeira de uma escrivãzinha, ou no banco de uma cantina da Universidade, ou à minha mesa de cozinha e penso se estou fazendo certo. Minhas conversas teóricas indicam que sim. Aliás, indicam que não há, necessariamente, o “certo” e que mesmo essa desconfiança é explicada pelo modo de destruir alguns mundos da colonialidade e construir outros.

É, de algumas tradições é mais difícil se desvencilhar.

Cada linha desta tese pode ser entendida como uma possibilidade de rompimento da desconfiança, como uma expressão da raiva e, também, como manifestação alegre.

Em 2011, quando ingressei na graduação para me tornar um biólogo, minha família ficou muito feliz. Antes, já havíamos ficado, quando minha irmã mais velha ingressou nas Ciências Sociais em 2009. Todas as nossas conquistas acadêmicas, minhas e da minha irmã, eram (são) motivos de comemorações.

A alegria é um céu rasgado por bambu pelas mãos da menina com nome de flor.

Esta tese, então, vem desse lugar: raiva, desconfiança e alegria. Do lugar de Magnólia mãe, de Neilton pai, de Isabela irmã, de Francisca avó, de Benedito avô.

E de tantos outros que que aparecerão por estas páginas.

Esta tese será, também, sobre mim (ao que será explicado).

Mas, esta tese não será sobre...

um bocado de coisas. A principal delas é certa ideia de “comunidades lgbtqia+”, que normalmente se espera a partir da leitura do título do trabalho.

Eu explico!

Quando criança, eu saía para pescar, na costeira da praia de Sororoca, com meu pai, e gostava de tentar pegar carquerês. Acho que podemos aprender muito com esses peixes: por exemplo a forma “confusa” com que eles nadam e levam a isca está no anzol sem que a gente perceba; ou o jeito que eles nos distraem quando o dia está com sol e suas escamas estão brilhando feito maçã verde.

Carquerês são peixes listrados que vivem, certamente, nos mares do interior do Rio de Janeiro — e, provavelmente, em mais uma porção de lugares. Quem me apresentou a esse peixe foi meu pai. Eu nunca aprendi seu nome científico, mas qualquer criança daquela região consegue identificar as listras prateadas, amarelas e pretas, que brilham no sol, e

chamar aquele cardume de carquerês. Quando jogamos “carquerês” no Google, não achamos nada sobre peixes — apenas freguesias portuguesas e igrejas.

Isso me faz pensar que outras crianças gostam de pescar (com) outros nomes.

Há alguns anos, venho reparando nos nomes que damos aos cardumes. Com frequência, escutamos falar em coletivo, comunidades, populações, grupo, setor etc. E não é diferente em relação às pessoas (eu, nós?) que não se identificam com a cisgeneridade e/ou heterossexualidade — e logo se identificam como gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneros, queer, intersexos, e/ou outras possibilidades mais (inclusive de não-identificação alguma). Já ouvi nos chamarem — e nos chamarmos — de comunidade lgbtqia+, população lgbtqia+, setor lgbtqia+ da população, coletividade lgbtqia+, família lgbtqia+ etc.

Bom, a diferenciação desses termos nunca me pareceu bem explicada e à medida que fui lendo e estudando para esta tese (que já teve, no mínimo, quatro focos diferentes, mas quase todos necessitavam de certa ideia de *comunidade*) percebi que precisava e gostaria de me debruçar sobre isso.

Dentre todos esses termos-conceitos, opto, então, por comunidade. Sendo uma palavra de muitas entradas, aviso que estou tratando, aqui, de uma perspectiva descolonial e do bem viver, que se materializa na forma de “comunidades de afinidade”, de Silvia Rivera Cusicanqui (2019). Assim, comunidades estão sentipensadas enquanto exercícios coletivos de liberdade em construções abertas, uma vez que não podemos falar exclusivamente em comunidades com parentesco. Comunidade (de afinidade) tem a ver com lutas em conjunto por objetivos que afetam certas pessoas. Objetivos, esses, que poderiam ser resumidos em: inventar outros mundos.

Assim, e isto é importante, quando digo “comunidade” (e logo mais para frente, “comunidade lgbtqia+”), não estou me referindo a uma possível união de todas as pessoas que não se identificam com a heterossexualidade — seja a nível internacional, nacional ou regional; não estou me referindo ao quantitativo percentual de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneros, queers ou intersexos; não estou me referindo a um imaginário que coletiviza (homogeneíza?) as identidades não-heterossexuais; não estou me referindo a uma história lgbtqia+ do Brasil ou de qualquer outro lugar; não estou me referindo ao que poderíamos chamar de uma “escala macro”.

Longe disso!

Aqui, meu foco são as relações e possibilidades de invenção em menor escala. Esperem apenas por isso nestas páginas.

Isto e algumas outras coisas, como uma produção acadêmica pouco convencional ou tradicional; discussões teórico-metodológicas em uma perspectiva latino-americana; narrativas e invenções (e outros sinônimos); e imagens que fingem dançar entre palavras e cores.

Para organizar, eu divido este material em sete partes, a partir daqui: uma primeira onde trato de apresentações, objetivos e referenciais teórico-metodológicos da pesquisa; depois, uma discussão acerca de algumas ideias que existem sobre *comunidade*; em seguida, elenco e explico quais elementos eu traço para mapear a minha ideia de *comunidades*; a partir disso, argumento, em duas partes, as impossibilidades e possibilidades da criação de comunidades lgbtqi+; sigo pela dimensão educativa dessa ideia; e finalizo com algumas amarrações gerais de tudo que discuti e com uma proposta colaborativa para fazer comunidades.

Entre todas essas partes, estarão algumas colaborações de pessoas com quem fiz comunidade ao longo desse processo de pesquisa. Pessoas que receberam o convite de entrarem comigo nesta tese não só me inspirando, mas, diretamente, em produções coletivas. Podem esperar por textos, imagens, impressões, histórias e narrativas.

E o principal do que podem esperar é alegria. Mesmo escrevendo desde a raiva e desconfiança, esta tese não imprime textos raivosos ou desconfiados (deixemos essas junto das tradições e heranças genéticas que rejeitamos). Ela funciona como bioengenharias-filosóficas alegres.

A alegria, os céus rasgados por bambus e as enganações de peixes que brilham é o que disponho.

talabarte

por Omar e Selva — coletivo *às três em ponto*.

existe algo que nos move
entre o oxi e a brisa
impalpável e insaciável
te vicia tal qual nicotina

existe algo que nos guia
entre o áudio e a figurinha
sugestivo e empírico
te faz rir às 3 da matina

existe algo que nos sustenta
entre o choro e a gracinha
invisível e onipresente
te ajuda a não cair em armadilhas

existe uma correnteza de arte
desaguando em nosso cotidiano
existe também um talabarte
nos desviando dos rios de riscos mundanos

aqui existe vida e existe morte
como em todo e qualquer canto desse mundo
mas do nosso lado sempre temos a sorte
que nos faz sorrir em meio a vozes dizendo que nosso solo é infecundo

o sol também nasce para nós e é bonito que só vendo
a noite cai deslumbrante
vai, escolhe um dos mirantes
beleza desse tamanho pro peito é mais letal que veneno

aqui tem um monte de Donas Marias
acordando cedo pro batente
sem medo de nenhum tipo de maresia
todo dia quebrando as correntes

nós criamos a liberdade
demos um nome e deixamos ir para rua
somos aula para toda a cidade
mas tem sempre um de nós procurando a sua...

libertas, que serás também.

Eu comecei a morrer quando eu tinha 7 anos de idade...
Antes, eu não morria, porque eu não imaginava a morte.

Quando eu tinha 7 anos, o meu avô morreu.

Por favor, não transforme isso em uma história triste: eu nem lembro direito do meu avô. Lembro só que ele trazia cana de açúcar e umas frutas para a gente e que minha mãe o amava.

Quando imaginei, criei a morte e comecei a morrer, porque descobri que é isso que as pessoas fazem algum dia.

Com a morte do meu avô, alguns poucos bens foram distribuídos entre minha mãe e os dois irmãos: tio Teles, tio Paulo César. O tio Betinho tinha desaparecido, não morrido.

Do que lembro é que para minha casa foram algumas galinhas.

A gente nunca teve nenhum animal de estimação antes disso, porque, basicamente, eu era alérgico a quase tudo, mas, quando imaginei a morte, imaginei e criei também animais dos quais eu não tinha alergia.

O quintal passou a ter o cheiro do quintal do meu avô. Isto é: cocô de galinha.

Acho que criei a vida após a morte quando senti aquele cheiro de novo.

E descobri que é isso que as pessoas que não morrem — mas que estão morrendo, porque imaginam a morte — fazem em relação às que morrem: as revivem em cheiros e ações, como, por exemplo, alimentar as galinhas com o resto do almoço.

Uma das galinhas era minha, mas eu não era apegado a ela, não dormia com ela, ela não me acordava bicando, não confessava meus segredos, tinha dia que eu nem encontrava com ela.

Eu acho que nem dei um nome a ela, pensando bem.

Nossa relação era de eu batendo o prato de comida para fora e ela vindo comer: e eu acho que podemos chamar isso de estimação.

Pouco tempo depois, ela engordou o suficiente para que o esposo da minha madrinha, o Seu Arlindo, perguntasse por quanto eu queria vender a galinha. Ele, nitidamente, sem segredos, queria comê-la.

Eu pedi 50 reais.

Uma pequena fortuna.

Eu continuei morrendo quando vendi aquela galinha, porque descobri que é isso, também, que os animais fazem algum dia: morrem.

Seu Arlindo morreu quando eu tinha 13 anos.

A morte pode ser uma engenhoca imaginada? E que serve para criar?

Outro animal que morre, além de galinhas e homens com certa idade, é a caravela-portuguesa. Foi Linnaeus, em 1758, que deu a ela o nome de *Physalia physalis*. É um organismo organizado em colônia hermafrodita — o que quer dizer que existem vários seres em uma, conectados. A caravela morre predada por um caracol, ou *Janthina janthina*, e por um dragão azul, o *Glaucus atlanticus*. E, provavelmente, por muitos outros motivos — como vingança ou curiosidade.

Enquanto mata a nossa *P. physalis*, o tal *J. janthina* acaba sendo tingido pela sua coloração.

O *G. atlanticus*, que já é azul, acaba incorporando suas toxinas e se tornando venenoso para quem se aproxima.

Talvez, Linnaeus pudesse chamar todo funcionamento de uma caravela de bioengenharia. Eu chamaria.

E, principalmente, a sua morte.

A morte pode se tornar uma bioengenharia-filosófica?

Eu comecei a morrer quando eu tinha 7 anos de idade, continuei morrendo quando imaginei uma caravela-portuguesa e a criei num relatório de aulas práticas de Zoologia dos Invertebrados I, e não parei em nenhum momento.

Quando eu tinha 20 anos, Netuno, uma das pessoas que participou de meus movimentos de vida-pesquisa, morreu. Ali, diferente de quando imaginei com meu avô, minha galinha ou Seu Arlindo, eu entendi que a morte pode doer e que ela também pode fazer as pessoas que não morreram criar: cheiros e ações — e teses.

Isso tudo porque imaginei a morte.

Que lugar ocupa a imaginação na criação?

Linda Tuhiwai Smith (2019) apresenta a imaginação conectada à criação. É como um caminho para teorização e para proposição, aquilo que vai possibilitar a luta para realizar quereres que ultrapassam o material ou o empírico. Em outras palavras, a imaginação vai construir, é grávida daquilo que criamos.

Inclusive, para que projetos políticos sejam efetivos — e efetivos em uma perspectiva da descolonização, em especial — será preciso estarem próximos, partirem de e abrirem espaço para as forças imaginativas e criativas. Não é uma ação estática, de alguém que

encosta em uma cadeira de praia, senta distante das ondas que trazem caravelas e sente o sal que vem do mar. Longe disso. Imaginar é parte de um fazer, uma prática que mexe.

É junto disso que podemos entendê-la como uma via epistemológica — uma forma de conhecer o mundo que não está encarcerada no que está dado, mas que expande as possibilidades. Aquilo que nos faz olhar para as peças diferentes e montar a colcha de retalhos; sentipensar os conceitos, as pessoas, as comunidades, as teorias e as práticas em uma forma inventiva, de (re)conexão, de invenção de outras políticas possíveis.

Uma tese pode ser algo que imagina — em especial, quando indica outros mundos que não estão materializados, ainda. A natureza também. Quando pensamos que aquilo que conhecemos por *natureza* se tornou um encasulamento de operações, funcionamentos e vidas em nomes científicos, podemos desencarcerá-la disso e jogar com o além do exclusivamente material e/ou empírico: ela como algo que imagina e, daí, inventa, constrói. Ou seja, como algo que está prenhe de possíveis não considerados por Linnaeus. Morte, galinhas e caravelas-portuguesas.

Nós mesmas, humanas, coisas imaginadas que imaginam.

Uma bioengenharia-filosófica pode ser isso: uma engenhoca imaginada que serve para imaginar com e a partir da natureza.

Caravela-portuguesa deixa de ser um animal-colônia.

A morte deixa de ser... um... uma... passagem?

Nós mesmas deixamos de ser primatas com polegar opositor.

Como bioengenharias-filosóficas, nos tornamos engenhocas que servem para imaginar, para teorizar e propor, para conhecer o mundo.

E esta tese também deixa de ser.

Aqui, neste trabalho, eu trato da ideia de comunidades, de como podemos imaginá-las e o que elas imaginam-criam. Defendo-Imagino, mais especificamente, que comunidades lgbtqia+ podem ser construídas. Uma comunidade lgbtqia+ pode ser uma engenhoca a ser imaginada e criada — e que imagina: teoriza, propõe.

E uma tese pode ser uma bioengenharia-filosófica?

Bom, às vezes, eu acho que qualquer coisa foi imaginada. Um dia, imaginaram e criaram o que seria uma "tese". Um dia, "dissertação". Um dia, um "artigo científico". Um dia, "caravela-portuguesa". Imaginações. Alan Turing ficou nos computadores, por exemplo. A sra. Sally foi para o espaço. E Sophie Wilson para programação. Aqui, há escrita, desenhos e edição. Há Ciência nessa imaginação e criação, tanto quanto há literatura, zoologia e astronomia.

Até onde consigo imaginar, todas as questões que levanto neste texto poderiam ser discutidas em outros formatos que não o de uma tese. Digo, para refletir e inventar meus questionamentos, eu poderia tentar escrever um poema, eu poderia tentar encenar uma peça teatral, eu poderia tentar dirigir um documentário, eu poderia tentar puxar uma conversa no Bar do Cabral enquanto bebo cerveja em uma quinta-feira à noite; eu poderia cantar no karaokê do Inferninho, eu poderia tentar foder com alguém que conheci em algum aplicativo, eu poderia até sussurrar comigo mesmo antes de dormir. Mas, escolhi essa criação: uma tese. Venho acreditando mais na validade da produção científica enquanto um espaço de imaginar e criar; um espaço que não precisa estar encerrado naquilo que está dado, mas é território de encontros inesperados e conexões a fazer. Uma tese enquanto veículo que colabore na afirmação da humanidade e na luta pela autonomia.

A escrita acadêmica pode ser, com imaginação, uma engenhoca para criação de novas possibilidades éticas, estéticas e políticas dentro e fora da Universidade, nas nossas relações, no trato conosco mesmas. Um modo de olhar que não nega qualquer cenário, mas o encara de maneira criativa, inventiva; um modo de escuta que não aquele que simplesmente aguarda a vez da fala, mas que se envolve, que deixa o corpo se transformar em tentáculos de caravelas-portuguesas para se desmanchar e ser capaz de habitar de outra forma; um modo de ser saudoso com o passado, mas que não enjaule os sonhos naquilo não podemos mais acessar; um modo de sentir que não está anestesiado, senão que está sensível ao que ocorre — no toque, no sabor, no cheiro — e àquilo que somos forçados a não sentir, não experienciar, passar rápido com os olhos vidrados em écrans e o corpo paralisado em movimento acelerado para cumprir prazos de publicação e alimentação-fast-food e prazer-fast-foda e consultas para ingestão de drogas. Um modo de parar e se juntar a quem nos inspira a imaginar e criar outros mundos.

O que há aqui? Uma tese. Uma tese que pode ser muitas coisas.

Tese que pode ser um poema e uma peça teatral e um documentário e uma conversa bêbada no Cabral às quintas-feiras e uma música cantada no karaokê do Inferninho e uma foda vinda de aplicativo e um animal invertebrado e um sussurro. E ao mesmo tempo, deixar de ser.

As caravelas-portuguesas são organismos em conexão. Cada organismo tem sua própria genética e opera de formas diferentes para a sobrevivência. Mas, numa aula de Zoologia de Invertebrados com vidros de formol, quando se retira a vida que se acontece, *animal-colônia* se torna só uma palavra. Uma palavra diz da conexão que sinto, mas é só uma palavra. Aí, às vezes, eu penso: é só qualquer coisa. Tese, dissertação, artigo, vértebra — e a falta dela. Coisas, trabalhosas, com investimentos e rigores, sim, mas, coisa. O que

interessa, talvez, seja: que vida? Que conexão? Que conexão comigo? Que conexão com as comunidades? Que conexão com o bailarino e coreógrafo?

É que eu escrevo para o bailarino e coreógrafo...

A criança que cresceu na mesma cidade de frente para o mar que eu, que esteve naquela praia e pátio da escola no mesmo tempo, que se queimava com águas-vivas tanto quanto eu, que enfrentou mais caravelas-portuguesas que eu.

Bixa afeminada de Mangaratiba de quem todo mundo, QUASE todo mundo, tentava se esquivar. Ou era empurrado para cima dele.

Se rebolava: "tá parecendo o fulano, você".

Se falava fino: "fulano que é assim".

Se descansava as mãos desmunhecando: tapa e "eu hein, para de agir igual fulano!".

Se gritava de dor pela queimadura de um tentáculo: "fulano que chora. Você vai chorar?"

Quis saber o que aconteceu com ele. Estou vendo aqui. Permanece lá, em Mangaratiba. Tenho 3 amigos em comum no Facebook. Cresceu, mas tá com a mesma carinha. Agora, é bailarino e coreógrafo da banda marcial. Parece feliz. Na sua descrição, no Instagram, está escrito *1998, gay*, com uma bandeira do arco-íris do lado.

É, é bem coisa de Fulano mesmo. E isso é o que é para ser.

Começo a me perguntar em que momento ele se esquivou das caravelas e se tornou bailarino e coreógrafo e gay morador de Mangaratiba, e eu fugi e me tornei pesquisador.

A tese que produzo está aos pés do pé em ponta do bailarino e coreógrafo?

Para quem, pesquisador? Para quem?

E olha que eu nem costume reivindicar o posto de pesquisador...

Não.

Eu não costume reivindicar o posto de pesquisador desde que entrei naquela aula de Zoologia de Invertebrados I, na graduação, e, depois, saí daquela de Anatomia Animal Comparada fedendo a formol e com o estômago embrulhado. Eu me esfreguei por três dias para tirar aquele cheiro. E não saiu. Esfreguei mais. Não saiu. Foi só quando percebi que ainda estava de jaleco. Eu nunca podia tirar o jaleco. Branco. Asséptico. Igual. O jaleco não saía. O cheiro também não. Acho que mesmo hoje, anos depois, se eu fecho os olhos, consigo sentir. Sim, um cheiro de morte do Instituto de Veterinária que mais parecia matadouro. Se a vida após a morte tem cheiro de cocô de galinha num quintal de infância, a morte tem cheiro de caravelas-portuguesas conservadas em formol. Os corredores, as

salas, os slides de fundo azul, os bonecos de jaleco. Eu consigo ver direitinho e sentir esse cheiro. É, eu não costumo reivindicar esse posto. Mesmo agora, na área da Educação, eu falo pouco. Até estranho. Abro o word para escrever uma tese e olho com desconfiança, verifico ao redor, busco câmeras escondidas, recuo igualzinho animal exposto. Fecho o arquivo. Salvo. Fecho a pasta. Fecho o computador. Ufa. Quase voltou. Depois retomo. Escrevo educadamente. Educadamente até demais. Tenho medo de ser pessoal demais, com cores demais, dando voltas demais, mas, escrevo, com medo de que me confundam com um artista, por que quem procuram é um escritor-de-teses-de-um-programa-de-pós-graduação-conceito-7-na-CAPES.

Medo de morrer por aquilo que imaginei aos 7 anos de idade.

Porque as caravelas portuguesas também podem matar...

E isso sabemos há 500 anos.

Caravelas-portuguesas são formadas por duas partes principais: a de cima e a de baixo. Fácil assim. A de cima é onde fica os pneumatóforos, que fazem o bicho flutuar e ser empurrado pelo vento. A de baixo é formada de tentáculos com toxinas que matam ou ferem gravemente e capturam outras vidas, para sua alimentação.

E caravelas-portuguesas não são chamadas assim aleatoriamente. Depois de Linnaeus, outras tantas pessoas imaginaram nomes para o animal. Um deles: caravela-portuguesa, porque se parece, em formato e mortalidade, às embarcações que aportaram no território que habitamos em 1492.

Uma colonização em escala e com contornos novos estava sendo criada ali — com as embarcações, não com os bichos.

As caravelas portuguesas trouxeram o branco e o homem e o heterossexual e o católico e a mineração e as dominações. Gestaram o capitalismo. Trouxeram a tentativa de extermínio da vida e das forças imaginativas. Elas imaginavam e criavam a morte. Carregavam o cheiro de formol. Espalhavam seus tentáculos pelos oceanos. E, tantas épocas depois, se tornaram lembrança “homenageada” em organismos invertebrados.

É nessa época depois que habitamos e nos movimentamos entre alguns imperativos:

- Descolonize seu corpo
- Descolonize seus afetos
- Descolonize sua pesquisa
- Descolonize suas relações
- Descolonize...
- Descolonize...

— Descolonize...

Esses imperativos, que vão pegando a gente entre uma disciplina e outra, entre um corredor e outro, entre uma Faculdade de Educação e outra; pegando como tentáculos de toxina que se espalham pelo Atlântico de ideias que imaginamos em uma tese; pegando e nos queimando a pele branca; pegando até eu perceber que era nessa perspectiva que estava tentando escrever e pesquisar e relacionar.

Ainda que “perceber” não seja o melhor verbo.

Até que eu escolhi.

Sim.

Entendo que escolhi isso. Por dois motivos, aliás. O primeiro: porque me movimentou. Algo produziu em mim o querer investigar, ir atrás, perseguir essa forma de conhecer o mundo. Provavelmente, algo relacionado a um incômodo que já tinha ao notar que as pessoas estavam falando coisas muito parecidas, lendo coisas muito semelhantes, pensando da mesma forma. O que, a priori, não teria nenhum problema se eu me sentisse implicado. Mas, ao contrário, fui me desimplicando dessas leituras. O que me fez envolver foram as descolonizações.

O segundo motivo: porque achei coerente. Comecei a pensar que é necessário garantir a mobilização de uma literatura que seja coerente com as discussões que são levantadas e com as pessoas com quem me agencio. Se estou falando de comunidades, se estou falando de gênero, sexualidade e educação, com o objetivo de repensar os regimes binários e fomentar o comum, já não é possível continuar a operar com questionamentos e caminhos dicotômicos, vindos de filosofias que nos veem de cima, que produzem as hierarquias ou que, no mínimo, não questionam essas formas de pensar e a manutenção de privilégios. No mesmo sentido, a maneira de construir os problemas e as discussões se costura ao modo de observar e interagir no mundo, nas relações e nos encontros.

Mas, se caravelas portuguesas embarcações — e caravelas-portuguesas-animais — são de fácil visualização, a descolonização é um pouco mais embaçada. Já sabia que era pela imaginação e criação que iria me movimentar, mas cabe explorar o que eu entendo por descolonização, quem eu leio e como eu leio e crio a partir disso.

A primeira coisa a se fazer é entender o que é colonialidade.

Para Aníbal Quijano (201) é importante diferenciarmos colonialismo de colonialidade. O primeiro é aquilo que se dá na exploração de uma *colônia* por uma *metrópole*: controle, dominação estruturada. A metrópole é composta por pessoas de outras identidades e sua sede se mantém distanciada da colônia. O colonialismo precede a colonialidade. Ainda que colônias tenham passado, nos últimos tantos anos, por processos de resistência e

independência, isso não significou um rompimento total com esse sistema. Aí que entra a colonialidade.

É necessário perceber que ela se funda nisso, mas é uma forma de organização hierárquica das relações, dos pensamentos, dos sentimentos, da vida e do mundo — para além de uma relação metrópole/colônia especificamente. Ela diz do capitalismo e impõe a classificação por raça, se estrutura em torno desse racismo.

Enrique Dussel (1993) traça as origens da Modernidade no momento em que Colombo se apresenta como “descobridor”. É o momento em que o homem branco católico heterossexual e, principalmente, militar, excitado pelo ouro, chega ao território que habitamos e institui a América. Mas não se faz apenas isso: uma instituição política de terras ou “descoberta”. Ele avança do descobrimento à conquista, passa a “conquistador”. Aí se dá a constituição do primeiro sujeito moderno no mundo. Ou seja, se cria a hierarquização e a tentativa de extermínio do que é inferior — no próprio ideal de melhor/pior, superior/inferior do conquistador. Um extermínio de ideias, formas de pensar, de sentir, de viver.

Aníbal Quijano explica que, nesse momento em que as Américas passam a integrar o emergente capitalismo moderno/colonial, três linhas de classificação são impostas para estruturar os seres humanos — por muitas vezes destituindo-os dessa humanidade. São elas: trabalho, gênero e raça. Assim, a *Colonialidade do Poder*, conceito do autor, é entendida como forma de criar e organizar o mundo a partir dessas três frentes, se expandindo em colonialidade da economia, da natureza, das subjetividades, do conhecimento, da sexualidade etc.

Nisso, temos, na prática, a colonialidade produzindo extermínio através de certos modos de utilização dos recursos naturais — mineração, por exemplo —, de distribuição de renda, de produção de conhecimento nas Universidades, de imposições de religiões ocidentais, de regulação das sexualidades, de binarização do mundo etc. Não tratamos mais de caravelas feitas de madeira que flutuam e arrastam mortes, mas de epistemologias de extermínio. Aprofundaremos sobre isso algumas páginas à frente, quando falarmos de violências e Entropia.

Mas temos, em revide: descolonização, pensamento decolonial, pós-colonialismo etc. Esta minha tese se localiza, epistemologicamente, nesse revide. Para explicar isso, vou trabalhar com três mulheres: Luciana Ballestrin, Silvia Rivera Cusicanqui, Linda Tuhiwai Smith.

A começar por Luciana Ballestrin (2013), que insere essas discussões em um debate acadêmico como *estudos pós-coloniais* iniciados na metade do século XX. Esses,

entendidos como precursores dos outros, trazem nomes como Memmi, Said, Spivak, Bhabha e Fanon. Estudos acompanhados, aliás, de um momento de libertação e independência política de alguns países do regime de colonização francesa/inglesa.

De forma paralela, a autora cita o Grupo de Estudos Subalternos que se fundou no sul da Ásia, na década de 1970, como um grande ator político-acadêmico desses debates e que se projeta e alcança diferentes partes do mundo. Em especial com Spivak, Bhabha, Hall e Gilroy.

Com essa expansão e por essa inspiração, na década de 1990, alguns estudiosos, de origem latina radicados nos EUA, fundam o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Nomes como: Quijano, Mignolo, Castro-Gomez, Mendieta, entre outros. E é em 1998 que o grupo se dispersa, por divergências teóricas que questionam o quanto a episteme dos países do norte era colocada no centro em todas as discussões, e começam encontros do que viria a se tornar, mais tarde, o Grupo Modernidade/Colonialidade: Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. E com outras associadas futuramente: Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Gueso, Jorge Sanjines, Ana Margarita Cervantes-Rodriguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Cristina Rojas etc.

A crítica do grupo se concentra em alguns debates, muito a partir da Colonialidade do Poder, de Aníbal Quijano, mas também na ideia de *sistema-mundo moderno/colonial* e de *geopolítica do conhecimento*.

Sistema-mundo moderno/colonial enquanto compreensão de um mundo organizado a partir dos parâmetros europeus/brancos/machos/héteros/cis/capitalistas. Essa organização, a Modernidade, se inicia não na Revolução Francesa, como aprendemos nas aulas de História da sétima série, mas em 1492, com a invasão do território que hoje chamamos de América e a interligação de todos os territórios da Terra em um sistema de exploração colonial.

E *geopolítica do conhecimento* enquanto a manutenção do colonialismo e eurocentrismo através da colonialidade do saber. Ou seja, temos, no mundo, uma centralidade de teorias produzidas pelo norte e impostas como verdades universais em todos os cantos da Terra. Como se, nas palavras dos professores Leo Name e Marco Britto, da UNILA, o Norte fizesse as teorias e o Sul os estudos de caso embasados nessas teorias que universalizam o homem/branco/macho como modelo.

Então, Luciana chega ao título de seu artigo: o 'giro decolonial' — termo de Nelson Maldonado-Torres, que traz a resistência política e epistemológica à modernidade/colonialidade.

Felizmente, nem tudo é um acordo. E eu reparei nisso quando avancei para leituras além de Luciana Ballestrin. Mesmo nunca tendo me interessado tanto por uma disputa de termos, me reconheci em Silvia Rivera Cusicanqui (2019), quando critica certa demarcação de algumas palavras por parte das instituições acadêmicas. Aponta que o "decolonial" tem virado uma marca, uma *palavra-marca*, e que, por vezes, parece que para utilizá-la é, obrigatoriamente, necessário citar alguma pessoa ou outra.

O processo de palavras se tornando palavras-marcas, para ela, é um fenômeno de privatização do conhecimento, que está relacionado diretamente às universidades estadunidenses, e se questiona: "Por que tenho que entrar em lutas acadêmicas que não me competem?" (CUSICANQUI, 2019, p. 202, tradução livre).

Por que tenho que entrar em lutas acadêmicas que não me competem? Fiquei com o questionamento e só fui entender quando percebi que algumas me competem, pois têm importância de demarcação política e acredito que Silvia Rivera Cusicanqui também reconhece isso, até porque é com ela que continuei investigando os termos, entendendo e optando por algum. Com ela, porque alguém que faz essa leitura de "palavras-marca" e questiona nossa posição enquanto pesquisadoras do sul nesse jogo cruelmente eurocentrado das filiações e citações, merece nossa atenção. E, por isso, procurei investigar mais e mais.

A autora continua suas reflexões indicando o "decolonial" como uma moda, uma marca. O "pós-colonial" como um desejo e o "anticolonial" e/ou "descolonização" como prática, luta.

É nesse sentido que me conecto à *descolonização*: processo, prática e luta. Quando opto por operar com essa perspectiva teórica (e esse termo: *descolonização*) na tese, é uma escolha baseada nesse entendimento que quero e estou fazendo algo, agindo. Um processo não estático ou que vive exclusivamente num campo teórico, do pensamento. É a saída da luta que não passa pelo corpo — até porque nem sei se isso seria possível.

Também, porque tento fazer desta pesquisa, deste texto e de todo este doutorado uma prática de rompimento com a colonialidade que a "descolonização" reverbera em mim.

Quando ouço, agora, os imperativos de "descolonize", penso em Silvia Rivera Cusicanqui, ao dizer que descolonizar é imaginar por si mesma e criar resistências às marcas e modas. Decolonial como um estado inativo e descolonização como criação que deseja acabar com as colônias. Para ela, não basta, então, citar uma palavra ou outra para que,

efetivamente, estejamos próximos à descolonização. É necessário o entendimento que ela dá no processo, na prática, na ação. E, ao mesmo tempo, não menosprezar o quão colonizados estamos — e o quanto isso pode gerar amarras difíceis de nos desvencilharmos.

Práticas que vêm de um desejo de explodir a colonialidade, que podem ser motivadas por e imaginadas em diferentes horizontes. Práticas de leitura, práticas de escrita, práticas de luta, práticas. Parece bom para uma tese.

Bom para uma tese que quer discutir *comunidade*.

Bom para entender o que é *comunidade* a partir dessas práticas que tentam romper com a colonialidade. Principalmente, quando entendemos a colonização enquanto atos que, para além de tantas coisas, produziram extermínio da autonomia e da vida de milhares de comunidades — indígenas, negras, mulheres etc; e a colonialidade que mata outras possibilidades de organizações de pensamento, sentimento e vida que não dizem respeito ao eurocentrismo ou o questionam.

Por isso, esta minha opção por ler textos, autoras e conceitos que fazem parte desse campo da descolonização: para falar de comunidade com quem opera em comunidade. Sentipensar a partir da descolonização, então, é sentipensar com uma luta que revida, que legitima o lugar das comunidades, que está no lugar do sul. E, bom, falando em práticas e em diferentes horizontes, chega a hora de contar mais de Linda Tuhiwai Smith.

Em seu livro, ela questiona, de forma bem incisiva, a atuação de pesquisadoras em comunidades indígenas e propõe agendas de investigação que deem conta de lidar com questões éticas e políticas. Escolho pensar com ela três ensinamentos acerca de descolonização.

O primeiro é: o que (e a forma de) perguntar. À medida que fui lendo o livro, fui percebendo a força do seu perguntar. Tanto no sentido de sua autoria, já que são questões que emergem de seus caminhos singulares, quanto no sentido de sua movimentação reflexiva: o questionamento não funciona apenas como um bonito jogo de palavras e inquietações que ficam sem desdobramento. Ainda que a reflexão não venha de imediato, é perceptível a costura de todas as questões ao longo dos capítulos.

Ela pergunta, por exemplo:

Quem definiu o problema da investigação? Para quem ele é relevante e para quem vale a pena esse estudo? Quem afirmou isso? Que conhecimento trará para a comunidade desse estudo? Que conhecimento trará para o pesquisador desse estudo? Quais são os possíveis resultados positivos desse estudo? Como podemos eliminar os resultados negativos? Que processos existem para dar suporte à investigação, às pessoas investigadas

e à pesquisadora? “Por que eles pensam que olhando para nós vão encontrar respostas aos seus problemas? Por que não olham a si mesmos?” (TUHIWAI SMITH, 2019, p. 225).

Há que ter muita maturidade e honestidade acadêmica para se colocar assim. Perguntar dessa forma — fui percebendo — é uma prática da descolonização. São perguntas tão bem posicionadas, que me vi obrigado a perguntar: O que chamarei de pesquisa? Que éticas estão no meu estudo? Que estéticas? Como quero operar nesse movimento acadêmico? Como aprender em imaginações, invenções, criações com tudo que venho conectando? Como contribuir? Como esperar? A quem interessa tudo isso?

Linda Tuhiwai Smith tensiona a pensar também a questão da luta como ato de descolonização. Aponta que luta é uma ação de resistência e transformação social. Reconhece que pode estar capturada por outras forças que visam manter as mesmas estruturas, hierarquias e padronizações, as mesmas da colonialidade, mas foca na luta, que significa *mudança*. Nesse sentido, a luta é propositiva, não é estática ou exclusivamente teórica — como a imaginação. Ela se dá no campo político de enfrentamento, de corpo, de dinamicidade, de contato. Sim, a luta é uma ação coletiva, sempre com alguma dimensão comunitária. A colonização individualiza, separa. A descolonização traz, justa com as singularidades, as possibilidades de conexões.

A autora narra cinco dimensões que estão marcando a luta num processo de descolonização: entre 1) despertar de sonhos; 2) re-imaginar o mundo; 3) interseccionar; 4) movimentar; e 5) questionar as estruturas, ela nos oferta um caminho de esperança para que uma ação acadêmica e/ou militante não seja uma ação triste, mas que esteja plena de vida, de cuidados, redes e invenções.

Por fim, aprendo, com Linda Tuhiwai Smith, que descolonização tem a ver com escolhas, e escolha pelas margens. A autora vai trazer a riqueza e a diversidade que as vidas vividas nas bordas podem significar. Esses espaços deixam de estar vazios ou ocupados por pessoas que passam todo o tempo a imaginar uma forma de alcançar o centro, se tornam escolhas propositais — individuais ou coletivas.

Um movimento tanto preciso quanto encantador: re-apresentar as margens como um lugar escolhido, um lugar onde se quer estar. É uma escrita necessária, essa, não querendo romantizar os espaços que são tidos como “as margens” e não acreditando que ela, assim, o faça, mas, no lugar, sugerir que aquilo a que devemos direcionar o nosso olhar e nossa ânsia de experiência é a mudança epistemológica de como entendemos esse lugar. A mudança na lógica do pensamento que é proposta — o que entendo como descolonização — está focalizada nas maneiras que olhamos e que nos interrogamos sobre as margens.

A proposta dá o salto: deixar de olhar um lugar como espaço condenado, fadado ao fracasso, atrasado e torturante, para pensá-lo como espaço que consegue produzir vida, promover encontros, acolher. Aliás, exercitar uma lógica que difere da colonizadora, que traz parâmetros de sucesso/fracasso, desenvolvido/atrasado, prazeroso/torturante.

Linda Tuhiwai Smith ressalta a importância social e política dessa postura. Escolher as margens pode significar optar por uma forma de produzir que não se insere na lógica colonizadora. Pode significar uma redução no número de artigos Qualis A1 por ano; ou uma impossibilidade de negociação com outros tipos de fazer política; ou deixar de conviver tão frequentemente na sala das professoras, como ouvi de uma docente de biologia, certa vez. Entretanto, apesar dessas restrições, percebo que o seu livro promove tal postura como uma forma de se alimentar e ser alimento, um produzir forças vitais, um inventar éticas e estéticas outras que não as da tristeza, desespero e doença.

E, por isso, escolho operar nas margens da descolonização nesta tese. Tomando pelas mãos essa forma de perguntar, de lutar e de escolher, porque, como li e considereei uma máxima de uma investigação acadêmica: “em sua essência, a pesquisa é uma atividade de esperança” (TUHIWAI SMITH, 2019, p. 265).

Uma atividade que intento construir numa relação que não a capitalista/colonizadora/patriarcal com a natureza, com as pessoas, com os sentimentos, comigo mesmo e com as comunidades. Relação prática, não exclusivamente teórica, e fundamentada não no desenvolvimento, mas na ideia de comum, daquilo que não hierarquiza pessoas e outros seres vivos e não vivos, de imaginar, sentipensar. Algo que não se fixa em algum passado ou que objetiva retornar a um estado pré-colonizado, mas que se lança na produção de alternativas para/em outros mundos.

Bom, falando assim pode parecer muito fácil e romântico — como falar de caravelas portuguesas comparando aos invertebrados que podem ser colocados em vidros de formol, mas existem desafios. Grandes. Fazer essa escolha pela descolonização me “impôs” construir uma outra relação com a pesquisa, relação que não havia experienciado antes. Quando escolhemos uma perspectiva teórica, ela não é exclusivamente teórica. Ela envolve um fazer, certos tipos de fazer.

Digo, como pesquisar comunidades lgbtqi+ em perspectiva descolonial sem praticar comunidade? Como ler Linda Tuhiwai Smith ou Silvia Rivera Cusicanqui sem continuar em uma rotina clássica de “doutorando preocupado com conceito CAPES”, que é se foca exclusivamente em leitura-escrita-leitura-escrita-leitura-escrita? Como imaginar outros mundos e não continuar promovendo, na própria pesquisa, o mesmo mundo? Como incendiar caravelas(-)portuguesas?

Quer ver resolver? Três minutos de chuva de gasolina, três minutos de fásca.

Foi o que ouvi.

Quem disse foi uma colombina na calçada atrás da Lapa onde se espera o 397.

Era o espaço-tempo entre terça de carnaval e quarta de cinzas, que ninguém sabe muito bem o que fazer: se ainda tem bloco, se o ônibus está com o horário normal ou de feriado, se existe alguma forma de resolver as coisas.

A cigana — é, eu não lembro qual era a fantasia — sabia.

Três minutos de chuva de gasolina, três minutos de fásca.

Acho que ouvi isso um dia desses, respondo.

Acho que foi em uma aula de Invertebrados.

Acho que foi em uma série sobre deuses e a América-Estados-Unidos.

Três minutos de chuva de gasolina, três minutos de fásca.

Resolve o problema com caravelas(-)portuguesas, foi o que me disseram.

O mar pega fogo? Como incendiar ondas?

Na quarta de cinzas, eu sempre estou sentado em uma cadeira velha, em um bairro velho, de frente a uma praia velha, que tem a visão de duas ilhas velhas. Tudo é feito de cinza, aqui, menos o bailarino e coreógrafo. Acho que até a Natureza é cinza — o que faz bastante sentido.

Cinza.

Talvez, eu ache isso por onde estou, na época em que estou; seja porque eu tenha que pegar três aviões; seja porque a última cidade é sempre tão bêbada; seja por causa das videochamadas; seja por causa da forma que as ondas batem, andam um pouco, trazem caravelas, varrem galhos e invertebrados do interstício e voltam. Batem, andam, caravelas, invertebrados do interstício, voltam. Batem, interstício, voltam. Batem, voltam. Batem, voltam.

Cinza.

Daí foi que pensei: pelo cinza, pelo batem—voltam, pelos tentáculos daquelas caravelas que ferem o pé, preciso escrever da forma que dá, porque acredito cada vez mais que descolonizar a escrita em uma tese acadêmica é fazer o possível com meu corpo e aquilo que está acontecendo em mim.

Vou escrever, então, falando de AÇÃO—REAÇÃO.

Gosto mais dessa combinação, porque as próprias palavras dão continuidade disso que não é um ciclo fechado, mas que vem de algo e vai para algo e nunca começa nem nunca termina, mas se expande.

AÇÃO — (RE) AÇÃO e daí (RE) AÇÃO — AÇÃO — RE — AÇÃO ...

Gosto, ainda, porque fala de movimento, atos. Aquilo que se *faz*, se *sente*, se *vive*, se *atinge*, se *muda*.

Gosto. porque é o que mais acontece. Acontece sempre. Acontece sem nem a gente perceber que acontece. A ação e a reação.

Por exemplo, um tentáculo de caravela-portuguesa enroscando no seu pé sob a água salgada. Um tentáculo que lhe faz cair e chorar. Mas, que porra é...? Puta que pariu!

FERE—GRITA.

FERE → AÇÃO

GRITA → REAÇÃO

Reação? Reação de um corpo que é ferido e sinaliza para si mesmo, para entender que é ferimento. Um corpo que reage, grita. Se não grita, tá é morto. A morte é o contrário da reação. É a finalidade da política colonial.

Reação e ação não são opostas (me desculpe pela Física Teórica).

E eu gosto disso.

Muito do que consegui elaborar do encontro com Linda Tuhiwai Smith foi: o quanto nossas pesquisas estão sob a lógica colonizadora. Mas que merda! Grita. A própria ideia de pesquisa, se não repensada, é colonizadora!

Ora, eu não me sentia — e não passei a me sentir — a pior pessoa do mundo. Entendi que todo movimento acadêmico que fiz foi realizado da forma mais ética, justa, honesta e cuidadosa que eu já tinha elaborado em mim a cada época. Da mesma forma, cada 397 que já esperei na calçada, nas madrugadas, foi esperando o melhor.

Mas, como dizem é o ditado? "De boas intenções o inferno está cheio"?

Linda Tuhiwai Smith me provocou as boas intenções, meus limites, minha disposição de saída das facilidades de me comportar como homem branco só "dialogando" com(o) homem branco francês sobre Diferença.

De uma forma ou de outra, temos a possibilidade de escolhas: escolher continuar esperando o 397 ou ir a pé; escolher permanecer com a produção de sempre, que se pretende pós, mas que continua a operar com as mesmas categorias — e mesmo com a ideia de *categorias*, ainda que bem maquiadas com outros nomes poéticos); escolher riscar faísca.

Escolher é importante! A autora promove a escolha das margens. Mas não apenas. Com ela, tenho aprendido a escolher quais perguntas responder. Escolher pensar se sou útil, se sei "consertar um gerador" e, aqui, em especial, o que posso fazer, realmente, na MINHA movimentação acadêmica? O que eu sei fazer? Além: como fazer?

É preciso lembrar da imaginação e da luta! Imaginamos porque, no sistema-mundo colonial, somos as colonizadas. Imaginamos porque somos as lgbtqi+ que sobrevivem. Imaginamos porque estamos nas margens das produções acadêmicas. Imaginamos porque encaramos esse fazer da imaginação como a reivindicação da possibilidade de viver em um mundo que seja nosso também, reivindicação da nossa voz, do nosso corpo, da nossa sexualidade, da gente para além do lugar que somos colocadas dentro do colonialismo.

Linda Tuhiwai Smith indica que essa reivindicação de voz também quer dizer *reafirmar*, *reconectar* e *reorganizar* as formas que conhecemos e nos relacionamos com o mundo — em especial, as formas que sofreram tentativas de extermínio colonial, que foram colocadas em quatinhos com mofo e sujeira, que foram domesticadas.

No final das contas, acho que é sobre isso: o “como fazer” desta pesquisa é um “modo de conhecer”. É na colonialidade que certos modos são exterminados, é na descolonização que podemos, ao menos, imaginar novos.

Inspiro-me na autora, quando conta seus modos de conhecer que envolvem escuta interessada e questionamento em conjunto. Conta que se conectou às formas como as comunidades desconstruíam o discurso oficial que lhes era imposto, que admirava a crença que mantinham em si mesmas. Nas conversas que teve, se interessou pelas perguntas que ouvia — semelhantes às que já fazia —: “‘Nós sabemos que estamos morrendo’, alguém disse, ‘mas me diga por que estamos vivendo?’, [...] ‘Nós estamos enjoadas de ouvir o que há de errado conosco, diga-nos algo de bom para variar’” (TUHIWAI SMITH, 2019, p. 225).

Lendo seu livro, percebo que as perguntas que ela ouve são as mesmas que ela faz, aquilo que ela vê é aquilo que ela expressa e isso é um modo de conhecer, um fazer (da descolonização) em uma pesquisa que inspira esta minha.

Um traço desse fazer que parece ser determinante em seu trabalho é ser uma pesquisa desde dentro.

Entendo que a autora não faz uma investigação desde dentro porque nasceu indígena e decide refletir sobre a pesquisa no seu próprio território. Ou não apenas por isso. Ela realiza uma investigação desde dentro porque é capaz de tensionar os problemas que envolvem as pesquisas (e quaisquer outros) a partir de uma *epistemologia desde dentro* – indígena, no caso. Ela aciona, conecta, faz, movimenta, e tantas outras ações, em um modo de sentipensar que não está apartada da realidade e do espaço-tempo sobre os quais diz. Ela não está olhando com a lógica do fora para algo que está ali, é a lógica de dentro que opera. E isso está nas entranhas, está disseminado por toda sua escrita: na organização de seu livro, nas temáticas que traz, na forma de escrever etc.

Em outras palavras, só alguém desde dentro faz a pesquisa daquela forma, como só alguém desde fora faria de outra forma. Não me interessa, aqui, hierarquizar esses tipos de pesquisa, e sim, perceber o que esse modo de conhecer, desde dentro, influencia, traz de força, alimenta.

Encontro, na autora, alguma resposta: pesquisadoras desde dentro vivem com as reações das pesquisas no cotidiano e para sempre; precisam estar aptas a elencar suas metas de forma nítida e que tragam como referência a própria comunidade e fazer escolhas de quando parar e quando continuar, criar pontos de encerramento da sua atuação ali.

Fico pensando: e eu? E esta tese?

Se tratando de temáticas que circulam na população lgbtqia+, penso, de imediato, que estou desde dentro. E, em certa medida, isso é bastante verdade. Mas duas coisas ficam pulsando. A primeira trata de uma discussão da própria ideia da existência de algo lgbtqia+ que seja capaz de reunir a multiplicidade de experiências que essa sigla traz. Esse algo é o que vou explorar no decorrer deste trabalho e que pode nos servir à formação de comunidades.

Já a segunda coisa me aparece com mais complexidade. Se Linda Tuhiwai Smith é *desde dentro* não apenas por estar, genealógica, espacial e temporalmente conectada a uma comunidade, mas, justamente, por pensar daquela determinada maneira, operar daquela determinada forma e se conectar aos outros (que não são Outros, mas pares) daquela determinada forma ética-estética, ora não necessariamente sempre eu estou *desde dentro*. Se, como já anunciei, não trato aqui de uma única comunidade lgbtqia+, mas de comunidades, sempre haverá alguns foras em mim, nunca estaremos desde dentro sempre. Há foras de mim que pulsam nessa reflexão.

Para este fazer, que se pretende operar em descolonização, entendi que preciso tomar cuidados considerando os limites dos foras e dos dentro. Compreender e, então, saber conhecer e falar “algo de bom para variar”.

A autora provoca o fazer. Aponta. Dá uma “porrada” com aquilo que eu não estava esperando! Em certo momento, ela escreve *Doze maneiras de ser investigado (colonizado)* — em tradução livre do espanhol.

A leitura que fiz da tradução em espanhol traz o título: *Doce maneras de ser investigado (colonizado)*. *Doze*, em espanhol, se escreve *doce*. Ok. Ainda assim, me fez flutuar no pensamento das doces (açucaradas) maneiras de ser investigado-colonizado. Se, com alguns povos, a investigação-colonização se efetiva como algo agressivamente violento, simbólica e fisicamente, para outros o processo me parece mais disfarçado, mais

maquiado, mais... *doce*. E, portanto, talvez ainda mais complexo de ser identificado/enfrentado.

Estou em uma Faculdade de Educação de uma das maiores Universidades do país. Temos mecanismos legais (como as bancas de defesa) que avaliam a pesquisa de estudantes. Somos regulados. Isso não é ruim (não necessariamente, ao menos). O que quero sinalizar é: dificilmente — prefiro pensar assim — seria possível realizar uma pesquisa fisicamente violenta.

Em contrapartida, precisamos estar atentas com essas *doças* maneiras, essas, que se apresentam justificadas teórico-metodologicamente, essas, que nos parecem aceitáveis e, até mesmo, boas, essas que nem percebemos que estamos fazendo — ou, se percebemos, argumentamos conosco mesmas sobre as grandes importâncias e contribuições do projeto para o mundo e validamos os “riscos”, diminuindo-os.

É preciso estar atenta! Essa é uma pista que recolho sobre o fazer.

Os projetos que desenvolvi, que venho desenvolvendo e que entrei em contato estão no enlace de Gênero, Sexualidade e Educação. É nele que suspeitei de algumas dessas doces maneiras — e, logo, me coloquei sob suspeita.

Resolvi fazer o meu: três doces maneiras de ser investigado (colonizado).

Um: categorizar. Não é incomum, nessas áreas, a seleção de sujeitos através de categorias (gay, lésbicas, mulheres etc). O que, a priori, não é necessariamente algo ruim. A questão se situa no constante movimento que se têm produzido de categorização seguida de hierarquização das subjetividades. Há um conhecido modo de operar da colonialidade: separar em caixas e tratar de forma assimétrica, a partir de parâmetros violentos. É preciso atentar para a não re-produção disso. Até porque, em concomitante, vem a exclusão daquelas vidas e práticas que rejeitam a catalogação. Uma pesquisa pode acabar se reduzindo para tentar se adequar às categorias já existentes e que se pretendem totalizantes — deixa de ser imaginação, criação.

Dois: frear as diferenças. Relacionado ao primeiro, fico em alerta para não promover um enquadramento de experiências, identificações, padrões. O que antes era invenção, pode ser colonizado na investigação. Falemos, sim, de identidades: Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexo, assexuais etc., mas não tratemos de A lésbica. O gay. O bissexual. A travesti. E por aí vai. As identidades, veremos quando falarmos de Mapas, podem ser como rios: fluxos, correntezas, identificações. Não as resumamos em uma única experiência, única possibilidade.

Três: ser veículo de morte. A “deliberada” seleção de narrativas e temáticas associadas às violências e mortes. Percebo a importância da discussão das necropolíticas que

enfrentamos em qualquer tempo e espaço (e a faço nesta tese), entretanto, parece haver um “fetiche” em falar apenas desse aspecto, em reduzir as experiências da diversidade sexual e de gênero às mortes. É necessária toda reflexão, mas acompanhada de ação propositiva, de corpos conectados em luta para que a vida não esmoreça. “Nós sabemos que estamos morrendo”, alguém disse, “mas me diga: por que estamos vivendo?”. É preciso estar atenta!

Tudo que Linda Tuhiwai Smith me ensinou foram pistas a partir dos seus tensionamentos com pesquisas e povos indígenas. Ela não traz como regra e, mesmo que fosse, meu trabalho não é com esses povos. Então, a pergunta que ficava — como continuar essa pesquisa depois de estar tão inquieto com essas provocações? — começou a ser respondida com o encontro com Arturo Escobar.

O autor é colombiano e, em 2016, publicou o livro “Autonomía y diseño: la realización de lo comunal”. Nele, são discutidas as possibilidades de sentipensar um enfoque ontológico para o diseño. Trata de transições culturais e ecológicas e a relação disso com a autonomia — e o *diseño autónomo*.

Manterei a grafia de *diseño*, em espanhol. Seu termo em português poderia se aproximar de desenho e, mais ainda, de design (FREIRE-MEDEIROS e NAME, 2019), mas ambas as traduções não são suficientes. A primeira se trataria mais de uma representação gráfica de algo, ligado ao campo das artes; a segunda se relacionaria melhor (de fato, a maioria dos textos parece trazer esta tradução), por se tratar de planejamento, organização. Entretanto, percebo que Arturo Escobar traz para esse termo uma virada, esse novo enfoque. E, assim, diseño deixa de ser aquele automaticamente traduzido para design, passa a operar com outras características. Por isso, mantenho o espanhol.

Já, desde a introdução do livro, o autor anuncia três características do diseño, que me chamam a atenção. A primeira é sua ubiquidade: o diseño está em todas as partes. A segunda é seu papel vital na criação de mundos mais habitáveis. E o terceiro é o pensamento mais radical de que todas nós diseñamos. Assim que li, meu movimento foi de substituir “diseño” por “educação” e por “investigação” — e isso fez muito sentido.

Por exemplo: “é possível pensar o diseño a educação sob condições de intensa repressão e violência? Sem embargo, é precisamente nesses casos que a ideia de autonomia está florescendo e que a hipótese do diseño da educação com autonomia adquire significado” (ESCOBAR, 2016, p. 192, modificado).

Quis conectar Linda Tuhiwai Smith e Arturo Escobar para continuar imaginando e criando um “como fazer”, em uma lógica que, preocupado com as provocações da primeira, eu consiga uma metodologia que utilize das discussões do segundo para o fortalecimento

das comunidades (“la realización de lo comunal”). Em outras palavras, o que tento é a produção de um diseño autônomo para a criação de comunidades lgbtqi+.

Sinalizo isso desde já para, agora, contar, mais intensamente, as proposições do autor sobre diseño autônomo. Para adentrar, precisamos de uma ideia de *autonomía*. Ele discute o termo a partir do mexicano Gustavo Esteva, distinguindo três possibilidades de princípios que regulam a vida coletiva: a *ontonomía*, entendida como normas endógenas e específicas a determinado lugar e tempo, que são colocadas por tradições culturais; a *heteronomía*, processo onde especialistas exógenos estabelecem as normas e as dirigem como impessoais e universais, sendo modificadas apenas por ação da racionalidade e política; e, por fim, a *autonomía*, onde se criam condições para mudança de normas desde dentro. Esta última, que nos interessa, implica diretamente na defesa, transformação ou invenção de práticas. Ou seja, acontece em um processo de experiências e escolhas a partir do vivido. É assim que podemos *criar* outras formas de nos movimentarmos e nos relacionarmos com o mundo.

A possibilidade de um fazer de pesquisa que mire a autonomia me empolgou. Arturo Escobar observa que os movimentos e ações autônomas das comunidades não têm sido tomados como ‘mudança de mundo’, mas ‘criação de novos mundos’. Para isso, indica a necessidade de “mudar a forma de mudar para mudar de maneira autônoma”. Em outras palavras, eu ousaria dizer: modificar a forma de pensar e de operar para um jeito mais autônomo, um jeito que aumente a vida (seja comunitária, regional ou em escala ainda maior).

Algo importante é sempre destacar que a autonomia não se busca por meio da “captura do Estado”, mas justamente tirando das mãos dele as *áreas-chaves* colonizadas e que são fundamentais para a vida social. Ele cita, como exemplo, os movimentos políticos zapatistas, que investiram na tomada autônoma de âmbitos como alimentação, educação, saúde, habitação, mobilidade, trabalho etc. Para ele, o cuidado dessas funções sociais naquele contexto foram construindo um “guia para o diseño” — ou seja, uma orientação preocupada com dimensões principais para a promoção da vida comunitária. As ações práticas e organizações não dependiam do Estado, mas outros arranjos foram sendo acordados. O autor toma essa experiência como um bom exemplo para entender o diseño para a autonomia em uma escala política ampliada.

E, aqui, chegamos à proposta principal do autor: a produção de um *diseño autónomo*: a “práxis de diseño com a comunidade tendo como objetivo contribuir com a sua realização” (ESCOBAR, 2016, p. 209). Inspirado em um material que produziu, ele mesmo, em 1998, Arturo Escobar elenca cinco pressupostos para isso:

O primeiro: “toda comunidade pratica o diseño de si mesma”. Tudo aquilo que é feito no âmbito comunitário é um diseño que diz respeito àquelas pessoas, àquelas relações, àqueles objetivos, àquelas ideias de futuro, àquela história. Nesse sentido, é interessante para a comunidade passar por um processo contínuo de reflexão no que implica os diseños que são feitos de forma mais “natural”, espontânea. Ou seja, que práticas fazemos? Como fazemos? A que isso interessa? A quem? O quanto de colonização estamos re-produzindo nesse diseño? O diseño autônomo envolve, assim, um movimento de reconhecer que estamos diseñando enquanto comunidade e que isso produz (nosso) mundo.

Segundo: “cada atividade de diseño deve começar com a premissa que toda pessoa ou coletivo é praticante de seu próprio saber e a partir dali examinar como as gentes entendem sua realidade”: ao contrário da ideia tradicional de planejar ou planificar (que está baseada na ideia que se deve fazer com que a comunidade opere em conhecimentos de outros, dos “especialistas”), o diseño autônomo foca nesse princípio ético e político, no reconhecimento das práticas e dos saberes que já estão construídos na comunidade e, com eles, na busca de um entendimento daquilo que acontece ali. Em outras palavras, “reafirmar, reconectar e reorganizar os modos de conhecer que foram submersos, escondidos ou soterrados” (TUHIWAI SMITH, 2019, p. 88).

Em terceiro: “o que a comunidade diseña é, em primeira instância, um sistema de investigação ou aprendizagem sobre si mesma”. As práticas de uma comunidade, seus diseños, podem nos ajudar a conhecer muitas coisas, mas o autor nos alerta que, de imediato, nos fazem conhecer a ela própria. Os diseños dizem de uma organização que a comunidade produz para e sobre si. E essa talvez seja a primeira preocupação que devemos ter quando nos colocamos em um processo de investigação junto a uma comunidade — o que Linda Tuhiwai Smith também sinaliza —: produções para si mesma e sobre si mesma. O que podemos fazer é ampliar esse pressuposto para nós: podemos perceber nossas próprias formas de lidar com o mundo estando atentas aos nossos diseños.

Quarto: “cada processo de diseño implica um enunciado de problemas e possibilidades que permite ao diseñador e ao grupo gerar acordo sobre objetivos e decidir alternativas de ação”. Acompanhando os pressupostos anteriores, o diseño autônomo não se funda em um fazer que parte de especialistas e são entregues prontos. Ao contrário, desde o “problema”, passando pelos objetivos e chegando às ações, o processo é conectado comunitariamente, justamente para que se garanta a criação de novos possíveis a todas, mundos habitáveis.

E por fim, o quinto: “este exercício pode envolver a construção de um ‘modelo’ do sistema que gera o problema de preocupação comunal”. O acompanhar e produzir diseños

pode nos fazer conhecer onde estão os entraves para a criação de novos mundos. Para um design autônomo, obrigatoriamente, se pergunta: o que podemos fazer? Ou seja, não para na identificação, mas resulta em uma série de ações (desde organização até avaliação) que tentam enfrentar, que tentam realizar o comunal.

É a partir desses cinco pressupostos escritos há mais de vinte anos que amarro minhas preocupações com o como fazer essa pesquisa para produzir uma tese. Uma tese é um design de mundo. Qualquer tese o é, mas algumas podem se pretender um design autônomo, um design que realiza o comunal, um design de descolonização. É o que se pretende enquanto metodologia, aqui.

A título de complementação, cabe trazer algumas outras características do design com orientação autônoma que Arturo Escobar elabora. Nelas, está dito que este design tem, como objetivo principal, realizar o comum, ou seja, promover formas que as comunidades tenham condições de se autoimaginar e se autocriarem; privilegia relações e organizações não fincadas no patriarcado e liberalismo e Estado e capital; sempre leva em consideração as articulações possíveis em comunidades e atores sociais externos; tem articulação com o bem viver; e promove a esperança de humanos e não-humanos em rebeliões que defendam a vida relacional.

Espero, com essas características complementares, ter conseguido trazer o mínimo de entendimento dos movimentos para orientar o design de forma autônoma.

Agora, sim, podemos adentrar em questões não tão gerais e teóricas, mas mais práticas e específicas do “como fazer” desta pesquisa. Para isso, relembro a leitura que faço de Arturo Escobar: os processos de design autônomo — educação com autonomia — querem trazer sensibilidade à sociedade, tornando-a mais receptiva àquilo que as comunidades trazem como inquietude. Na minha leitura, para essa pesquisa, o que tenho buscado é realizar um design autônomo que produza sensibilidade e abertura na sociedade para sentipensar demandas, histórias e futuros das comunidades lgbtqia+.

Retomo essa preocupação de descolonização, que Linda Tuhiwai Smith ensina, para mais uma vez conectar com Arturo Escobar. Ele indica que o design é um convite aberto à *fabulação da vida*. Algo que precisa contribuir para atenuar a *modernidade compulsória* das nossas formas de conhecer e intimar a *tomar a vida nas mãos* (a construção de vidas e mundo nas mãos). É isso o que me impulsiona a diseñar e descolonizar a disoñar.

Disonãr é uma composição das palavras: diseñar e soñar (sonhar). León Octavio (poeta, ativista e diseñador) foi quem começou a utilizar a palavra, por volta da década de 1980, e logo começou a fazer sentido entre muitos cantos e grupos da América Latina. Arturo Escobar diz que “o propósito é unir essas duas atividades que, usualmente, estão

separadas, formular novas utopias e propor soluções criativas para os problemas da vida” (ESCOBAR, 2016, p. 240).

Querendo diseñar, descolonizar, disoñar nesta pesquisa; inspirado por tudo isso e pelas experiências em comunidade; depois de experimentar e transformar muito minha intenção do quê e como fazer, em meio a um processo de criação entre anotações e desejos...

O que pude imaginar para esta pesquisa foi...
eu.

Tenho achado que qualquer ciência fala, em última ou em primeira instância, da pessoa que pesquisa, de um corpo. Qualquer produção de conhecimento, aliás, qualquer saber. Passa-se pelo filtro de uma cabeça, de um tronco, de uns membros, de um corpo e sai, falando de onde veio. Mas a Ciência Moderna tem a estranha particularidade de tentar bloquear isso, afastar ou, quando/como não pode, esconder. A Modernidade tem, como modos de fazer compulsórios pela neutralidade e objetividade, uma obsessão por retirar o corpo, a pesquisadora, tudo que não se encaixa em uma tabela. Só que está ali, tipo purpurina depois do carnaval, que demora uns meses para sair e que, mesmo em setembro, ainda encontramos em algum canto da casa-corpo. Então, inspirado pelas pesquisas de Linda Tuhiwai Smith e os diseños de Arturo Escobar, achei bom perguntar: como NÃO escapar do corpo? Como NÃO criar uma ferramenta para apagar? Como NÃO se esquivar? Tenho achado que é só falando de mim mesmo. Uma pesquisa desde dentro. Desde dentro de mim e minhas comunidades. E é por isso que estou aqui.

Antes, cabe contar o que houve...
de forma mais prática.

Quando optei por discutir, nesta tese, a ideia de comunidades (e comunidades lgbtqi+) e, imerso nessas leituras que venho trazendo ao longo desta tese, percebi que as práticas metodológicas da pesquisa deveriam ser orientadas com implicação íntima no comum. Uma pesquisa na qual eu estivesse diretamente ligado ao que identifico como comunidades.

Olhando para esse lugar, cheguei ao Coletivo da Diversidade Sexual e de Gênero Duas Cabeças (CDC, a partir de agora), que existiu, na cidade de Juiz de Fora, entre os anos de 2014 e 2017. Eu cheguei àquela cidade em 2016 para iniciar meu mestrado em Educação. Fui morar com duas gays que tinham ajudado a fundar o CDC. Logo na primeira semana, fui apresentado ao grupo e comecei a tentar colaborar com as movimentações, discussões

e atividades no âmbito da Universidade. Ele durou mais um ano e meio depois da minha chegada, se dispersando, principalmente, por falta de novas pessoas e de fôlego e de coisas próprias da vida.

Resgatei essa história em mim e escolhi produzir algo com, sobre e para as pessoas que estavam no Coletivo, naquela época, e que, hoje, permanecem como amigas. A intenção não é produzir "qualquer coisa", mas algo que sirva para nos conhecermos mais, nos conectarmos mais.

Pensei: a tese (um texto acadêmico) será produzida, com certeza!, e não será SOBRE o CDC, mas sobre *comunidades*. Mas queria mais.

O que queria construir, continuei me investigando, era algo simultâneo a este texto acadêmico, que, com certeza, seria escrito, algo que as pessoas que eram do Coletivo pudessem participar, entrar em contato e se re-conhecerem, algo que nos serviria para conhecer porque vivemos. Pensei mais. Há algum problema a ser "resolvido"? Existe algo que um disoñador como eu posso fazer? Acreditei que sim.

O CDC alcançou objetivos e uma visibilidade bem interessante na Universidade e na cidade, entretanto essa história não estava/está contada. Não havia um lugar onde a gente podia saber do que foi aquele movimento, do seu legado, do passado e das discussões que as pessoas continuaram a fazer. Na verdade, existia, sim, lugares, no plural, nos corpos, mentes, bocas, memórias das pessoas. O problema sobre o qual debruçar era: a escrita da história, a produção da memória.

Detive-me aí. Era o que eu queria: produzir com/sobre/para o CDC. E, com isso, entender o que faz da comunidade uma comunidade; o que faz de comunidades lgbtqi+ comunidades.

Como? Como fazer? Diseñando. Descolonizando. Disoñando.

Vago demais.

Como? De forma prática, me responda!

Enquanto escritor e artista visual, precisei propor algo no qual eu pudesse explorar as diversas formas de produção de conhecimento. Também precisei tentar garantir que as pessoas se sentissem identificadas: se queremos escrever a história, todas têm de escrever, da forma que conseguir, gostar, preferir.

Imaginei.

Propus uma revista eletrônica. Inspirado na *revista geni* e na *revistalésbi*, mas na tentativa mais alargada de poder inserir vídeos, músicas, podcasts etc, propus essa plataforma que produzisse memórias do CDC e continuasse seus debates. Entrei em contato com as pessoas que ajudaram a construir em momentos diferentes o Coletivo. Conversamos

por horas, gravamos, transcrevemos, editamos, montamos, recebemos materiais, ilustramos, publicamos. E publicamos mais. E continuamos. Uma revista_ que é diseño e disoño, que constrói um novo mundo. Qual mundo? No mínimo, um no qual exista a história do Coletivo da Diversidade Sexual e de Gênero Duas Cabeças.

Fazer, no agora e em memória, a comunidade e, daí, escrever este trabalho acadêmico. Entendendo que não há hierarquia de saberes: há conhecimento aqui, há conhecimento lá. Esta tese não trata do CDC ou da revista. Não espere isso. Feita por mim, é atravessada por esses espaços que ocupei e ocupo, mas não fala disso.

Falo aqui das minhas narrativas e impressões sobre comunidades, tendo experienciado isso e outros movimentos de vida-pesquisa.

Se é pra falar de mim, isto é uma autobiografia?
Foi o que me perguntei durante algum tempo.

Como escrever uma tese com álcool e faíscas?
Escolhi ter outros encontros de carnaval.

Trouxe, para me ajudar a entender o que seria essa escrita-vida-pesquisa-incêndiodescaravelasportuguesas, três autoras: Jota Mombaça (2021), Pedra Homem (2018) e Glória Anzaldúa (2021). Escolhas não aleatórias, já que as três trazem em seus trabalhos perspectivas de autobiografia e me ajudaram a delinear o quê e como trazer.

Jota Mombaça (2021) defende, seu livro, como uma barricada de críticas e pistas. Críticas feitas aos modos que a violência se atualiza e é sistematizada pela branquitude e cisgeneridade — violências que poderei explorar mais a frente nessa tese. Mas também pistas: para que não fiquemos em investimentos viciados. Para que não fiquemos em sobreposição de falas e discussões sobre a morte e aquilo que nos faz morrer. Queremos saber como faremos para viver. Diferente de receitas, elas intentam a fuga, possibilidades em impossíveis.

Críticas e pistas construídas nas bordas. E, estando nesse lugar, faz movimento parecido ao de Linda Tuhiwai Smith: vê e pratica a força das margens, se educa, re-conhece o mundo por elas.

E esse movimento é realizado através das suas experiências de mostra errática, a partir de seu cu mestiço. É na escrita que traz seu desespero e suas confusões. Escrita que é um risco, como a vida — e que precisa ser defendida com a própria vida. Uma escrita que precisa não ser feita, mas que, por insistência, acontece.

Aprendo com Jota Mombaça que uma pesquisa autobiográfica, uma escrita-vida-pesquisa precisa não..., e insiste, como diz em outro trabalho, “por uma postura metodológica indisciplinada [e maliciosa]. Em favor da própria indisciplinada, que caracteriza o corpo” (MOMBAÇA, 2016, p. 344). É nessa indisciplinada e malícia que movimento esta pesquisa. Uma indisciplinada com a morte-CAPES, com a morte-Qualis, com a morte-ABNT, com a morte-cânone. E uma malícia com vida-bolsista, com a vida-imaginação, com a vida-comunidade. Crio minhas memórias, construo esta tese e produzo comunidades.

Porque autobiografia tem a ver com memória, como ensina Pedra Homem (2018), em sua dissertação. Escrito como um diário escolar, seu trabalho questiona porque um documento como esse não pode ser pessoal e precisa estar em uma planilha preenchida com números. Um diário pessoal e escolar, que se demora nas palavras e imagina seus próprios contornos.

A memória, aqui, é entendida não como algo dado, pronto para ser acessado, mas aquilo que também é imaginado e criado. Nossa “ilha de edição”, nas palavras de Waly Salomão, em poema de 1995. Sendo imaginada, podemos criar memórias de um futuro? Sendo criada, podemos re-imaginar passados? É, também, pela invenção narrativa que conseguimos operar com a memória. É um trabalho, um ofício de criação. Não brota ou nasce. Exige se debruçar, investir tempo, palavras, corpo. Até que se confunda em um corpo-palavra.

Para Pedra Homem, as narrativas se tornaram a condição essencial para que se esteja presente no mundo, seja imaginando memórias de futuro ou passado, as narrativas presentificam experiências. Em seu registro, ela explica: “tornei-me encarnação das palavras e frases que leio e escrevo” (HOMEM, 2018, p. 17). E entendo que, nessa presentificação, a autobiografia se configura como um fazer que cria corpos — seus, com certeza, e, talvez, de outras.

Um fazer de incorporação que avança, aliás. Entendendo seu processo de criação de outras Pedras Homens, questiona “como posso seguir a chamar de “autobiografia” esse conjunto de eventos que narram momentos de quando estive separad_ do que fui?” (*idem*, p. 24). Pedra Homem não se contenta, defende uma *antibiografia*: um fazer de se tornar *amorf_*.

Sua sustentação está na relação com a obra de Vladimir Safatle, que não pretendo adentrar. Entretanto, trago para esta escrita-vida-pesquisa, a amorfização de uma antibiografia. Narrar imaginações e criações de comunidades, sim, mas também narrar para imaginá-las sem forma necessariamente definida.

Por fim, encontro com os escritos de Glória Anzaldúa, reunidos em livro (2021). A autora traz reflexões sobre identidades, gêneros, *mestizajes* e escrita. Concentro-me, por ora, nessas últimas. No ensaio em que conta sobre o processo de feitura de seu livro, *Borderlands/La Frontera*, ela fala da escrita como movimento de exposição e encobrimento. A gente escolhe o que quer mostrar, a gente escolhe o que prefere dissimular. São atos feitos propositalmente aqui.

Em um trecho, vejo a sintetização daquilo que imagino para um fazer metodológico nessa tese: “[escrever] é abrir seu estômago e examinar suas entranhas e dizer às pessoas: ‘esse pedaço de víscera é sobre aquele tempo e tal e tal coisa aconteceu e está conectada a outras pessoas e ao mundo de tal e qual forma’” (ANZALDÚA, 2021, p. 169-170). A escrita que estuda suas estranhas é a escrita da pesquisa autobiográfica. Destaco dois termos que a autora utiliza e que me ajudam a pensar mais contornos para isso.

O primeiro é a própria *autobiografía*. Ela conta que sua forma de explorar suas teorias é essa, a autobiográfica, e questiona: por que deveria utilizar citações de *figuras de autoridade* para dizer de suas experiências? Por que perseguir citações célebres de pessoas que nem chegaram perto daquilo que passou pelo seu corpo? Exclusivamente, porque são *mestres da escrita*? “Eu deveria fazer citação de suas teorias descorporificadas”? (ANZALDÚA, 2021, p. 162). Trago esses mesmos questionamentos para esta tese, esse fazer autobiográfico.

O segundo: *autohistórias* — que ela utiliza para se debruçar na relação entre leitoras, escritora e texto. Indica que são trechos sobre suas próprias experiências, mas que fazem com que cada leitora traga sua vivência para a história. Trecho que, por cativarem — gerando sentimentos de identificação e frustração e irritação e o que mais se imaginar —, forcem à implicação. É cada uma que irá compor, num movimento de *cocriação*, fazendo com que o texto tenha uma trama movente, que inaugura possibilidades a cada leitura.

Nesta tese, valorizo as lacunas com as quais cada leitora deverá lidar. Como Glória Anzaldúa constrói, tento, também eu, apresentar elementos, tecer discussões, trazer rigor teórico, mas deixar, propositalmente, interstícios a serem preenchidos por água salgada de experiências outras. Isso quer dizer que trago a mesma preocupação da autora: construir um texto acessível às leituras das pessoas que caminham comigo e outras das quais quero me aproximar — bailarinos e coreógrafos que incendiam caravelas portuguesas —, mas que não seja assimilável.

A não-assimilação é um objetivo importante. Busco uma tese que, mesmo com lacunas expostas às experiências, não esteja à disposição para cooptação. Não daremos as armas da nossa própria destruição. Os espaços não serão preenchidos com bombas que

explodem em nossas casas. Ao contrário, daremos, nos termos de Glória Anzaldúa, *mulas de Tróia*: infiltração para subversão. Uma tese que infiltre nesse espaço de produção de conhecimento, tantas vezes, tão rígido, e promova outras operações, descolonizações. Uma tese despreocupada com Prêmio Tese CAPES, mas interessada na subversão do fundamento que deva existir no reconhecimento de apenas alguns trabalhos. Uma tese não aliciada pelas amarras da neutralidade e objetividade, mas que entrega rigor, riso e construção. Uma tese que quer fortalecer margens.

E, assim, imaginando, criar, portanto, uma tese *mestiza*. Utilizando a ideia de *nação mestiza* (*idem*, p. 181) da autora, intento uma vida-pesquisa que faz essa infiltração de novas ideias na Academia, que se faz de cupim para destruir fundações canônicas e que pretende se desvencilhar dos rótulos e teorias que colonizam. Uma tese que faz uso proposital dessas bioengenharias-filosóficas para imaginar e criar outras possibilidades e vidas.

São nesses encontros com Jota Mombaça, Pedra Homem e Glória Anzaldúa que escolho a escrita-vida-pesquisa autobiográfica, antibiográfica, de autohistórias, mestiza. Ou, como prefiro chamar: pistas para a criação de bioengenharias-filosóficas que incendeiem caravelas(-)portuguesas.

O que trago para esta tese são as partes de mim que fazem comunidade. As partes que imaginam outros mundos. As seleciono a partir da imaginação e criação das minhas memórias, com rigor de propor, a partir delas, teorias que sejam diseños de novos mundos — mundos da descolonização, mas não preso e soterrado ao modelo acadêmico colonial de verdades únicas.

Trago para esta tese conhecimento produzido por experiência de neiltons: neilton-deseñador e neilton-artista e neilton-escritor e neilton-gay e neilton-comunal e neilton-bioengenheirofilósofo e neilton-incendiadordecaravelasportuguesas.

é noiz, Coletiva

por Gláucia Carneiro, Luizinho Marques, Wagner Nascimento, Maria Carolina — em alguns momentos: *grupelho*, grupo de pesquisas e ações em filosofia e educação.

O que dizer do riso que se ri junto?

O riso, como "ensinamento", destrói, justamente, todo ensino, pois dessacraliza qualquer fé e mostra o caráter ridículo das grandes verdades.

Ri do poder, eis o poder do riso...

Tudo soa lentificado.

Um tom, suave. Cabelos cor de folhas secas. Voz sereníssima extraíndo um Tiresias de cada uma de nós. De peito aberto, como um filho. Não — era a alegria! E falamos de coisas aleatórias e de teorias e metodologias e brindamos a um café coado. Nada de expresso. O som de vassouras de folhas varrendo o chão do parque.

O delírio do tempo.

O lado bom da casa era o da rua

Chamamento, bilhete, credencial de uma gira-escrita, as boas energias que abrem os caminhos por onde quer que essas linhas cheguem, onde quer que vá a leveza grafada e vivida, modupé.

Uma das melhores coisas de um doutorado são os encontros.

Alguns se enrolam. Outros se desdobram.

Criam um chão pra gente pisar. Amizade, algo a ser aprendido!

Amizade-rede:

para descansar o corpo. Amizade-aliança-política:

abrem outras possibilidades de vida.

O ato de aprender em aliança traz consigo outros modos de vida.

Acionam o poder de afectar e ser afectada.

são e São, bola de fogo na entrada, estratosfera caído. Acoletiva mais de meia dúzia de agrupelhadados, organiza aquele bioma dessa loucomunidade e espalha cor e brilho. Brilho que quando se afina deixa em nossas mãos e bocas o cheiro, o gosto e a cor café. Liberdade que afronta. Por subversão, pretensão.

Aquilomba afetos e sentimentos. Arrebatador — ao mesmo tempo sutil e gentil.

Culundria geradora de poder. Vontade de potência deve ser a linha invisível que nos une. Totalmente diferentes, mas, algo secreto, inexplicável que nos une. Vontade de potência deve ser a linha invisível que nos liga. Energiza, nos potencializa e nos torna mais quando nos encontramos! Viva isso feito de fios invisíveis e que não tem explicação lógica! A gente é o que é! Ponto! E reticências.

Feitiço que move um ensinante, promove, provoca.

dois

“Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha”

Quem disse isso por Glória Anzaldúa...

Talvez, em referência ao dia em que um menino contou a algumas meninas que ficaria com outros meninos.

Era um verão, um dos mais quentes em uma das cidades mais quentes. Tomavam sol, se banhavam e conversavam entre amigas sobre tudo aquilo que aquele ano estava prometendo. As angústias do que passou com as alegrias que esperavam. Eram seis ou sete naquele quintal e sentiam que o conforto e despojamento eram resultados de uma construção de confiança e interesses em comum dos últimos cinco anos. E sabiam, aliás, mesmo sem terem coragem de dizer, que aquilo poderia durar por mais cinco anos, até mais, talvez, ou que poderia acabar, para algumas, no momento seguinte.

Bom, durou.

Faziam rodadas de novidades. Cada uma contando os últimos acontecimentos: inícios, términos, desejos, flertes, projetos, trabalhos. Riam, brincavam, debochavam, choravam e partilhavam o cotidiano. Cozinham macarrão com salsicha e depois colocavam brigadeiro no fogo. Era a rotina para acompanhar os movimentos de vida de cada uma.

Naquele dia, era numa piscina. Nem sempre foi. Às vezes, era na casa de uma avó, às vezes, nas casas precárias de estudante universitária pobre, às vezes, num shopping, às vezes, no Jardim Botânico, às vezes, em qualquer pedacinho de grama, mas, aquele dia foi numa piscina.

Talvez, Glória Anzaldúa soubesse disso, numa premonição de duas décadas antes.

Ou, talvez, não, já que nem elas mesmas lembram, hoje, o que cada uma falou e em qual momento da vida estavam, mas o menino se recorda bem do que e como contou o que fui para contar.

“Eu acho que ficaria com meninos”.

Foi o que disse.

Esperou cinco anos para contar que gostava de garotos.

E foi desse jeito que fez e conseguiu rir daquilo.

Desde o momento em que entendeu que era isso que estava acontecendo; desde o momento que reparou nos garotos e se reparou e reparou no que acontecia no seu corpo com esse encontro; desde o momento que cruzou os olhares com o garoto de calça de uniforme da nossa escola, sem camisa e suor do futebol; desde o momento que perdeu um pouco o fôlego e não sabia o que fazer com as mãos; desde aquilo até o momento seguinte, da conversa na piscina, foram anos.

“Eu acho que ficaria com garotos”, foi o que disse. Depois de tanto ensaio, mesmo já as conhecendo há cinco anos.

Essa cena se repetiu por anos.

Não a piscina.

Não as mesmas meninas.

Não o gosto do cloro.

Não a cidade.

Não a forma como a luz batia na água e refletia nos azulejos para se alojar nos vitrais da janela às 17pm. Já estava quase na hora do seu ônibus.

Não.

Mas o calor nas orelhas se repetiu.

A expectativa da resposta.

A vontade de rir, de nervoso.

O não saber o que fazer com as mãos.

“Eu acho que ficaria com garotos”

“Eu gosto de ficar apenas com garotos”

“Eu estou apaixonado por um garoto”

“Eu sou um garoto que ama outro garoto”

“Eu sinto tesão em garotos”

“Eu beijei um garoto”

“Eu transei com um garoto”

Todas essas coisas um dia saíram daquela boca e bateram contra os ouvidos de outras meninas e não-meninas. E talvez ele tenha percebido como, depois de falar, o ar ficava um pouquinho preso na garganta seca e fazia ventilar as cordas vocais dando vontade de engolir a seco.

Sim, isso se repetiu por anos.

Até não sei mais quando.

As frases sendo ditas quase sempre para concretizar o que, por intuição ou fofoca, já estava sabido, mas precisavam ser atiradas e ir se bater com quem ouvia com um querer: forjar alianças.

É, tem algo a ver com Glória Anzaldúa (2021) mesmo, como se o que ela explica sobre essa forja que implica em reposicionamentos, compartilhamentos, ou não, de espaços e possibilidades de reconciliação servisse muito bem ao menino que queria sobreviver. Ela diz que alianças têm a ver com ressaltar intimidade, confiança e questões emocionais em contextos específicos, com limites colocados naquele tempo, naquele espaço e por aquelas pessoas envolvidas.

Quais limites de palavras jogadas contra os ouvidos?

As alianças professam comunidade, experiencial e teoricamente, disse mais ou menos Glória Anzaldúa para aquele menino.

Isso aconteceu muitas vezes.

Mas a primeira vez foi no dia da piscina e só recentemente se imaginou que foi ali porque, naquele dia, estavam fazendo *comunidade*.

Aquela época eu cursava biologia...

E, lá, aprendia que comunidade significava uma *bioengenharia*.

Um grupo que vive naquele mesmo local, naquele mesmo tempo.

Um grupo formado por diferentes populações interagindo entre si.

Interação que traz vantagens e desvantagens. Isto é, que favorecem a sobrevivência da população, ou não.

Por que uma população iria continuar em alguma comunidade que não favorece, ou, ao menos, possibilita sua sobrevivência?

Comunidades biológicas sempre chegam a um equilíbrio? — eu deveria ter perguntado isso na época da biologia.

Comunidades.

Por exemplo, uma enseada. Uma piscina é uma tentativa de enseada em bairro da zona oeste de uma cidade quente, ouvi dizer. Um pedaço de terra e mar. Uma comunidade pode ser formada por águas-vivas, algumas algas, pássaros, peixes, microorganismos, invertebrados do interstício e, se nos trópicos, caravelas-portuguesas. Tudo se encontrando e relacionado.

Para que isso se mantenha, é necessária uma complexidade de fatores: temperatura, pH, incidência de luz, nutrientes, espécies invasoras, água, (im)Possibilidade de migração. Tudo isso operando, modificando, tensionando, potencializando, quebrando e

reorganizando as engenhocas que as populações conseguem inventar para manter a comunidade.

E, se tem caravelas portuguesas, ainda se faz comunidade?

Em outra época, eu ia mais às aulas de ciências sociais...

E, lá, aprendia que comunidade significava um *conceito científico*.

Foi na tese de Ana Paula Aparecida Ferreira Alves (2015) que vi isso explicado.

Ela conta que, na Sociologia Clássica, por exemplo, o conceito de comunidade vai servir para explicar as novas formas de organização que a Modernidade vai provocar. Algo que está mais conectado a um entendimento de fixidez dos grupos.

A Antropologia Clássica não fica atrás: os estudos sobre “sociedades tribais” vão gerar uma série de conceitos. Entre hierarquizações bem próprias da colonialidade, a ideia de “formas de organização social primitivas” será chamada de “comunitárias” e estará relacionada a etnicidade.

E, do início para o meio do século passado, a Escola de Chicago trabalha os *community studies*, se debruçando, principalmente, sobre diferenciações de relações do rural e do urbano, com certo foco inicial no “campesinato”, mas logo se expandindo para pensar as relações na cidade — como os “guetos”.

Os *studies* da Ciência, com C maiúsculo, dá conta de dizer sobre o menino que acha que ficaria com meninos?

Eu frequentava livros de filosofia...

E, lá, aprendia que comunidade significava possibilidade de sobrenomes filosóficos.

Isso eu vi na produção de Janete Magalhães Carvalho (2009), quando trata de cotidiano escolar. Sua ideia é pensar em comunidades de afetos na educação e, para isso, faz uma revisão em torno de teóricos da filosofia contemporânea que ajudam a pensar a ideia de comunidade.

Por vezes, tentando aproximações, por vezes, reconhecendo seus afastamentos, a autora chega a quatro propostas: comunidades singulares, partindo de Gilles Deleuze e Félix Guattari; comunidades cooperativas, num diálogo com Michael Hardt e Antonio Negri; comunidades híbridas, de Homi Bhabha; e comunidades heterológicas, com Boaventura de Sousa Santos.

Não entrando em especificidades de cada uma dessas possibilidades, percebi as construções enquanto sobrenomes: conceitos de comunidade que partem de um lugar de discussão de biopolítica e constituição de sujeitos. A autora traz duas características que

interessam: a primeira sendo que a ideia de comunidades (*insira aqui qual sobrenome preferir*) parecem estar associadas na luta contra alguma dominação (e aqui há mais variação, a depender dos teóricos que ela vai colocar para dialogar).

Já, a segunda, trata de como comunidades são formas de organização de pensar e elaborar conceitos que ajudam, política e culturalmente, a realidade. Em outras palavras, comunidades (*insira aqui, de novo, qual sobrenome preferir*) enquanto possibilidade epistemológica que intentam não se desvencilhar das práticas.

Diante de tudo isso, aprendi.

Mas, sentipensei: onde e como esses sobrenomes estão circulando na vida das meninas que escutam o menino que acha que ficaria com outros meninos?

Além dos limites das categorias hegemônicas, comunalidad...
Quem indicou isso foi Alejandra Aquino Moreschi (2013).

Eu acho que ela leu Glória Anzaldúa, só não dá pra dizer que com certeza.

E, ah, é *comunalidad*, não *comunidade*. Ainda não.

Mas, também, sim.

Comunalidad é uma possível entrada de comunidade na perspectiva desta tese. Como alianças e piscinas também o são. Isso porque, em linhas muito gerais, se trata da forma como se vive e como se organiza a vida comunitária.

Ela pode contribuir politicamente, e, por isso, Alejandra Aquino Moreschi está aqui, em três sentidos: na visibilização do legado colonial, na produção de categorias contra hegemônicas e na não desistência de produzir conhecimento para a emancipação.

Mas, depois falo disso.

Antes, uma explicação: uso *comunalidad*, no espanhol, não uma tradução para o português, que, supostamente, ficaria *comunalidade*. Isso porque tudo que li do assunto está em espanhol. Quase tudo. Um artigo, da brasileira Clarissa Tavares (2018), está em português e ela mesma prefere manter no espanhol, defendendo que a tradução para *comunalidade* (qualidade do comunal) reduziria a complexidade do termo. Acompanho o pensamento.

E, que complexidade? O que é *comunalidad*?

Aí, já não é tão fácil.

Gustavo Esteva (2016), por exemplo, diz que *comunalidad* nasceu como palavra e luta no mesmo processo. Não precisavam definir, apenas compartilhavam seus sentidos. O tipo de termo que quem escutava já entendia, sem precisar de aulas ou teses. E, como a imaginação, se re-inventa a cada vez que é utilizada.

Ao não precisar definir — em especial, para a região e o tempo em que ela foi inventada — os sentidos em torno de comunalidad, foram se produzindo, quase que espontaneamente, e, assim, desde a primeira vez que lemos, geralmente percebemos que tem a ver com comunidade, com vida comunal, com práticas comunitárias e afins. Mas algo parece escapar, algo foge e a gente fica meio sem palavras.

Comunalidad pode ser uma bioengenharia-filosófica que serve para imaginar e fugir?

Foi com Arturo Guerrero Osorio (2013) que entendi um pouco de onde vem essa dificuldade: ele explica as afirmações da vida comunal como apenas uma imagem de movimento. Assim, se afirmamos algo sobre comunalidad — “é isso”, “não é aquilo” —, caímos em uma *imagem de movimento sobre uma comunidade*. É um pouco disso que percebi que se trata comunalidad: sempre estarmos vendo uma fotografia (um GIF, talvez), não sentindo a cena inteira — sentindo, não apenas vendo: é também com cheiro, som, toque. Por isso, vou seguir a linha de Arturo Guerrero e sentipensar assim: “comunalidad é movimento. Vida” (OSORIO, 2015, p. 113).

É, talvez, comunalidad seja uma bioengenharia-filosófica que serve para movimentar e, por ser vida, não está descolada de uma concretude.

Nesse concreto, Benjamín Maldonado Alvarado (2010) não deixa perder de vista que a comunalidad está relacionada, especificamente, às formas de relação dos povos de Oaxaca, região do México. Mesmo que, enquanto conceito, não está restrito a um viver naquela área, dirá sobre o modo de vida que é construído ali. Então, quando falamos em comunalidad, estamos falando de formas de nomear e entender a coletividade indígena de Oaxaca e adjacências, uma forma de percebermos quais os componentes que estruturam esses povos e quais as lógicas que compõem e articulam a vida social. É por meio dela que as pessoas indígenas expressam e reconhecem seus convíeres comunitários e pertencimento ao coletivo (ALVARADO, 2003).

Então, por aí, já conseguimos dar contornos, certo? Comunalidad, enquanto *movimento, vida, modo de vida indígena*, forma de entender a *coletividade indígena de Oaxaca*.

Para adentrar mais nisso, é importante entendermos o mínimo do contexto social e político no qual se deu a elaboração de uma ideia de comunalidad. Ela não surge dos espaços hegemônicos de conhecimento, ainda que tenha uma carga de conceito acadêmico. Acontece que, a partir das décadas de 1970 e 1980, algumas pessoas indígenas de Oaxaca, e outros lugares também, regressaram às suas comunidades, depois de terem ido estudar em Universidades fora da região. Com isso, alguns recuperaram o status de membros plenos da comunidade e até “cargos” nas organizações civil e religiosa. Enquanto

anciãos se movimentavam em questões mais internas, jovens ficavam com as mediações extracomunitárias (TAVARES, 2018).

Junto a isso, as comunidades viviam, como ainda vivem, todo o processo de resistência contra a colonização. Lutas contra a desapropriação de suas terras, a favor de sua autodeterminação e para a conquista de melhorias em condições de vida. É nesse encontro que se produz a elaboração de comunalidad, feita, primeiramente, pelo mixe-Tlahuitoltepec Floriberto Díaz e pelo zapoteca-Guelatao Jaime Luna.

Os dois são os nomes da discussão, mas reforço que não foi um momento de inspiração individual deles que deu início à ideia de comunalidad, mas, também, o movimento comunitário do povo em organização e amplas lutas. Arturo Guerrero Osorio (2013) cita especialmente a organização do Comitê de Defesa da Mista de Recursos Naturais e Humanos (CODREMI), do qual Floriberto Díaz participou, e a Organização para a Defesa dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Social da Serra Juárez (ODRENASIJ), com Jaime Luna.

Assim, se produz um conceito sobre modos e práticas de vida em meio a modos e práticas de vida. Ou seja, se produz algo *desde dentro* para falar do de dentro. E ele não vem com uma perspectiva de combate, mas de pertencimento (ALVARADO, 2003). Ou seja, não é criar algo que sirva unicamente para fazer frente às políticas coloniais, mas fazer sentipensar o que circula na comunidade, quais movimentos, quais práticas, quais raízes históricas e culturais a sustentam, como se busca a vida — e isso fere a colonização, mesmo não sendo a prática/objetivo primária; é a resistência que afirma a vida, propositiva.

Floriberto Díaz e Jaime Luna têm suas particularidades e focos na relação com a comunalidad. São aproximados pelo histórico de saída/retorno, pelo sentipensar desde dentro, pelo objetivo de fazer do processo intelectual também parte do processo de autonomia das comunidades indígenas, mas se diferenciam, também, em alguns pontos. Enquanto Floriberto Díaz se concentra na discussão de autonomias indígenas, apesar de e contrárias ao Estado-Nação — entendendo que essas autonomias virão não de teorias, mas de reflexões concretas das práticas —, Jaime Luna se interessa em debater a comunalidad como forma de existência e como pensamento — investindo, ainda, em como essa existência se dá na relação política com o território e as decisões sobre ele (TAVARES, 2018).

De qualquer forma, o que é importante fazer notar aqui é que a comunalidad é um termo que surge de intelectuais indígenas e que gira em torno de suas próprias experiências. Como disse, ali em cima, algo desde dentro. Isso é uma parte importante, porque não se trata mais de uma categoria externa à comunidade que se coloca para pensá-

la — como “cultura”, “economia”, “identidade étnicas”, mas um nome-conceito-modo-de-vida que vem dali.

Quando falo de Linda Tuhiwai Smith, alerta para esse aspecto da descolonização: o sentipensar de quem está dentro e o quanto isso faz atravessar a forma como se lida com a teoria e com as movimentações acadêmicas, porque, quando se faz assim, não se objetiva sair de um marco cultural-temporal-geográfico no qual se nasceu. As preocupações são outras, da ordem do comum entre as pessoas implicadas aqui e agora.

Tiro, assim, uma aprendizagem com Benjamín Maldonado Alvarado sobre essa origem: a comunalidad é produzida como um alerta dessas intelectuais sobre quais são as centralidades indígenas para eles. Ou seja, como querem ser encaradas enquanto comunidades: uma visão de *consciência étnica* (ALVARADO, 2003, p. 9).

Bom, se tudo isto está relacionado àquelas experiências de comunidades indígenas de um lugar tão distante, porque estou falando disso nesta tese? Será que não há um problema de edição daquilo que li e estou fazendo questão de utilizar?

Defendo que não.

É seguindo com Benjamín Maldonado Alvarado que busco explicar que a comunalidad não se torna exclusiva dos povos indígenas. Ele indica que está presente em uma série de comunidades rurais que estão organizadas em assembleias, festas e práticas coletivas. Não sendo possível utilizá-la para fazer distinção de uma comunidade a outra. O que distingue as comunidades estará mais associado aos elementos etnoculturais.

Assim, ainda que o termo tenha sua origem nas comunidades indígenas de Oaxaca, com Floriberto Díaz e Jaime Luna e outras, há muito tempo existe uma abertura para pensá-lo em outros territórios, em outras comunidades não-indígenas. Se o autor fala em comunidades rurais, nesse primeiro momento, o que considero aqui, ao trazer essa discussão, é que comunalidad pode servir também para pensarmos comunidades urbanas.

Esse “pode servir” meu, é também um desejo. Lendo comunalidad, entendi que é um caminho possível na minha busca por epistemologias que me dão suporte para sentipensar dimensões também práticas do fazer comunidades. Isso porque, como aponta Gustavo Esteva (2016), entendendo que as políticas de morte visam o extermínio de pessoas e epistemologias, o ideal de comunalidad nos ajuda a re-conhecer a existência e afirmar as vidas em comunidade. Existências e vidas que, como as indígenas, sofrem essa violência e deslegitimação enquanto tais. Ela envolve a sobrevivência, mas vai além. Atua nas margens para uma conquista que ultrapasse o só “não morrer”, mas que se converta em um projeto de mundo, de modo de vida.

Como escreve o próprio Jaime Luna, “somos comunalidad, o oposto da individualidade; somos território comunal, não propriedade privada; somos compartilhamento, não competição. Somos uma troca, não um negócio; somos interdependentes, não livres. Temos autoridades, não monarcas” (LUNA, 2010, p. 17).

Pensando nessa possível aproximação com comunalidad, para ampliação de pensar outras comunidades, acho importante trazer alguns elementos para fazer entender um pouco mais. Benjamin Maldonado Alvarado (2010) elenca quatro aspectos que considera essenciais: o poder comunal, o trabalho comunal, a festa comunal e o território comunal.

O poder comunal trata um de exercício e vai se operacionalizar especialmente nas assembleias de decisões e nos sistemas de distribuição de funções. O trabalho comunal se encarna de duas formas: o *tequio* e a ajuda mútua. O primeiro é o trabalho feito de forma gratuita, a partir das obrigações de cada pessoa em construir a comunidade. O segundo é um tanto autoexplicativo, se trata dos sistemas de ajuda cotidiana que vão acontecendo junto ao *tequio*.

As festas são tidas como comunais por sempre se organizarem em ritmo de ajuda mútua e reciprocidade e estão sempre abertas à comunidade, mesmo que tratem de celebrações mais familiares. O autor vai explicar, ainda, que as festas vão ocupar lugar de transcendência, porque se tornam momentos em que as identidades se expressam na combinação de vários elementos, como música, dança e gastronomia.

E, quanto ao território, ele ganha essa característica do comunal porque nunca está dado pelo governo como algo individual, mas, justamente, pertencente ao comunitário — que é representado por autoridades elegidas desde dentro. Nesse sentido, território passa a agregar e ser co-responsabilidade.

Noto que essa forma de olhar é algo parecido com o que Floriberto Díaz (2004) faz, quando elenca cinco elementos, no lugar de quatro: 1) a terra como madre e como território; 2) o consenso em assembleia para a tomada de decisões; 3) o serviço gratuito como exercício de autoridade; 4) o trabalho coletivo como um ato de recreação; e 5) os ritos e celebrações como expressão do dom comunal.

Sendo quatro ou cinco, o que importa é a compreensão de que esses aspectos nos ensinam um pouco sobre o modo e a dinâmica de vida comunal: as práticas, como se sente cada dimensão cotidiana. Eles vão complementar o tecido social e constituir essas formas de agir comunitárias.

Todos esses elementos parecem muito separados se analisados assim, mas, na realidade, se conjugam na dinâmica da comunidade. Quando falamos de comunalidad, estamos falando de teoria e prática. Então, sim, podemos teorizar sobre os modos de lidar

com o governo na defesa de território, mas é no fazer que essa teoria será produzida. E no fazer há entrelaçamento. Como diz Clarissa Tavares (2018), é a um só tempo que isso acontece: o re-conhecimento do pensamento e epistemologia, e os exercícios comunitários de trabalho e festa.

E, daí, volto às contribuições indicadas por Alejandra Aquino Moreschi (2013), da comunalidad como uma proposta de vida que indica alternativas ao capitalismo neoliberal — é, parece tanto que ela conheceu Glória Anzaldúa. Uma imaginação de outros mundos possíveis, mesmo frente às políticas de extermínio deste mundo. Algo que não se fixa em um passado romantizado dos povos originários, mas que diz do presente e do futuro.

Refletir sobre o legado colonial, primeira das três contribuições, nos coloca nesse lugar: se são as práticas coloniais que insistem em matar, são as de descolonização que podem nos colocar no fazer comunidade de afinidade com a vida.

Outra contribuição colocada pela autora: a insistência em produzir conhecimento que emancipe. Lendo “emancipação”, aqui, na chave da criação de diseños autônomos, de algo que está em processo, é feito por todas as pessoas e de que acaba se constituindo como uma forma de se colocar nas relações e no mundo. E, nesse sentido, um conhecimento que é sentipensado em comunidade tem a ver com um pensamento e um sentimento que são vivos, que brotam e se manifestam nas práticas cotidianas.

Por fim, comunalidad serve à produção de sentipensares que são mais próximos da nossa realidade. Algumas coordenadas que servem para nos darmos conta de nós mesmas, nossas práticas e nossas comunidades. Isso ajuda, politicamente, tanto em pensar nosso fazer, quanto, e talvez principalmente, na resistência epistêmica ao legado colonial. Essa invenção tem mostrado os limites das categorias hegemônicas.

Como já sinalizado lá em cima, se comunalidad se amplia a partir da localização étnica-territorial indígena — não se afasta ou ultrapassa, amplia — sinto as possibilidades de um adentrar em outras discussões. Eu, nas margens, conectado à comunalidad, olhando esses limites, consigo chegar aos lugares para dizer de comunidade.

Lugares de bioengenharia-filosófica ...

É o que quero dizer.

Floriberto Díaz (2004) falava que comunidade, para eles, indígenas, é a palavra não-indígena que mais se aproxima daquilo que querem expressar. Pensei que talvez fosse algo parecido com o que aconteceu ao menino na piscina. Uma vez que os estudos sobre comunidade se fundam em uma perspectiva Moderna/Colonial de pesquisa, não é estranho

eu estar dando voltas em tantas pessoas e estudos para chegar a um conceito de comunidade que acompanhe a perspectiva desta tese.

Persistência.

Idas a lugares.

Estadia em se perder.

Andanças em tempos.

Interação em enseadas.

Entre minhas pesquisas nas literaturas que se identificam enquanto descoloniais, cheguei a termos como: comum, comunal, comunidade. A comunalidad me colocou aqui. Arturo Escobar (2016), em suas elaborações, já indica para uma retomada da ideia de comunidade em diversos espaços epistêmico-políticos. E, daí, numa tentativa de me movimentar por esses espaços, escolho sentipensar a ideia de comunidade na perspectiva da descolonização com: Raúl Zibechi (2019), Silvia Rivera Cusicanqui (2019), Raquel Gutiérrez (2011), Arturo Escobar (2016) e Djonatan Kaic Ribeiro e Juliana de Freitas Dias (2021); e o Colectivo Situaciones (2006).

A primeira observação teórica que faço sobre comunidade, na perspectiva de descolonização, é Raúl Zibechi (2019) quem me traz: "A comunidade não é, se faz". Sem sobrenomes. Ele indica que é no trabalho reunido, no fazer junto, no fazer coletivo de homens, mulheres, crianças, anciãos que ele percebe a comunidade se fazendo, acontecendo.

A proposta é que não reduzamos a comunidade às instituições, organizações e coletivos — no sentido de movimento social. Ainda que faça parte, voltemos o olhar, todos os outros sentidos e o coração, aos trabalhos coletivos que dão vida, sentido e forma àquilo que queremos chamar de *comunidade*, e, assim, assumir que não "somos comunidade", mas "fazemos comunidade"!

Essa mudança interfere na forma como nos relacionamos entre a gente e com outros seres não-humanos. O que quero dizer: se os vínculos de uma dita comunidade se limitam a uma instituição, então, nessa perspectiva, não fazem comunidade. Os vínculos em comunidade estão no âmbito do *comum*: aquilo que se constrói para dar continuidade, para "fazer com que a vida siga sendo vida" (ZIBECHI, 2019).

E, com essa reflexão, é importante sinalizar que ainda que a maioria das produções sobre comunidade, que eu conecto aqui, sejam feitas em/sobre localidades rurais e/ou indígenas, não podemos limitar esse conceito a apenas isso. A defesa é que, em espaços urbanos, nos diferentes tempos e, por vezes, de forma quase imperceptível, mas espontânea, se fez/faz comunidade. Fazeres que são as substâncias da vida expressas de

muitos modos — muitas vezes, em roupagens disfarçadas: a camuflagem como bioengenharia-filosófica de enganação para não se dobrar ao predatismo do capitalismo.

Feitas essas considerações mais iniciais, quero trazer um conceito de Silvia Rivera Cusicanqui (2019) e que serve para entender esse fazer: *comunidade de afinidade*.

A autora conta da alegria dos fazeres com pessoas, com quem se está ligada emocionalmente. Respirar o mesmo ar de sua comunidade faz com que, de alguma forma, energias sejam conectadas e, a partir disso, movimentamos outros sentipensares que não apenas do cérebro. Isso ela diz para lembrar que há formas de ser, estar e pensar o mundo que não estão apenas na racionalidade, mas imaginando com outras partes do corpo e ações.

Com o fazer comunidade não é diferente. Sejam ações de rua ou políticas, sejam coisas do cotidiano ou qualquer outro afazer, sentipensar nessa perspectiva é fazer um modo de comunidade que envolve o corpo e as emoções e traz esperança, nas palavras dela.

Defende que sua ideia de comunidade, e é a que corroboro nesta tese, se localiza numa justaposição entre os legados de diálogos entre humanos e não-humanos e o ideal de liberdade. É o que ela vai chamar de comunidade de afinidade, encarando que já não podemos esperar comunidades que estejam conectadas unicamente pelo parentesco. Por vezes, se afasta da família de sangue e se conecta em outra organização, com novos *irmãos e irmãs de luta*. A isso ela chama afinidade.

Nesse sentido, me parece muito plausível pensar um conceito de comunidade que é ampliado, que se expande lá com Raúl Zibechi, quando desterritorializa do rural e continua o movimento com Silvia Rivera Cusicanqui. Poderia pensar em muitas afinidades para formar comunidades que não envolvem parentesco. Poderia contar de comunidades de artistas; comunidades de festas; comunidades de terapias alternativas; comunidades de cross-dressing; comunidades lgbtqia+; comunidades em piscinas...

E não que elas não tenham conflitos, apenas por terem coisas afins, isso Silvia Rivera Cusicanqui já aponta de cara, mas reforça que as afinidades são éticas e estéticas, não ideológicas. Ou seja, pelo que entendo, as afinidades não são uniformes ou criam formas limitadas de relação e ação. Elas não produzem um sentipensar emparelhado, padronizado. Ao contrário, operam inventando movimentos. Movimentos de imaginação, de sentimento, de pensamento. Movimentos de ação e construção de mundos. Afinidades que, não-uniformizadas e não-uniformizadoras, promovem comunicações e coletividades.

E, também, que não seja qualquer *comunidade de afinidade* que esteja lutando pela vida. Há muitas formas de construir o mundo, inclusive com políticas de morte. A afinidade

por si só não vai nos garantir nada em específico, apenas essa forma de compreender o fazer comunidade. Ela mesma aponta a existência de comunidades ultra-reacionárias. Não seria difícil pensar em exemplos próximos a nós. Comunidade de homens e mulheres que defendem presidentes de extrema direita? Comunidade de racistas? Comunidades online de reacionários?

São, assim, as *afinidades com a vida* que podem unir, nos unir, e “resolver as coisas”.

Quando ela fala em “resolver as coisas”, não leio apenas no sentido de “fazer revolução”. Ela explica que é também para gozar com/da vida.

Assim, Silvia Rivera Cusicanqui se põe a ensinar: saudando as formas mais jovens de fazer comunidade. Ela me reforça a importância do *fazer*, que Raúl Zibechi anunciou, e me traz que é nesta dimensão que quero escolher sentipensar comunidade: o fazer pela/na/sobre/com afinidade pela vida.

Ela, que sempre se dedicou a esse fazer comunidades de afinidade, agora, admira as jovens ações comunitárias que a cerca: aqueles se voltam aos cuidados da terra, que reivindicam alternativas à mineração, que tentam recuperar mananciais. Todas, comunidades de afinidade.

Aqui, faço uma conexão com Raquel Gutiérrez (2011), que tece o conceito de *entramados* comunitários (algo como *treliças comunitárias*) em oposição às coalisões de corporações transnacionais. Ela explica que, com esse conceito, ela procura se referir às práticas organizacionais que promovem vida e criam mundos, na perspectiva do respeito, afeto e colaboração e que, principalmente, não estão limitadas às lógicas de acumulação de capital, ainda que afetadas por elas.

Entramados comunitários como bioengenharias-filosóficas que servem para fazer frente à economia predatória?

A autora conta de práticas, desde as não tão jovens às mais contemporâneas, que se apresentam ao redor do mundo em diversos formatos e designs. Sejam indígenas, familiares ou redes formadas em bairros, organizações de mulheres ou migrantes, também são possibilidades, em áreas urbanas ou rurais, com foco em escala menor de ajuda mútua, e, também, almejando grandes projetos. São apenas alguns exemplos abertos às imaginações.

Percebo todas essas noções (de Silvia, de Raúl e de Raquel) implicadas em um mesmo processo de fazer comunidade: um movimento que é atravessado pelas afinidades e que é mais determinado pela ação, na ética e estética, que pelo território ou parentesco.

Para, então, chegar a um lugar de como estou entendendo comunidade nesta tese, finalizo com o Colectivo Situaciones (2006), Djonatan Kaic Ribeiro e Juliana de Freitas Dias (2021) e Arturo Escobar (2016).

Em um epílogo, publicado em livro de Raúl Zibechi, o Colectivo Situaciones, de Buenos Aires, elenca algumas notas para entendermos o sentido de comunidade que promovem. Destaco essa publicação curta, pois percebo que vem de uma construção plural e conectada tanto entre as pessoas internamente, quanto com a literatura do campo da descolonização. Então, se eu precisasse definir comunidade, de alguma forma, seria essa:

“Comunidade é o nome de um código político e organizacional determinado como uma tecnologia social singular. Nele, se conjuga uma aptidão muito particular: a do advento, através da evocação de imagens de outros tempos — e de outra forma de imaginar o próprio tempo — de energias coletivas atualizadas. A comunidade, em movimento, ela mesma movimento, desenvolve-se assim como uma eficácia alternativa, onde podemos perceber uma inusitada gratuidade nos vínculos. A comunidade nomeia, assim, uma disponibilidade sempre alerta, sempre generosa para com o comum” (COLECTIVO SITUACIONES, 2006, p. 215).

A comunidade é, ela mesma, movimento e faz movimentações. Traz em si uma aptidão para o advento. Adventar novos mundos, imaginar, criar.

E, nesse final, me junto a Arturo Escobar entendendo que tratar comunidade dessa forma não é homogeneizar nem essencializar as experiências, mas entender que mesmo com fraturas e fragmentação, mesmo em um cenário de necropolítica, mesmo na “condição de subalterna”, usando suas palavras, essas comunidades conseguem criar alternativas e “novos cenários à vida”.

Tudo isso me coloca, também, na intenção de criar uma *comunidade de mudanças*. Djonatan Kaic Ribeiro e Juliana de Freitas Dias (2021), se dirigindo diretamente a pessoas que promovem agendas críticas à sociedade (sejam sujeitos de movimentos sociais, sejam pesquisadoras de Universidades, sejam estudante etc), explicam que esse fazer comunidade implica em tentativas de se desvencilhar da trama de violências coloniais — machistas, racistas, classistas etc. Ou seja, inventar formas de envolver-se positivamente com o Outro, na intenção de imaginar novas formas de sentipensar e agir.

Trazendo, como frente, alguns conceitos (como o pensamento autônomo, o pós-conflito e a sensibilidade), a imaginação de comunidades de mudança pressupõe o rompimento com uma série de armadilhas da racionalidade, em especial quando tratamos de pesquisas acadêmicas. São as práticas dessas comunidades que intentam a reinserção das teias de relação (banidas do paradigma científico) e do escape das violências que

percebo presentes no *fazer comunidade*, de Raúl Zibechi, e nas *comunidades de afinidades com a vida*, de Silvia Rivera Cusicanqui. Todas interligadas, aliançadas.

Alianças, é o que proponho aqui...

Seja para fazer comunidades, seja para amarrar essas entradas à ideia de comunidade nessa tese.

Como diz Glória Anzaldúa, “essa visão de comunidad é ainda a cenoura pela qual eu, a mula, sigo faminta e em busca” (2021, p. 100). E percebo que, para chegar perto, se trata disso: o processo de construir alianças. Alianças que Glória Anzaldúa vai localizar em quatro possibilidades: pontes, pontes levadiças, bancos de areia ou ilhas. Ela conta, dessas quatro possibilidades, que *lésbicas de cor* (na forma como ela denomina) podem utilizar para se conectarem a pessoas brancas. Eu as trago enquanto bioengenharias-filosóficas para nos locomovermos (ou não) em direção ao outro, buscando (ou não) conexões.

Ser uma *ponte* quer dizer ser mediadora: estar com suas bases em dois lugares, por vezes, contraditórios. De forma consciente, ou não, a gente escolhe com quem se conectar, mas isso pode significar ser puxado para lados diferentes e com complexidades quase excludentes. A autora sinaliza que é um trabalho árduo construir alianças como ponte.

Parecida é a *ponte levadiça*: bioengenharia que permite dois posicionamentos. O primeiro é o erguido, que afasta e impede as conexões. O segundo, o baixado, aquele para os quais estamos mais disponíveis à mediação. Poder se içar, enquanto ponte, é uma estratégia de reagrupamento (interno ou com os seus mais chegados), um mecanismo temporário de respiro.

Respirar demais pode significar não conectar: funcionar enquanto *ilha*. Quando não há pontes, não há vias, não há embarcações que façam contato. Glória Anzaldúa explica que ilhas pressupõem rejeições e que não são duradouras: se nem comunidades são autossuficientes, quando mais pessoas, individualmente.

O movimento que a agrada é o de fazer banco de areia: dessas porções de terra que ligam ilhas a continentes, por vezes, aparentes, por vezes, submersas. Bioengenharias-filosóficas afetadas pelas marés da vida, que permitem se esconder e se mostrar. Conectar e, às vezes, isolar. É como uma ponte visível apenas para quem e quando quisermos.

Esse sentipensar banco de areia é o que proponho aqui para fazermos comunidades e para entendermos comunidades: imaginar e criar um sentido que está entremeando todos esses lugares que frequentei e aprendi — da piscina às bioengenharias-filosóficas. Caminhar e correr por cima dessas areias de conexão. Trago aquilo que me faz operar no comum, que pode nos colocar num fazer comunidades.

Posso voltar rapidinho em reflexões metodológicas?

É importante abrir uma vírgula para questionar sobre um nó.

Digo, logo mais, eu irei propor alguns bancos de areia que podemos utilizar para servir de discussão sobre comunidades. Eles não são requisitos a cumprir para confirmar ou contestar se um grupo está, ou não, fazendo comunidade. Devem ser entendidos mais como pistas recolhidas nessas aprendizagens.

Em movimento de perseguição desses pontos, eu procuro acionar experiências autobiográficas-antibiográficas-autohistórias aos escritos teórico-práticos de comunidade que expus até aqui. E mesmo considerando que não podemos colocar todas as pessoas-práticas comunitárias na mesma experiência, tento procurar *aquilo em comum*, o que une: aproximações, ao menos.

Mas, daí, um nó.

Em muitos momentos, enquanto lia e decidia o que escrever nesta tese, me vi conectado a uma experiência que poderia encadear muitas das comunidades com afinidades pela vida: a violência. Comunidades que são formadas por corpos que são estendidos no chão. Corpos que, contra a sua vontade, são estendidos. Corpos que são ignorados. Corpos do silêncio. Sem orações, sem festejos, sem celebrações. Corpos estendidos no chão e ignorados por uma cidade que precisa continuar.

Questionei quem chora esses corpos estendidos no chão. Quem para de escrever para notar — eu paro? Quem mostra o rosto e não se importa com o barulho?

Fez sentido na minha cabeça. E, talvez, ainda faça, se formos pensar em números, estatísticas, corpos e chãos ao redor do mundo.

O Brasil é o país que mais mata transexuais e travestis... ativistas de direitos humanos, negros, indígenas, mulheres.

Quando pensamos numa Modernidade travada na colonização e instituindo uma necropolítica, todo um regime de extermínio de “tipos” de pessoas e o quanto essas pessoas sentem coisas muito parecidas e precisam de estratégias juntas à sobrevivência, pode fazer muito sentido. Até mesmo algo que possa nos levar a acreditar que existe uma comunidade a nível global — porque, em todo mundo, há corpos atravessados por violências que subjetivam. Ou seja, políticas de morte que começam a fazer parte daquilo que a gente é, faz, pensa, sente.

Mas ficou algum incômodo quando pensei assim. Ainda fica. Um nó na garganta, não um nó que une.

É a violência que nos marca, que nos une, que nos torna comunidade? Nossa afinidade é a tentativa de não morrer, não ser exterminada?

Quando conheci Glória Anzaldúa, vivia lendo-a pelos cantos. Engraçado como ela escreve nossa vida, fingindo que não está percebendo isso. Entre ilhas, construir pontes. Fazer-se ponte levadiça. Imaginar bancos de areias. Procurar alianças.

Comecei a desconfiar que comunidade, talvez, seja mais sobre isso que sobre o corpo estendido no chão, que, talvez, essas sejam nossas afinidades, nossos fazeres de mudança.

Uma vez, ouvi que tudo isso envolvia um compartilhar imaginários comuns. Que podemos ser muitas comunidades diferentes, sim, mas que envolvia algo que atravessava.

Fiquei pensando nisso.

O que ouvi foi: "compartir imágenes comunes". Achei bonito, assim em espanhol, a forma como soava. Daria um poema, lembro de ter pensado. Ou um samba. Daria para pegar um pandeiro, improvisar uma letra e jogar os pés para frente e para trás.

Fez sentido. A dança e a letra.

Passsei a desconfiar que, talvez, um dos nossos grandes desafios enquanto comunidade, se nos reconhecemos assim, seja o fazer de imaginar — nos poucos espaços que nos é permitido exercer a imaginação. Compartilhar imaginários comuns, imaginar junto, compartilhar aquilo que nos faz imaginar e como nos faz imaginar.

Consigo localizar dois movimentos que direcionam esse compartilhar: a *sobrevivência* e a *troca entre vizinhos*.

Na minha trajetória, fui me percebendo e percebendo outras à minha volta passando, em maior ou menor escala, por essa prática de sobrevivência. Usando a expressão de Daniel Veloso Hirata (2010), *sobreviver na adversidade*. O autor estudou experiências de sobrevivência de pessoas pobres com trabalhos informais em periferias de São Paulo. Acompanhando o sentido de seu trabalho, podemos expandir e imaginar outros contextos em que o movimento de sobrevivência diz tanto do enfrentamento de uma economia da morte promovida pelo Estado, quanto da criação de dignidade para si e sua comunidade.

Comunidade talvez possa partir desse princípio básico: sobreviver na adversidade. É só uma impressão inicial, não vou me delongar agora — logo virão mais rastros. Até porque, concordo com o autor, letras como as dos Racionais MC's são fontes mais inesgotáveis de compreensão disso que é viver na adversidade, e eu acrescentaria, também, de Linn da Quebrada, Liniker, As Bahias...

E não é apenas sobre sobreviver. Foi o que desconfiei. Existe, também, a promoção de vida. A alegria. O dançar. O compor. O sambar. Afinal, queremos vida, também.

Queremos a vida e o rompimento do isolamento, da exclusão que afasta. Queremos experiência de comunhão, abraços, lutas e ônibus em conjunto. Cada uma do seu jeitinho, nas suas singularidades.

Nesse sentido, desconfio que comunidades podem partir da *troca entre vizinhos*, termo, esse, que pego de Mauricio Phélan e Alejandro Guillén (2012), quando fazem um estudo sobre bem viver e apontam a troca como construção de redes de apoio, comunicação e materialização de obras e projetos — no meu entendimento, para a defesa da vida.

Assim, uma comunidade parece se estruturar, também, quando se conjuga a seus vizinhos em ações coletivas. Sejam lgbtqi+, mulheres, grupos étnico-raciais (como pretas ou indígenas), estudantes, religiões colocadas à margem etc. Vizinhos que conseguem se organizar e agir: ocupando um prédio, manifestando em frente ao Congresso, defendendo a liberdade de expressão nas escolas, passando um café numa campanha, conversando na porta de uma boate ou escrevendo um livro-poema que fala sobre a importância de criar alianças e compartilhar afetos.

É a partir desses dois movimentos que elaboro minhas pistas: com comunidade sendo sentipensada como compartilhamento de imaginários comuns, que nos faz sobreviver e trocar.

Mas, nada está dado...

Nada, nada.

E isso quer dizer, no mínimo, três coisas.

A primeira é que me inspiro em perspectivas teóricas que partem do contato com chamadas "comunidades tradicionais" e/ou "comunidades originárias". Ainda que essas perspectivas já tenham sinalizado que as alianças comunitárias são possíveis, para além da ideia de parentesco ou trajetória histórico-geográfica, cabe ressaltar a necessidade de mediação. Os termos que são trazidos (e que são termos utilizados pelos próprios locais onde foram estudados), não podem ser utilizados arbitrariamente quando falamos de comunidades urbanas e jovens.

Em outras palavras, precisamos ter cuidado com as palavras.

Por exemplo, quando Floriberto Díaz fala em "festas" para dizer de momentos ritualísticos importantes para o comum, ou, mesmo, quando trata de "trabalho", é importante não associarmos, tão diretamente, às festas e aos trabalhos que são promovidos nas relações comunitárias que nós (eu) experienciamos. Podemos, sim, pensar em conexões

e entradas quando a discussão estiver nesse foco, mas suspeitando de uma associação tão “óbvia”.

Para esmiuçar ainda melhor algum exemplo, poderíamos olhar as Paradas do Orgulho LGBT espalhadas pelo mundo: são festas, atos políticos e, quem sabe, rituais, mas será que estão sustentando um sentido de comunalidad-comunidade em uma possível comunidade lgbtqi+ (em qualquer dimensão que estivermos pensando essa comunidade)? Será que podemos dizer que são, exclusivamente, nas Paradas que algumas identidades entram em jogo através de vestimentas, gastronomias e danças? É nesse sentido que devemos ter cuidado.

Assim, utilizo essas perspectivas como inspiração e, farei notar, trazendo seus elementos para construir minhas pistas, mas, não acredito que as comunidades que defendo fazem uma cópia exata daquilo que é tido como comum nas tradicionais.

A segunda coisa que não está dada vem de Glória Anzaldúa.

Como ela diz sobre suas bioengenharias-filosóficas, por vezes, essa discussão de comunidade, e pistas que indicam a elas, pode cair em um lugar de ilha (ou *bolhas*, como temos escutado com mais frequência, ultimamente). É um movimento legítimo e comum, mas que vale alguns apontamentos, aqui, já que o que pretendo é a formação de comunidades com alianças que sejam como bancos de areia, que tenham relação com vizinhos.

O que não está dado aqui é uma suposta obviedade: que as comunidades não podem viver isoladas. Pense comigo: comunidades de afinidades com a vida e que querem construir outros mundos possíveis... Se eu encontro pessoas assim, para que me colocar em diálogo com outros espaços que podem provocar violência e morte? É o famoso meme de: não, eu não quero sair da minha zona de conforto! Está confortável e quentinho, aqui.

Assim, comunidades que se movimentam para criar alianças com vizinhos não é algo óbvio, esperado ou, por que não?, corriqueiro.

Caímos, aqui, em duas situações equivocadas: a primeira é pensar que comunidades são zonas de conforto. Veremos que não, mas aceitemos isso, por enquanto, sem grandes discussões — só bastando lembrar Silvia Rivera Cusicanqui, quando acusa que não é porque é comunidade que não exista conflito e todos mundo viva em harmonia e conforto pleno.

O segundo equívoco, provocado pelo anterior ou por qualquer outro sentipensar que leve a isso, é que comunidades podem, efetivamente, viver como ilhas, ou bolhas. É, não podem. Isso, porque nada é autossuficiente. Ainda que pensemos em comunidades humanas, que vivam desconectadas de outros seres humanos, há conexões com outros tantos seres (animais, rios, montanhas, espíritos, plantas).

A autossuficiência é uma armadilha que implica em um sentipensar que rejeita e elimina as possibilidades de ligação. A experiência do isolamento de comunidades não pode ser romantizada, deve ser questionada como aspecto moderno/colonial.

E isso também por causa da nossa terceira coisa não dada: o fazer comunidades no capitalismo. É um fazer não óbvio. E só isso daria uma tese. E, talvez, minha tese seja só sobre isso, mas, como é um talvez, vou explicar porque não é óbvio.

Bom, o capitalismo é um “pesadelo realizado”, ao menos para a maioria das pessoas do planeta. Isso, quem diz é Alberto Acosta (2016), e eu acredito ser a definição mais justa desse sistema político-cultural-econômico. Ele diz isso por uma análise que faz a partir, principalmente, da palavra-conceito de *desenvolvimento*.

O desenvolvimento aparece como conceito em diversas áreas de conhecimento. Nas Ciências Biológicas, por exemplo, estudei por diversas vezes o desenvolvimento embrionário ou o desenvolvimento em uma ecologia de populações, mas, aqui, neste trabalho, eu acompanho as discussões de Alberto Acosta quando localiza o desenvolvimento como um fantasma, criado no pós-segunda guerra mundial pelos Estados Unidos da América, e que tem se configurado como uma meta global. O desenvolvimento como uma atualização do *progresso* — ideia-meta que a colonialidade e a Modernidade já vinham implementando há mais de 500 anos, iniciada na invasão do território em que vivemos atualmente, pelos europeus, e que legitimou a separação do ser humano da natureza, e a exploração desta última, e a criação de binários, como civilizado X primitivo.

Para Alberto Acosta, o capitalismo que experienciamos hoje em dia opera a lógica do desenvolvimento. Isso quer dizer, entre outras coisas, que há uma imposição de um crescimento contínuo e, junto disso, uma separação entre *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos*.

O crescimento traz a obrigação dos Estados-Nações (e dos seres humanos todos) sempre estarem crescendo economicamente, independente de como isso atravessa as relações, a natureza e a própria subjetividade. Crescer é um imperativo, e não qualquer “crescer”. É um crescer que diz de uma acumulação de capital, diz de uma produção de conhecimento, que é, exclusivamente, da Ciência Moderna, diz de uma relação com a natureza, que é de dominação.

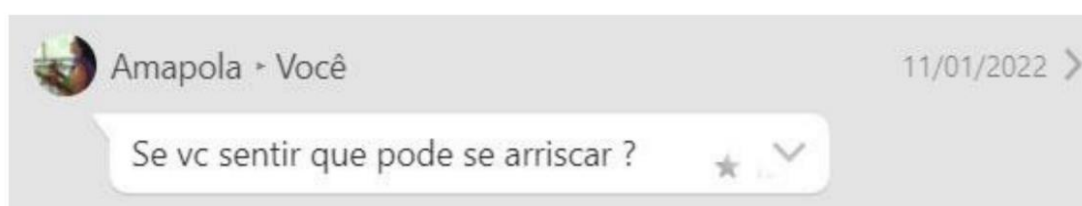
O binarismo entre desenvolvido e subdesenvolvido corresponde ao padrão de crescimento. Se um Estado-Nação (e ser humano, e ser vivo) atinge a meta estabelecida de crescimento, é desenvolvido. Se não — está em desenvolvimento, engatinhando, correndo atrás —, é subdesenvolvido.

E o que comunidades têm a ver com isso?

Comunidades, na perspectiva que trabalho aqui, não têm nada a ver. E têm tudo a ver. Digo, não têm nada a ver com a ideia de desenvolvimento e crescimento e reprodução dos binários. Fazer comunidades de afinidades com a vida, sentipensar uma conexão com vizinhos e operar enquanto bancos de areia, necessariamente, quer dizer se localizar em outro lugar. Ou seja, significa uma alternativa à ideia de desenvolvimento — como o próprio Alberto Acosta propõe.

E, ao mesmo tempo, tem a ver, naquele sentido que comunidades não estão em ilhas: elas estão inseridas em uma dinâmica do capitalismo, porque o mundo está funcionando assim. Isso quer dizer enfrentamentos e negociações, principalmente quando entendemos que a ideia de desenvolvimento não vai deixar de existir do nada. O mesmo autor vai nos lembrar que é algo que iremos arrastar como correntes durante um bom tempo.

Por tudo isso, fazer comunidades no capitalismo não é algo que está dado: é algo a ser construído no cotidiano. De qualquer forma, precisamos nos mover, não em direção ao crescimento, não querendo *desenvolver*, mas em direção ao fazer, que são afins com a vida — e, logo, fazeres anticapitalistas.

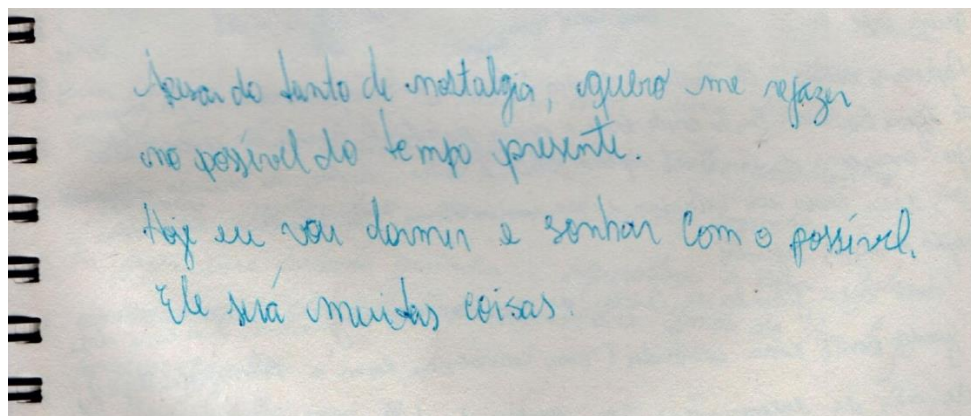
violetapor Cori, Dé, Maira e Amapola — *Casa da Violeta*.<https://abre.ai/dNO3>

O compartilhar a comida, o comer, fazer a comida, comprar a comida, juntas!

E não no sentido de estar juntas sempre, senão no sentido cotidiano de uma comprar algo aqui, outro lá, uma fazer um prato aqui, outro lá, e nos sentar a partilhar, uma e outra vez...

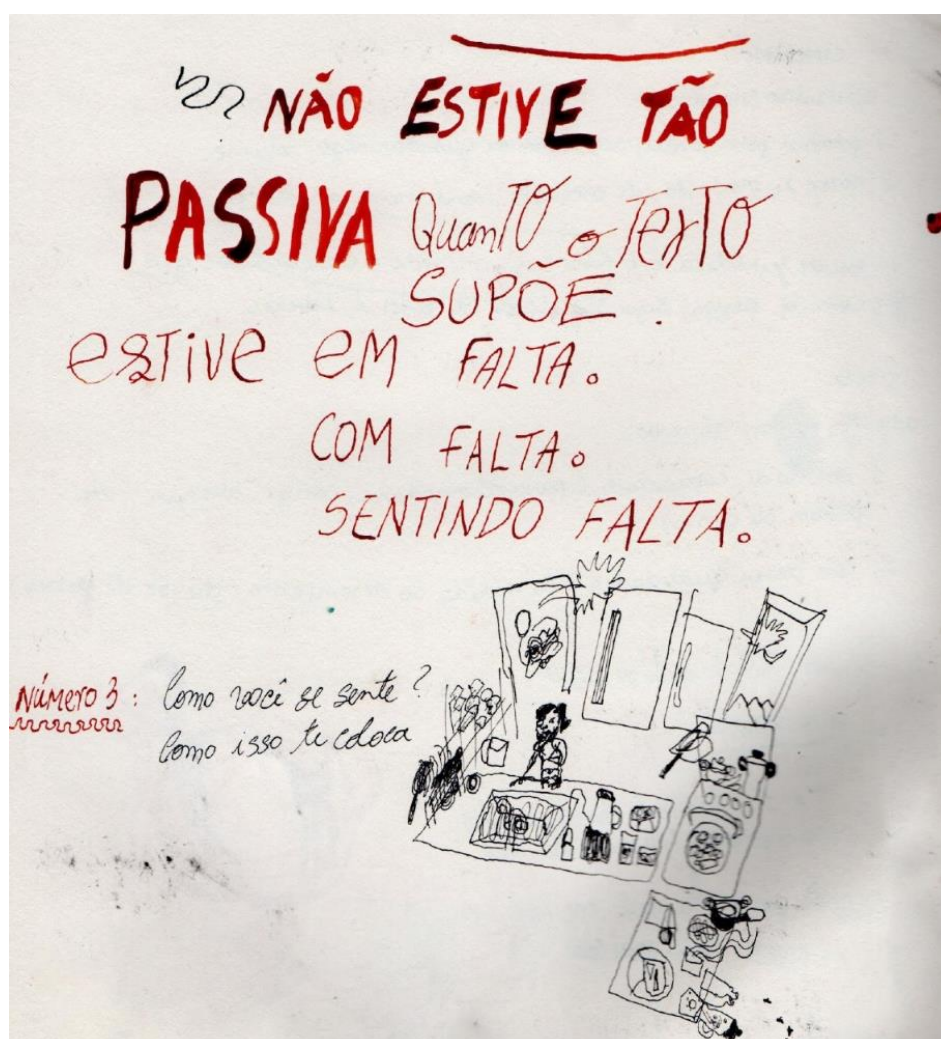
A partilha das vulnerabilidades. Tristes, preocupadas, ou inclusive sem querer compartilhar. Tudo bem! Há espaço para isso também.

E aqui, claro, também há espaço para o conflito, para o "não gosto disso, e agora? como podemos fazer?"



Fazer coisas juntas, jogar baralho, limpar a casa, mexer na horta, treinar capoeira, tocar e cantar, assistir filmes, desenhar...

O celebrar: vital. Festa de tudo, mesmo em plena pandemia só entre nós. Se fantasiar, montar um bar, dançar, cantar e tocar, fazer fogueira, comer algo especial.



Há também uma experiência de ampliar o mundo próprio; de ver como a outra pessoa cozinha e aprender um jeito de cozinhar, até agora não conhecido por mim; de conviver com a outra pessoa, que se auto-define gay, bi ou não monogâmica por exemplo, e conseguir compreender, se conectar com outras formas de experienciar o mundo; ou também, aprender escutando quem é professor de história, ou de arte, ou de acupuntura, falar do que gosta de estudar e ensinar.

O afeto. Não sei se acontece, antes, durante ou depois... mas ele está aí, juntando.



Também (há muitos também!) está a liberdade, a comunicação, a partilha, o respeito, a responsabilidade, a compreensão, a empatia, o jogo de cintura...

Depois de muita punheta, tese!
Punheta acadêmica, digo. Isso ficou estranho?

Bom, vou começar de novo.

Mapas são operações lindas...
Uma maneira toda especial de fazer poesia.

Uma maneira bio-filosófica de fazer engenharia.

Por exemplo, podemos construir o mapa de uma cidade, ou o mapa de uma infância, o mapa da nossa casa, o mapa astral, o mapa mental, o mapa conceitual, o mapa político.

Há uns anos, eu coleciono e invento mapas. É um bom exercício para pensar onde nós estamos e por onde já passamos. Entre necessidades e criações, descobri que podemos construir o mapa dos nossos encontros. Daqueles encontros que a gente nem sabia que aconteceriam. Daqueles que a gente marcou, mas não aconteceram. Daqueles que aconteceram e foram tão ruins que a gente finge que não rolaram. Daqueles que a gente queria que fossem duas vidas inteiras e não só uma — “possa essa noite durar o tempo de duas noites”. Daqueles que se dão no infinito das retas paralelas.

E mapear não é descrever. Digo, mapear é imaginar, inventar. Os encontros não estão dados, nem as ruas, nem as pessoas. Quem mapeia é que cria. É sempre um exercício de ficcionar.

E se a gente fizesse um mapa de noite?
Jogar migalhas de pão no caminho quando ninguém vai enxergar é uma tarefa para tolos. Pedro sabe muito bem disso e por isso prefere concentrar seus esforços naquilo que não é tolice. É o que ele está pensando enquanto veste o relógio, se perfuma e sorri para o espelho. “Bonito”, lembra de um meme e ri sozinho, enquanto tem certeza que está do jeito que gostaria de estar com seus 20 e poucos anos.

Beatriz não concorda quando pensa sobre si mesma. Ela gostaria de estar indo a alguma festa, também. Não que ela desgoste da casa, das plantas ou da família. Ela gosta. Mas queria fazer algo no final de semana, para variar. Ela, então, se imagina colocando

algum vestido preto, não muito curto, e alguns colares. Ouviu falar que as boates estão ficando muito cheias, ultimamente, mas ela não sabe que vai ter uma festa no German. Se soubesse, talvez tivesse coragem de sair e, enfim, fosse o momento de conhecer alguém. Não *alguém*. Só alguém para poder conversar e dividir umas músicas. Alguém que pudesse mandar uma mensagem com “vamos caminhar?” ou “hoje não estou tão bem, podemos conversar?”. Enquanto não tem exatamente isso, gosta do que tem: a casa é confortável, o programa da TV traz reportagens que interessam, é bom sentir a gata passando pelas suas pernas.

— Você quer caminhar, gatinha? Amanhã podíamos fazer um piquenique...

Não ia cair mal poder comer alguma coisa. O jogo foi cansativo e a noite está só começando. Amanda teve algumas oportunidades, mas só a Rafa marcou gol. Bom, são um time, ela está feliz de qualquer forma. Se tivessem conseguido parar para comer, seria melhor. Tomar cerveja de estômago vazio vai dar ressaca. A não ser que ela cancelasse... Nem gosta tanto assim desse clima de comemoração, confuso e bêbado. É, se não fosse por Morena, ela cancelava.

Morena que gosta de sair. Tirando hoje. Ela pensa que é Amanda que está animada, mesmo sendo a poção mais estranha. Problema de hoje é que Larissa, a sua ex, vai estar lá. Desde que Amanda descobriu que elas já namoraram, o clima ficou estranho. Morena insiste que não tem mais nada, só que, às vezes, Larissa não facilita.

Como Amanda não está com muito crédito para recusar sair mais uma vez, tenta parecer mais animada que o normal — mesmo sabendo que provavelmente vai encontrar com quem não quer. Precisa garantir que não se importa, que a vida está boa. Estaria melhor com um lanche antes de entrar no German? Sim? Mas, que mal poderia fazer? Beber o suficiente para gostar da música, festejar vitória, encontrar os amigos, beijar. Que mal tem?

É o que Arthur se pergunta ganhando coragem para mandar mensagem para Bernardo. Que mal tem? Eles já ficaram outras vezes, é gostoso, se divertem quando estão juntos. Que mal tem em chamar para essa noite? É só algo casual, sem pressão. Ele não vai apresenta-lo para seus amigos como namorado ou qualquer coisa assim. Ele só quer curtir, dançar um pouco de pop, esquecer das provas de meio de período e ficar com o menino de ombros largos.

Os ombros largos que são mais difíceis de disfarçar quando se escolhe um vestido de alça. É Bernardo quem foi convidado à festa, mas não é ele quem vai comparecer. “Tomara que Arthur não se incomode”. Quem vai é a drag Dolores. Já ia, de qualquer forma. Antes da mensagem fofa do Arthur — “aliás, o que será que ele quis dizer com ‘saudades’?”. Dolores quer sair mais, fazer seu nome na cidade, poder experimentar. Quem sabe abrir o

próximo show de alguma artista? E, além do mais, Arthur conheceu Bernardo e Dolores no mesmo dia, de dia. Ok que isso não quer dizer muita coisa. À noite, será a primeira vez.

À noite, as coisas mudam um pouco. Sabemos disso. Os mapas que fazemos durante o dia são, muitas vezes, inúteis depois que as luzes do German acendem.

É um espaço grande, cabe quase todo mundo: as jogadoras, as drags, os meninos que gostam de meninas, as meninas que gostam de meninas, os meninos que gostam de pessoas, as pessoas que não são nem meninos nem meninas. O espaço, cabe. A música, cabe. As bebidas, cabem.

Então, por que quando toca Margareth Menezes e Amanda e Marcela se beijam no balcão, acontece alguma coisa?

— Espera, o que é que está acontecendo ali?

— Arthur, vai procurar a Larissa e Pedro, estão fazendo alguma coisa com as meninas.

As linhas em azul são rios

Enquanto pesquisava e vivia e escrevia esta tese, comecei a perceber que muitas pessoas entendem *comunidade* como uma reunião de pessoas que compartilham uma *identidade* em comum. Eu já expliquei que não é isso que defendo e não pretendo voltar a isso. No entanto, faz algum sentido. Quando defendo o rompimento com o parentesco para unir comunidades e indico a questão da afinidade, eu indico que esse *afim* pode ser encarado, de alguma maneira, como um traço identitário em comum. Assim, talvez, identidade seja, sim, uma pista para dizer de comunidades.

E, por isso, por fazer algum sentido, faço um primeiro traço no mapa: identidade — e afinidade e pertencimento. É algo que permeia o fazer comunidades, mas que não necessariamente o define. Ou não, pelo menos, na ideia mais comum.

O que quero dizer é que elas, as identidades, atravessam as comunidades. Da mesma forma que comunidades as atravessam. Por conta disso, e inspirado naquilo que aprendi sobre comunalidad, que defendo que as comunidades operam como *catalisadores identitários*.

Catalisador: o que faz acelerar, juntar, chegar à culminância, processar.

Identitário: o que é próprio da identidade.

Identidade:

...

Bom, aí não é mais tão simples.

Sei que existem muitas ideias do que significa isso. Eu assumo a perspectiva de Glória Anzaldúa: identidades são como rios, processos (ANZALDÚA, 2021). Por isso, fluem.

Expostas a mudanças internas e externas. Tem seus contornos em margens, mas que se alargam e afinam a depender do curso, do volume de água, da temporada de chuvas. Como explica a autora, pessoas de diferentes pontos no mapa verão diferentes formas do rio, se relacionarão com ele de diferentes jeitos. O rio se mutando em cada um desses pontos e relações.

Podemos sentipensar identidades com isso: elas fluem, expandindo e retraíndo suas margens, abrigando vida, acelerando a correnteza ou, por vezes, empoçando água, quase estagnando.

Quase.

Mas sem estagnar. Em movimento.

Muitas vezes em ação de *amasamiento* (ANZALDÚA, 1987). Ou seja, em ato de juntar, *amassar*. A própria autora se entende no *amasamiento* de luz e escuridão: ser produzido por essa união de antagonismos, mas que vai questionar essas categorias e atribuir novos significados.

Identidade: fluíção e *amasamiento*. Sem homogeneização.

A ideia não é colocar tudo numa mesma massa e bater um creme liso, sem bolotas ou sabores. Não encaremos identidades como caixas frias e insossas — ainda que bem enfeitadas com cores e glitter. Glória Anzaldúa nos alerta para não as confundirmos com adjetivos (ou rótulos). Esses encarceram e controlam. Esses coagem.

Podemos até nos utilizar de nomeações, em ações políticas interessadas no fomento da vida. É uma tática que parece funcionar há tempos e ainda ser válida em uma série de ocasiões, mas tática, não finalidade. Se focarmos em rótulos, como o resultado esperado, provavelmente cairemos no lugar de apagamento das diferenças e, logo, reforço ou implementação de violências.

Quando trato, então, de comunidades, estou falando disso: identidades como rios. E, daí, podemos voltar à ideia do catalisador identitário. Fazer comunidades pode ser fazer os rios fluírem, ao menos por alguns instantes, juntos. Eles continuam distintos, mas fluem como bacias.

O fazer comunidades assume, nesse fazer fluir, a característica de agregar pessoas em torno de interesses em comum, para construções coletivas. E será tanto um resultado do agregar, quanto produtor dele. Em outras palavras, as pessoas serão afetadas para e por esse fazer, sem que esse processo as torne idênticas umas às outras, apenas fazendo movimentar os rios em fluxos parecidos: em querereres, sentires e objetivos políticos parecidos.

Mas, catalisar como?

Imaginemos, ainda mais, os vários rios. As suas correntezas correndo para cima e para baixo, se aproximando e se afastando — e, por conta disso, se afastando e se aproximando em outros referenciais. Imaginemos que podemos fazer encontros: criar sentidos para rios que não são se excluem nem estão preocupados em sempre se complementar.

Comunidades, através desses encontros, podem fazer isso. Se falássemos em comunalidade, por exemplo, poderíamos contar que esse fazer é pelas festas, pelo trabalho, por ações de troca, mas, não falamos, especifica ou exclusivamente, desse lugar. Em se tratando de comunidades, como as entendemos aqui, percebo que a catálise identitária acontece em dois movimentos: o de produzir afinidades e o de gerar pertencimento.

As afinidades são como as correntezas. Elas são construídas na medida em que as necessidades se apresentam, que os prazeres são experimentados e que as relações vão acontecendo. Afinidades que podem, então, vir de uma necessidade de sobrevivência, ou de uma necessidade de comunicação com fala e escuta atentas. Afinidades que se constroem em torno da satisfação de dividirem vidas e gozos e angústias e percepções, que são produzidas nos, pelos e a partir dos encontros, não necessariamente físicos. Correntezas mutáveis. Isto é, afinidades que ficam mais fortes e mais fracas, que fluem de um lado para outros, fazem espuma ou seguem tranquilas; a não-fixidez que permite, também, o caráter de flexibilidade e dinamicidade — e brevidade — das comunidades.

Pense nas afinidades como um dos fatores que fazem os rios correrem para mais próximos deles mesmos, aquilo que ajuda a fazer fluírem em forma de bacia.

E, daí, outras afinidades podem acontecer a partir disso? Ou seja, novos caminhos podem ser abertos para essa bacia correr em sentidos outros? Por que não? Seria a própria comunidade criando fazeres próprios com afinidades recém-inventadas, cursos inaugurados. Comunidades que vieram de afinidades-correntezas tais, mas que se modificam, inventam.

Os rios serão os mesmos e não serão os mesmos. De que ponto e quando os observamos? Como nos relacionamos com ele?

Ora, talvez estejamos falando menos de afinidades em comum e mais da forma em comum que elas se modificam — apreendem? —; a forma que mudam, mais que o objeto da mudança em si.

Como os rios alargam suas margens? Como aumentam seu fluxo? Como abrigam vida? Como afogam violências? Como se preservam? Como evitam se secarem?

Talvez, afinidades estejam mais relacionadas ao *como*, porque o *como* diz da forma que fazemos. E comunidade é fazer.

Bom, talvez.

Vale lembrar a indicação de Silvia Cusicanqui (2019), de que, num plano geral, nem todas as afinidades são com a vida. E, daí, é possível que comunidades se façam na violência, que sua ação e mudança seja pela violência. Para nós, entretanto, na chave da descolonização, é importante que as afinidades sejam pela promoção de vida.

E, a partir disso, lembrar que as possibilidades são muitas, como também são as afinidades e o jeito de modifica-las.

Rios nem sempre são calmos e propícios ao banho. As suas aproximações, menos ainda. As comunidades formadas pelas afinidades podem não conviver em harmonia — seja dentro de um mesmo fazer comunidade, seja no (não-)diálogo com outras. Afinidades garantem um espaço e tempo de interesses em comum, um *como*, que quer ser feito junto. Não podemos entender que sempre seremos os mesmos rios, correndo na mesma direção e intensidade, que seremos afetados da mesma forma por todas as experiências internas e externas.

Os rios-identidades podem fazer as afinidades redemoinharem. Redemoinhos que turbulam o fazer comunidade. Até chegar a um ponto limite?

Talvez.

O que acontece com as comunidades envolvidas em redemoinhos?

Bom, se identidades são processos, as comunidades também podem ser.

As que não estão em redemoinhos-triângulo-das-bermudas, se alimentam de afinidades em comum, produzindo afinidades com a vida de forma parecida — não idêntica, e esse fazer de correnteza, sentipenso, produz sentires de re-conhecimento, pertencimento.

Rios se re-conhecendo em outros rios e percebendo que os modos de fazer coincidem, conhecer mais uma vez ou inventar outras formas de conhecer. No fazer, as comunidades podem significar a produção de novas epistemologias?

Talvez.

Mas, repare, *pertencimento*, não *amarras de parentesco*.

Por pertencimento, estou chamando isso que acontece quando re-conhecemos que estamos em um fazer comum, que pluraliza a vida. Ou seja, que faz a gente deixar de dizer *eu faço*, para responder *fazemos juntos*. Nossos rios estão correndo assim.

Imaginem não mais as correntezas, mas, agora, as confluências — as co-fluências —, os pontos nesse mapa onde os rios caminham para a convergência. Convergências pontuais, localizadas, que tendem a se repetir, não a se eternizar.

Pertencimento-confluência produzido desde um entendimento de que outros membros da comunidade experienciam processos de sentipensar parecidos aos seus, passando por uma percepção de que as necessidades e dificuldades se assemelham, até

uma ideia de que os desejos também podem ser os mesmos — não necessariamente nessa ordem e não necessariamente apenas isso.

As comunidades fazem pertencimento, estão imprimindo desejares, sentipensares, fazeres. Assim, ele não precisa estar associado às identidades sociais, políticas e culturais mais “comuns” — raça, classe, sexual e/ou de gênero. De fato, há pessoas que nem as reivindicam, e ainda assim, fazem comunidade e produzem pertencimento, como grupos de artistas, organizações de bairro, agremiações em escolas, ajuntamentos de manifestações culturais populares.

Fazeres afins e sentires de pertencimento podem ser entendidos como processos que constituem os rios-identidades. Correntezas e confluências. E podem ser catalisados. Ou seja, podem ser impulsionados para acontecerem em certos espaços e tempos. É isso que eu traço como elemento de fazer comunidades: catalisar identidades, movimentar rios.

Vale sinalizar: nem a afinidade, nem o pertencimento estarão dados como certos. Não chegaremos a um momento em que a comunidade catalisou e pronto. Existem muitas pessoas e cada uma corre em correntezas suas e conflui, ou não. Os rios-identidades vão se construindo a partir das relações e em comunidade. São necessárias as sociabilidades, as sensibilidades e as reciprocidades.

O fazer comunidade como um fazer catalisador identitário só garante um tender à.

E se a gente começasse um coletivo?

— Se você não for comer, coloca na minha bandeja.

— É com isso que você tá preocupado, sério?

Como assim? É doce de leite e Arthur sabe que não se desperdiça doce de leite assim! Óbvio que tem outras coisas com que está preocupado. Depois do que aconteceu às meninas, no German, é nítido que precisam fazer alguma coisa. Não podem deixar passar, aquilo. Aquela violência não foi só contra a Amanda e a Morena, foi contra todas ali.

Pedro acredita no mesmo, tanto que nem presta muita atenção ao cardápio do dia no bandeirão. E se fossem ele e Henrique que tivessem sofrido aquilo? E se eles não tivessem lá para ajudar? É, alguma coisa precisa ser feita.

— Credo, eu consigo ouvir o pensamento de vocês dois! — É o que Bernardo sente quando Arthur e Pedro se sentam. — Vocês precisam relaxar. As coisas já passaram, elas estão bem.

Mas, quando fala, não confia nas próprias palavras que diz. As coisas não passaram e, se não fizerem nada, elas não vão nem diminuir.

Se ao menos já conhecessem Beatriz, saberiam que há algumas formas de fazer e algumas formas de mudar. Por exemplo, hoje ela decidiu que iria, ela mesma, comprar temperos. E, por essa decisão, agora seu feijão está com o tradicional gosto de alho e louro, mas com um toque de curry e açafrão. “E se o feijão ganhar um tom mais amarelo?”, foi o que pensou no mercado, quando viu o pacote preto na mão, exatamente, em contraste com a pele branca-amarelada. Enquanto tira a pressão da panela, sente o cheiro de cozido e torce para que esteja bom. E, se não estiver, bem... amanhã ela experimenta um tom mais... Avermelhado?

— Vermelho, achei forte amiga! Como você está?

Ela está bem. Não houve agressão física, felizmente. Foi mais a humilhação, Morena acha, e, por isso, não vai se deixar abater: é o principal que pode fazer contra essa porra toda. Vestido vermelho, por que não? Batom vermelho, vamos lá! E Bernardo iria reparar, com certeza. Ela gosta disso, quase tanto quanto o doce de leite.

E, além do mais, foi Amanda que ficou mais abalada. Se já não gostava de sair, agora, pretende frequentar só os lugares que está mais disposta por um bom tempo. O bandejão é um espaço em que se sente segura, por isso está aqui — mesmo sentindo que todo mundo está olhando para ela e Morena. Morena também não ajuda. Para quê aquela roupa chamativa? Ela não é bonita o suficiente, tem que querer mais gente reparando e comentando? Se sente irritadiça, não gosta disso.

Nem disso, nem para onde o papo está indo. Estamos bem, bola para frente. Ponto. Só foram expulsas de uma boate, ela tem certeza de que cada uma ali já passou por coisas piores. Por que estão causando tanta confusão por causa disso?

Arthur sente que a confusão está em relação ao mundo, não ao que está acontecendo ali. É o que tenta explicar enquanto fala alto e gesticula para as outras pessoas que chegaram para cumprimentar Morena e Amanda. Com aquele número de pessoas daquela mesa, poderiam organizar alguma coisa, mas, alguma coisa grande, ia precisar de muito mais. Onde conseguir tanta gente assim?

— Uai, onde você acha? É só olhar em volta.

Mas ele não consegue entender esse enigma do Pedro. Só Bernardo e Morena parece que já entenderam. Continua olhando em volta e percebe que está quase girando a cabeça em 360°, estilo menina do filme Exorcista.

— Ok, vou tentar explicar: Imagina que essa bandeja é esta Universidade e que cada ingrediente são pessoas. Cada ingrediente que faz cada prato. Os grãos, alho, sal e louro que fazem o feijão cozido. A carne, batata, água e colorau que fazem esse ensopado. A água e a mistura em pó que fazem esse suco de “laranja”. Cada ingrediente diferente, junto,

construindo, com seus sabores, cores e texturas, as partes da refeição. Agora, pensa: o que essa mesa poderia ser nesse prato?

— O doce de leite?

— É, poderia ser o doce de leite, mas, mais que isso, poderíamos ser o doce de leite organizado, que chama os outros grupos para ajudar em alguns propósitos. E, pense, onde poderíamos arranjar feijões ou saladas para ajudar?

— Aqui!

— Isso, aqui!

Arthur acha que entendeu onde Pedro quer chegar e concorda. Acha que daria certo fazer doce de leite com o restante dessa mesa, para, pelo menos, deixar a bandeja-universidade mais gostosa.

Somos os mapas e as mãos que os desenham

Nós construímos nossos mapas. Somos nós, ainda que, por diversos motivos, isso não seja óbvio.

O principal motivo para essa não-obviedade, talvez, é que estamos em uma vida marcada pela colonialidade-modernidade-capitalismo e isso quer dizer, entre tantas coisas que já tratamos, de captura. Isto é, uma imposição da forma como devemos estar no mundo, nos relacionarmos, entender as coisas etc. Uma organização da vida.

Comunidades não agradam à colonialidade-modernidade-capitalismo também porque tentam se desvencilhar disso e imaginar. Fazer comunidade envolve esse desvencilhamento. A isso, eu chamo autonomia e é mais um traçado desse nosso mapear sentidos de comunidades. Dito de outra forma, o elemento aqui é: comunidades constroem diseños autônomos; e que esses diseños autônomos são a realização do comunal.

A autonomia está presente em muitos referenciais teóricos que trago para esta tese. Se fôssemos pegar uma explicação rápida, só para ficarmos alinhadas sobre o que estamos falando, antes de avançar, eu seguiria a ideia de Humberto Maturana e Francisco Varela (1997), dizendo que a autonomia significa as formas que um sistema vivo encontra para se manter vivo e passar para o momento seguinte com seus próprios recursos. Quem me fez chegar a esse entendimento rápido foi Arturo Escobar (2016), quando trava um diálogo com a ideia de autopoieses estudada por esses autores.

Autopoieses: bioengenharia-filosófica cunhada por eles para nomear as autonomias dos organismos.

A defesa é que os seres vivos estão se auto-produzindo o tempo todo. Isso não quer dizer, apenas, mais uma característica. Isso é o que define um ser vivo como ser vivo. Ou

seja, é a definição de vida. Humberto Maturana e Francisco Varela (1997) expandem isso para explicar, então, que os organismos geram a si mesmos — por meio de interação — e integração — de elementos. Isso que determina como são. As modificações não são produzidas por infortúnios que o entorno apresenta. Não. Eles apenas desencadeiam mudanças, mas quem as definem é a organização autopoietica.

E, por que isso é importante para a gente?

Ora, se a gente amplia isso para além de organismos e sistemas de organização celular e chegamos ao fazer comunidades, que nos interessa, podemos dizer que, para que elas se façam, é necessário que se auto-produzam. Para comunidades serem entendidas como comunidades é preciso que o processo de autopoiese — autonomia — esteja acontecendo, a todo tempo.

Não sou eu que faço essa conexão, é Arturo Escobar (2016), quando esboça sua proposta de diseño autônomo. Para ele, e concordo, autonomia tem a ver com a vida que diseñamos para além do Estado e do capital. Em perguntas: quais outras lógicas conseguimos imaginar e fazer? Quais alternativas? Quais organizações?

As vidas comunitárias, que se colocam nesses outros sentipensares e fazeres, parecem responder bem a isso. Elas não têm a intenção de mudar o mundo, transformá-lo. Autonomia não é isso. Mas, têm de criar novos. Estudando comunidades indígenas e negras, na Colômbia, o autor entende que autonomia é uma forma de existir e tomar decisões culturais, ecológicas e políticas. Uma forma que não se coloca numa relação de captura com o Estado e capital, mas que tira desses lugares o controle de pontos chave para a vida social. Por exemplo, é tirar do Estado e do capital o controle sobre ocupação dos espaços, moradia, educação.

Por isso, Arturo Escobar afirma que autonomia também tem a ver com criação de territórios de resistências. Por exemplo: depois da crise econômica de 2001, argentinos ficaram desempregados e tiveram que inventar novas formas de vida no lugar em que estavam. Isso significou, para além de críticas ao capitalismo, práticas de hortas urbanas, implementação de clínicas gratuitas de saúde e autogestão de fábricas abandonadas. Práticas de *resistência*. Mas não vamos falar disso, por enquanto.

Agora, vamos voltar a um ponto que eu lancei há umas páginas e que faz sentido trazer pra cá. Estou propondo que o fazer comunidade signifique, também, diseñar com autonomia e que isso compreenda, ao menos, duas coisas.

A primeira é construir epistemologias próprias. Se epistemologia, em linhas gerais, é a maneira como a gente conhece e se relaciona com o mundo (a forma como o inventamos, sendo indissociável o que se pensa do que se faz), o fazer comunidades deve envolver uma

forma não-capturada disso. Imaginação. As práticas autônomas das pessoas desempregadas na Argentina não estavam associadas a uma epistemologia Moderna/colonial. Não. Foi preciso re-conhecer o mundo, suspeitar das categorias postas, estranhar a relação com o trabalho. Ou seja, foi necessário inventar uma lógica cabível, preche de vida.

A lógica que está colocada, favorece o fazer comunidades? Quais as práticas são impedidas por ela? Quais encontros ela impede? Quais desencontros ela promove? O que ela naturaliza? O que ela imprime no cotidiano? Quais normatizações ela impõe?

São algumas perguntas que podem ajudar a perceber os perigos de aceitar as epistemologias no lugar de inventar as próprias. E, talvez, o principal questionamento seja: como re-conhecer o mundo de um jeito que nossa comunidade continue se auto-produzindo? Precisamos de epistemologias que promovam a autopoiese.

Seguindo nessa direção, fazer comunidades implica, assim, na construção de novos mundos porque, também, são outras maneiras de conhecê-los. Se eu invento uma nova lógica, uma nova realidade se produz — com novos conectivos, novos relacionamentos, novos rios-identidades, novos fazeres.

E sem receitas: cada comunidade inventando epistemologias, todas a serem mapeadas, ainda, e nenhuma a ser capturada, inventando também modos de resistir a isso, porque, lembremos, autonomia é se manter vivo com seus recursos, é não se deixar capturar pelo Estado e pelo capital.

Nenhum fazer comunidade será igual ao outro, como, também, nenhum mundo será igual ao outro, mas, todos serão buscas constantes por inventar produções de conhecimento que rompam com alienações e colonizações. O que pode querer dizer, por exemplo, interação com diferentes formas de saber, construção de cruzamentos entre conhecimentos que produzam vida.

Para não me desgarrar tanto de Arturo Escobar, vale lembrar o que ele diz sobre isso: se trata de “mudar a forma de mudar para mudar de maneira autônoma e construir novas realidades” (ESCOBAR, 2016, p. 199). Ou seja, é a transformação do fazer, da lógica que o sustenta. Passar de um lugar que mata a um lugar que promove a auto-produção de vidas-comunidades.

A segunda coisa que trago, para dizer melhor do que é isso de fazer comunidade significando diseñar com autonomia, é a prática de autogoverno como horizonte teórico e político. Ou seja, que todas as práticas tenham como orientação se manterem vivos, passem ao momento seguinte. Isso como proposta teórica — como vimos:

epistemologicamente —, mas também como um movimentar político, de marcação de postura.

Fazer comunidade, assim, quer dizer traçar o autogoverno. Um olho nos fazeres cotidianos, outro no horizonte, porque, muitas vezes, pode ser “apenas” isso, um horizonte, não uma realidade presentificada.

Mas, note: autogoverno, não ilha. Vale chamar, mais uma vez, Glória Anzaldúa (2021) para entender que a autonomia absoluta não vai existir. Isso quer dizer que nenhuma comunidade será completamente autossuficiente, que as pessoas que a fazem não vão conseguir se manter apenas entre elas. Precisamos de um diálogo com vizinhos — e diseñar de forma autônoma é, também, se conectar às vizinhanças que queremos e entendemos fazer sentido pelas práticas de defesa da vida.

O que a comunidade precisa? O que a comunidade tem a oferecer? Como podemos criar redes e, ainda, intensificar um fazer autônomo?

Preciso falar de novo? Sim. É bom reforçar: nada disso está dado!

A autonomia não é algo que se tem nas mãos e ponto. Ela é uma prática e uma luta. Lembremos que a colonialidade-Modernidade-capitalismo faz tentativa de captura o tempo todo, de muitas formas, operando em muitas lógicas. Por isso, a autonomia precisa ser conquistada. Comunidades vão precisar fazer o movimento da autopoiese de interação e integração de diferentes elementos para conseguir isso.

Sangue, suor, imaginação, sentipensamento, negociação.

Mas de tudo que eu possa escrever, talvez não há melhor jeito de falar sobre isso do que citando o de Jaime Luna:

“Somos autônomos porque nos medimos com nossos parâmetros, com nossos valores. Somos autônomos na medida em que nossas assembleias representam e concordam com nossas decisões. Somos na medida em que não partimos do que os outros querem que sejamos, somos na medida em que não há ninguém que nos diga como nos vestir, falar em público, andar, brincar e fazer o nosso dia-a-dia. Somos, na medida em que o respeito é água cristalina que nos banha e nos torna transparentes. Isso não é poesia, é simplesmente a formulação de por que entre todos nós não devemos aceitar ser silenciados, e menos ainda pessoas que tentam destruir nossa consciência” (LUNA, 2010, p. 18-19).

Isso não é poesia, eu saberia se fosse.

E se a gente desse o nosso nome?

De todas aquelas pessoas ali, Beatriz era a única que lembrava o dia que tinha escolhido seu nome.

Nenhuma outra teve essa oportunidade.

Quem escolheu o nome de Arthur foi sua mãe.

O de Pedro, seu pai.

De Larissa, uma amiga da família, que virou madrinha.

O de Morena, um autor de um livro.

O de Bernardo, o escrivão que registrou o recém-nascido.

Bernardo tinha escolhido o de Dolores, mas isso não contava, era uma drag.

O nome mesmo, aquele que a gente grita quando está na rua, só Beatriz se lembrava como foi. Ela gostava do tamanho, era curto, bom de falar. Gostava da forma que as letras tinham escritas no papel verde, gostava como combinava com o restante do nome, e, principalmente, gostava da forma que B unia seus lábios e a forma como o A, no meio, os separava. Parecia um grito no meio de uma música antiga, daquelas que tocavam na abertura de novelas.

— O meu nome deve ser Beatriz.

Não um palpite.

Foi um proclame.

Enquanto anda naquela tarde, em direção à Universidade, está se lembrando disso. Daquele dia em que sentiu isso pela primeira vez e de quando teve a coragem de dizer. Lembra do olhar estranho e do olhar doce. Lembra do grupo que olhou animado. Lembra dos outros que nem olharam. Caminha e lembra.

Arthur se lembrou que o bolo estava quase pronto. Vão ter que vender todas as fatias se quiserem financiar a próxima ação do coletivo. A última consumiu todo o caixa de poucos reais que tinham juntado com a rifa.

Pedro recordava que deveria participar, estrategicamente, daquela reunião com a reitoria. As participantes iriam decidir pelos usos de nomes sociais no campus e aquilo poderia significar muita coisa para muita gente. Talvez, não para ele, pessoalmente, mas para a menina que se achegou ao coletivo e gostava de caminhadas, piqueniques e feijões, sim.

Bernardo pensava que nunca precisou reclamar para que o chamassem pelo seu próprio nome. Tinha cara de Bernardo, como Dolores tinha cara de Dolores. Morena tinha cara de Morena e também nunca precisou fazer um proclame, mesmo todo mundo achando que o nome é um apelido.

— É Morena mesmo.

Como é Beatriz mesmo.

Ela fala isso para as pessoas da Universidade, que estão ali, ouvir. Seu nome em suas mãos, bolo nas mãos de Arthur, aplausos nas mãos de Bernardo, apertos nas mãos de Pedro, mãos de Amanda nas mãos de Morena, punhos cerrados nas mãos de Larissa, luta em todas as mãos.

Cada uma ali, com suas lembranças antigas, fazendo aquilo que se chama construir lembranças de um futuro próximo. Querem entrar para a história, e vão. Se não da Universidade, ao menos, das suas próprias vidas.

Riscar reexistências no mapa

Em 2016, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em colaboração com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), criou o *Atlas da Violência*. Trata-se de um portal que reúne uma série de dados estatístico organizados sobre violência, no Brasil. Podem ser filtrados em diferentes categorias e examinados a partir de algumas variáveis — raça, classe, gênero, localidade etc. É resultado de pesquisas bem fundamentadas e pode servir de ferramenta às produções de conhecimento em diversas áreas (IPEA, 2021).

Eu conheci o Atlas da Violência quando foi lançado. À época, eu já estava em um caminho de pesquisas acadêmicas e recebi algumas mensagens com indicações da plataforma. Lembro que achei tristemente útil e fiquei imaginando que um Atlas da Vida deveria ser inventado. Agora que já sabemos o porquê estamos morrendo, que já temos tanta certeza organizada em tabelas e porcentagens, me conte: por que estamos vivendo?

É, acho que precisamos disso: falar porque fazer comunidade é um fazer vida, de resistência à morte. O que é uma formulação que, pelo que já tratamos aqui, pode parecer óbvia. Mas, exploremos o óbvio.

Primeiro, uma ideia de resistência que nos caiba. Uma, porque existem muitas.

Escolho dialogar com Leonardo Ortegá (2019) e operar de forma parecida à que ele maneja em sua tese. Ou seja, primeiro questionando: resistir a quê?

Gosto de sentipensar isso usando o conceito de *necropolíticas*, de Achille Mbembe (2018), e *capitalismo gore*, de Sayak Valencia (2010).

Achille Mbembe aponta que estamos experienciando, atualmente, “formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (MBEMBE, 2018, p. 71). Esse estatuto é resultado de um conjunto de lógicas e práticas ligadas ao Estado e ao capital.

Ele aponta, ainda, que há um novo tipo de controle dos corpos, diferente daquele que estava posto há tantos séculos, pela colonialidade-Modernidade. Neste, há menos interesse em inscrever corpos em determinadas normas, ainda que isso ocorra, e mais em enquadrá-los na ordem da economia máxima: o massacre. Ou seja, o foco deixa de ser padronizar e passa a ser exterminar o excedente.

Esses aspectos, que são colocados na chave de entendimento de *necropolíticas*, atingem as pessoas e comunidades colonizadas há tempos e até hoje. Não é difícil encontrar exemplos de diversos casos de violências relatados em telejornais ou em qualquer página de notícias da internet — como também não é difícil encontrar na memória. Pense em sua trajetória, ou na dos seus pais e suas mães, avós e avôs. Pense em suas amigas e amigos. Pense nas vezes em que saímos às ruas e esbarramos em corpos violentados. Não é difícil.

Sayak Valencia se conecta às proposições de Achille Mbembe e explora isso direcionando o verbo ao capitalismo, ou como chama: *capitalismo gore*. Essa configuração *gore* é uma proposta da autora, fazendo referência ao gênero do cinema que costuma trazer sangue e partes do corpo esfaçalhadas em um nível de violência explícita e, de certa forma, injustificada. Um sub-gênero do horror/terror — e isso é uma informação importante para nós.

Podemos entender, então, o capitalismo *gore* materializado nas violências e bizarrices das necropolíticas. Não é de hoje que a violência é indicada como essencial à colonialidade-Modernidade-capitalismo. De fato, Horacio Machado Aráoz (2020), quando trata da forma como se deu a colonização das Américas e a relação com a natureza, através da mineração/extratativismo, já indica que foi pelo uso da violência (e violência militarizada) que a colonização obteve êxito e a Europa conseguiu alcançar uma posição de centralidade no sistema-mundo que estava se configurando.

Mas Sayak Valencia nos lembra que isso não ficou para trás. Isso, aliás, se atualizou. A violência, em processo conjugado — legitimador e produtor — ao necropoder, estrutura o capitalismo. Ela é, agora, “ultra especializada” e irrompe a vida cotidiana de certos espaços geopolíticos.

E quais seriam esses certos espaços? Os do sul, com pessoas do sul. Isto é: aqueles com pessoas que a colonialidade-Modernidade-capitalismo considera como sub-humanos ou não-humanos. Aqueles de onde é retirado o status de humanidade e se opera como se operava com a natureza durante os primeiros momentos do colonialismo: exploração e dominação.

É o que Leandro Ortegá vai trazer como *extermínio* da juventude negra no Brasil. Um extermínio ora ignorado, ora promovido pelo Estado brasileiro. Algo que ele aproxima ao enfoque que Achille Mbembe dá aos contextos de guerra, como uma continuação das guerras coloniais. Ou que eu aproximo de Sayak Valencia, quando ela direciona suas pesquisas ao contexto social da fronteira entre México e Estados Unidos, região conhecida como *la última esquina de Latinoamérica*.

O extermínio envolve muitos tipos de mecanismos perversos. Desde a violência que se estabelece como homicídio até aquela que se produz na representação midiática, pouco favorável à empatia ou às práticas de acolhimento. Do massacre às construções de narrativas falsificadas.

Em função disso, o extermínio exige um movimento de *anti-extermínio*, ou seja, estratégias de enfrentamento dessa realidade. Estratégias que são comandadas pelas próprias pessoas que são colocadas como alvos. Estratégias de anti-extermínio da juventude negra propostas pelas juventudes negras. Estratégias de anti-extermínio dos povos em contexto de guerra, refugiados, propostas por esses mesmos. Estratégias de anti-extermínio da última esquina da América Latina propostas pela, na e a partir da última esquina.

Leonardo Ortegá conta que um dos principais problemas, quando olhamos para esse extermínio, está na legitimação legal dos *autos de resistência*. Esse é o nome dado aos casos de homicídio "justificado" cometido por policiais em situações colocadas como legítima defesa, ou de resistência à ação policial. Geralmente, esses processos são arquivados. E isso é um problema. Em si, já é, mas, também, porque as maiores vítimas de homicídios causados por policiais são jovens negros.

Diante dessa expressão, Leonardo Ortegá propõe uma outra noção de resistência, ou melhor, *atos de reexistência*. Essa seria a série de práticas que as juventudes negras conseguem imaginar e movimentar no cotidiano para a sobrevivência e a promoção da vida. Uso desse conceito em movimento de ampliação: a outras juventudes, a outras pessoas, a comunidades. Isso porque, como o próprio autor explica, "reexistir é uma necessidade urgente para sujeitos que, para a narrativa hegemônica atravessada pelo racismo, existem como menos que humanos, existem como descartáveis" (ORTEGAL, 2019, p. 17). Se colonialidade-Modernidade-capitalismo tenta descartar o fazer comunidades, vejo sentido nessa forma de entender resistência. Reexistir como uma urgência de sujeitos e comunidades. Resistir como uma prática para a dignidade.

Outros aspectos desses atos de reexistência me chamam a atenção. O primeiro é o entendimento que se travam numa disputa de representação. Lá naquela ideia que existem

violências que estão no campo da produção de uma imagem — da juventude negra ou de comunidades, que seja —, os atos vão rivalizar com isso. Enquanto afirmam a vida, eles criam novas representações e novas formas de enxergar, sentir, pensar, se relacionar. Formas que oferecem possibilidades alternativas de conhecer o mundo e a si mesmas. Fazer comunidades, assim, significa concorrer com imagens hegemônicas e violentas.

Como podemos criar imagens não-gore? Como nos re-apresentar distantes do horror? Como contestar o que dissem sobre-para nós? Quais estéticas podemos imaginar?

Outra coisa que me desperta é a lembrança da reexistência concomitante ao extermínio. Isso está posto na própria ideia de resistir/reexistir — a gente resiste a algo —, mas me chama a atenção porque me parece significar um esforço, uma luta. Não é fácil. Além de não morrer, de se colocar contra isso, de ter que imaginar formas de se desvencilhar de balas, é também criar formas de viver. Dupla jornada. Não é “apenas” não ser morta, é estar viva.

Como não cansar? De onde reunir forças?

Acho que essas são perguntas tão importantes quanto um último aspecto: a reexistência é feita por você e por outras. Leonardo Ortegá escreve: “é a oferta de um jovem negro na intenção de salvar um igual” (ORTEGAL, 2019, p. 145). Eu talvez desconfie do “igual”, talvez, eu esteja sentipensando muito em rios e correntezas. De qualquer modo, concordo com a oferta.

Ofertar tempo, disposição, querência, querer bem.

Ofertar aquilo que temos.

Ofertar aquilo que podemos construir.

Ofertar imaginações.

Ofertar lutas.

Ofertar recebimentos.

Reexistência é prática de conexão. Ofertar, receber, trocar. Criação de redes, alianças. Lembra algo? E de ações. Vamos falar sobre isso depois.

Por ora, chegamos ao lugar que, provavelmente, já sabíamos: a vida pode ser uma merda, mas há possibilidades de resistir a isso. Reexistir. Mas, o que fazer comunidades tem tanto a ver com isso para estar no traçado desse mapa?

Como aponteí, há uns tantos momentos, não acredito que as violências unem comunidades — ou que sejam elementos que podemos utilizar para mapear o fazer comunidade. Ao contrário, são necropolíticas. Elas atravessam sendo práticas de separação, destruição, extermínio. As merdas da colonialidade-Modernidade-capitalismo são merdas e ponto.

O que faz comunidades são as formas de re-imaginar vidas, mesmo com esse atravessamento da morte. É a isso que chamo, com Leonardo Ortegá, de atos de reexistência: um enfrentamento às necropolíticas do capitalismo *gore*. Movimentos plurais, sem fórmulas ou garantias. Ações que se utilizam de malícia e inteligência para ofertar à própria comunidade e a outras, possibilidades concretas de vida — e tudo que isso envolve.

O que se pode produzir? Muita experimentação e adaptação e luta e invenção, com certeza. Mas, talvez, o principal a se sentipensar é que o fazer comunidades, quando pensado nessa dimensão, de um fazer que é reexistência, faz um movimento de traçar no mapa motivos para viver, formas de existir.

É o que percebo, por exemplo, no projeto “queering the map” — algo como “enviadescendo o mapa”. Trata-se de uma plataforma colaborativa na qual os usuários, qualquer pessoa, enviam suas experiências pessoais relacionadas à gêneros e sexualidades dissidentes marcando locais específicos em um único mapa coletivo.

Podemos explorar os becos, avenidas, bairros, cidades e países e descobrir histórias de reexistência. Atos de subversão à narrativa da heteronormatividade. Riscar no mapa outras possibilidades de vida. O endereço de entrada é www.queeringthemap.com/.

É algo com o que podemos diseñar, disoñar.

Imaginem mapas de fazer comunidades. Imaginem mapas riscados pela juventude negra. Imaginem mapas riscados por trabalhadoras. Imaginem mapas riscados por quem tem afinidades com a vida.

Fazer comunidades: riscar reexistências no mapa.

E se a gente escrevesse sobre isso?

Beatriz prefere falar a escrever. Ela acredita que as palavras que estão em sua cabeça só servem para estar no papel se for outra pessoa a grafar. Por isso, gosta de morar perto do sacolão e fazer caminhadas diárias para escolher as verduras. Não gosta de lista de compras, de notas de repúdio, de mensagens de texto. Prefere megafones, reuniões ampliadas, mensagens de áudio.

Henrique gosta da escrita. Ele escreve poemas e matérias de jornal. Tem releases que ele escreveu tantas vezes que já sabe de cor. Como aquele que conta dos meninos que vão de saia à Universidade, ou o outro, que diz sobre os banheiros que devem respeitar as identidades de gênero de quem usa. Henrique gosta do que escreve, consegue admirar seu próprio trabalho e o reconhecimento que vem dele.

Pedro sabe reconhecer, mesmo agora, que as coisas ficaram estranhas e são ex-namorados. Às vezes, acha que deveriam estar juntos, principalmente quando o ouve falar,

daquele jeito apaixonado, sobre as conquistas políticas em tão pouco tempo. Mas depois se lembra do que aconteceu e desiste. De sua parte, prefere falar, em particular ou publicamente. Gosta da forma como as pessoas o olham com admiração e dos acordos que podem fechar em uma conversa. Sabe sorrir e passar confiança.

Confiança é algo que Arthur e Bernardo estão tentando ter. Por eles, as coisas seriam resolvidas de forma mais rápida, entre cartazes e manifestações. Mesmo o namoro que estão tentando: cada ato precisa ser uma manifestação, as coisas precisam de urgência. As coisas importantes, ainda mais. O amor parece uma coisa importante, como o sexo e a promoção da diferença. Bernardo se acha mais confiante quando está como Dolores. Arthur, quando cozinha. Acham que é a forma de escreverem suas histórias: em lip sync e receitas.

Dolores fala usando as palavras de outras divas. Gosta da Rita Lee e da Beyoncé. A forma como gesticulam e as frases que constroem com seus corpos a inspiram a inspirar quem estiver assistindo. Se sente poderosa ao emprestar seu corpo àquelas músicas, como na vez em que performou Ovelha Negra e dividiu a cena com Lucy, para dublarem Flawless.

Flawless tem a ver com o que aprendemos em casa e como podemos nos tornar quem quisermos ser. Larissa acha que isso tem a ver com a forma como ela quer escrever o seu mundo. É por isso que quis aquele coletivo e vê muito sentido em estar naqueles auditórios e gramados conversando e escrevendo sobre tudo o que puderem conversar e escrever.

Isso tinha um pouco a ver com o que Morena admirava em Larissa. Aliás, com o que continuou admirando. Escrever um mundo é algo que todo mundo quer, e Morena admirava tanto que queria agarrar isso com todas as mãos que tivesse. Numa mão, segurava a caneta, na outra, um bloco de anotações, na outra, o celular, na outra um pincel, na outra, uma câmera fotográfica, na outra, um cartaz, na outra, toda admiração que tinha.

Secretamente, Amanda também admirava, mas, ela só não tinha muita paciência para tanta construção em conjunto. Ela só queria que a vida fosse mais simples, sem precisar de tanta luta, ou tanto desgaste, ou tanta "formação continuada em política e cultura". Só não tinha muita coragem de falar, ou escrever, isso em voz alta. Como as pessoas iam reagir aquilo em tempos de tantas reações? Então, inventava algumas desculpas para se esquivar desses momentos de mais "movimento social". Preferia ficar com as festas, os bolos do Arthur, os poemas de Henrique e as conversas de Beatriz.

A forma de fazer um mapa já é o próprio mapa

Fazer comunidades envolve fazer. Tenho falado isso há umas boas páginas. Tanto que, talvez, esteja batido, mas é preciso explicar um pouco a respeito. Se a gente quer entender esse fazer comunidades, é preciso sentipensar as práticas.

Ok, já sabemos que são práticas de afinidade com a vida; práticas que catalisam identidades; práticas autônomas; práticas de reexistência. Tudo isso já sabemos. Mas, como? A partir de quais éticas?

Entendo que fazer comunidade é um fazer coletivo como ação que organiza e gere a vida. Ação não necessariamente resultante de uma elaboração mental e que se realiza em função somente de cumprir alguma estratégia. Não. Ação, aqui, tomada como uma forma de sentipensar o mundo, se movimentar por ele e, também, cria-lo.

Por exemplo, fazer coletivo de beber na praça entre adolescentes de uma cidade pequena; fazer coletivo de se preparar para o ENEM em um pré-vestibular comunitário; fazer coletivo de dividir sentimentos e vidas em grupos de WhatsApp com as amigas; fazer coletivo de articular formas de sustentação financeira em comércios e *call centers*, e outros possíveis.

São fazeres que vêm de uma necessidade de movimentação inventiva — de uma necessidade de ação que não esteja baseada na violência, por exemplo, mas que seja contra-hegemônica, numa tentativa de rompimento com a colonialidade —, e que não são feitos em isolado, cada pessoa por si. Isso não quer dizer, no entanto, que todo fazer coletivo é igual. Ou que todas as pessoas executam tudo junto e da mesma forma. Os fazeres são feitos por corpos. Coração, braço, perna, pau, cu, buceta e por aí vai. Todos diferentes, todos em sintonia com outros atravessamentos que não necessariamente aquela comunidade. Esse sentipensar-fazer, que é coletivo, não está na ordem do método científico da Ciência Moderna que poderia, mesmo em tese, ser reproduzido com igualdade nas mesmas condições de temperatura e pressão por qualquer pessoa ou grupo.

Os fazeres em praças, salas de aula, grupos de Whatsapp, *call centers* são cercados de particularidades e que nunca poderão ser recriadas exatamente. Ainda assim, entendo que podem ser orientados por éticas próximas e que isso nos ajuda a entender como as dinâmicas circulam e constituem um outro elemento para traçar no nosso mapa de fazer comunidades.

Volto um pouco em Raúl Zibechi, porque considero que ele traz elementos importantes de forma mais pragmática para avançarmos. No texto *Los trabajos colectivos como bienes comunes material-simbólicos* (2019), ele trabalha com três exemplos de práticas para esboçar alguns aspectos importantes para a criação de espaços comunitários.

Seus exemplos são: a prática de *Auzolan*, a Comunidade Acapatzingo e a Central de Servicios Sociales del Estado de Lara – Cecosesola. Todos estão situados na América Latina e aprofundam as relações entre os seres humanos e não humanos e os cuidados básicos para a promoção da vida. Cada uma com características particulares. As comunidades que ele traz historicamente e que se relacionam às práticas de *Auzolan*, por exemplo, não possuem estatutos e tinham uma ligação forte com a passagem do meio rural ao urbano. Diferente de Acapatzingo, que já se insere em uma discussão de bairros e vizinhos, na capital do México; e, mais ainda, de Cecosesola, que trata de uma cooperativa prestadora de serviços na Venezuela.

A partir desses estudos, ele consegue sentipensar uma espécie de ética que atravessa essas práticas e, logo, esse fazer comunidades. Uma *ética do comum*, talvez. Em outras palavras, o comum como uma prática-princípio que vai orientar os fazeres — para que, aí, então, se concretizem em autonomia, reexistência.

Nesta tese, estou entendendo *ética* como um conjunto de princípios que dirigem, transformam e regram o comportamento dos seres humanos. Assim, uma ética (incluindo a do comum) terá aspectos que dirão das ações e sentipensares das pessoas e das comunidades. E é continuando com Raúl Zibechi (2019) que trago três aspectos dessa possível ética do comum, que é praticada no fazer comunidades: a mudança de subjetividades, a organização interna das comunidades e os acordos para diálogo externo.

Ele trata da mudança de subjetividades como um rompimento de medos antigos e um caminho em direção à empatia. Se antes havia um entendimento e relação com o mundo marcados pelo temor e por aquilo que afasta, uma ética do comum aponta para a necessidade de abandono de alguns egoísmos, individualismos e apatias. Fazer comunidades vai implicar nesses movimentos.

Implicação que não deve ser feita de forma individualizada, culpabilizando um sujeito. Não é algo que se faz ou é responsabilidade exclusiva de um indivíduo isolado. É um movimento a se fazer em coletivo. “Eu sou na medida em que compartilho com o outro e com a outra; eu não estou sozinho, mas com outras pessoas. E é através dos outros que minha individualidade pode crescer, se afirmar e ser” (ZIBECHI, 2019, p. 67). Uma ética do comum indica a mudança de subjetividades nessa direção: das individualidades e coletividades se embaralhando, tanto nas responsabilidades, quanto nas suas próprias formações. Só é possível sentipensar em *ser* se em coletivo. E, se lembramos que comunidade se faz, só conseguimos sentipensar em *serse* fazendo, agindo.

Assim, as práticas, além das ações que vão dar dinâmica à comunidade, constituirão a subjetividade — e mudança de subjetividade — das pessoas que estão atravessadas pelo

coletivo. Isso é importante, porque nos ajuda a entender que essa ética do comum organiza uma forma de estar no mundo e também de se conhecer e perceber nele. Uma forma anticapitalista, já que, na colonialidade-Modernidade-capitalismo, não há espaço para o coletivo, apenas para os individualismos.

O segundo aspecto, por exemplo, seguindo com Raúl Zibech, fala desse lugar da organização interna da comunidade — organização que deve estar orientada em processos para mantê-la viva, de autopoieses. Se trata aqui, especificamente, de formas de fazer que funcionem para promover a vida em uma dinâmica interna de comunicação, ampliação e confiança. No exemplo que o autor nos coloca, da cooperativa Cecosesola, ele expõe como práticas de reuniões em diferentes escalas funcionam para operar uma organização que mantém e faz a comunidade.

Com isso, retomamos a autonomia. Desta vez, em um processo de mão dupla: ela que garante a possibilidade de auto-organização; e a organização interna parece agir garantindo a auto-produção. É por essa via que se estabelece um contorno político que diferencia o interior de uma comunidade para o seu exterior. Como uma célula que é delimitada por uma membrana plasmática de dupla camada fosfolipídica, assim as comunidades se fazem.

Esse aspecto de uma ética do comum consegue nos indicar para o raio de atuação dessas práticas. Ou seja, até onde e com quem conseguimos fazer? Com quem nos organizamos para agir? E como nos organizamos para manter essa afinidade interna, além de produzir outras?

Ultrapassado esse limite, estão outras comunidades e formas de organização. Aqui, entramos na última dimensão trazida por Raúl Zibechi: o regulamento (ou acordos) que a comunidade se propõe para dar forma à convivência. Para o autor, são mecanismos importantes para garantir que as pessoas envolvidas diretamente assegurem tanto suas individualidades quanto seu projeto de coletivo e solidariedade; e também para manter no radar as implicações com outros espaços. Na comunidade de vizinhos estudada, por exemplo, há acordos: “o regulamento dispõe da convivência: proíbe abusos físicos e psicológicos, ouvir música alta; assinala que os conflitos entre vizinhos devem ser resolvidos através do diálogo, mas estipula que a comissão de vigilância pode intervir em casos graves” (ZIBECHI, 2019, p. 69).

São acordos como esses que vão ajudar a dar forma à ética do comum; que vão estar completamente atravessados pelo que se entende eticamente como convivência — em resumo: a promoção da vida — e que vão ajudar a continuar complexificando esse modo de lidar com o mundo, quando esbarrarem em quais impossibilidades de serem cumpridos.

Ou seja, é na operacionalidade dos acordos (internos e externos) que vamos também conseguir re-ver as potencialidades e limites dessa proposta ética.

Considero três aspectos, trazidos por Raúl Zibech, como bases para sentipensar as condições de existência das comunidades. De acordo com ele, a comunidade se faz viva pelos trabalhos em coletivo. E se faça notar: não são atividades que têm como objetivo inicial-final ser contra o Estado ou o capital. Elas operam em outro modo, mas não são um negativo da colonialidade. Elas imaginam e criam e, nesse caminho de invenção, há a oposição. Trata-se de afirmar vida, e não de se debruçar em negações. “São a expressão de relações sociais heterogêneas em relação às hegemônicas, sem a presença das quais não é muito consistente dizer comunidade” (ZIBECHI, 2019, p. 77). O autor dá o exemplo da *minga* e do *tequio* — formas de trabalho coletivo e economias que estão relacionadas a algumas comunidades indígenas. Eu as trago aqui para sentipensar que são práticas como essa (não negativas, mas que constroem, que fazem comunidade) que me interessam nessa discussão toda.

Raúl Zibechi me deixou atravessado a imaginar e investigar mais disso. Ética do comum, eu estou chamando. O que mais pode estar atravessando? Mudança de subjetividade, organização interna e acordos, Ok, mas, o que mais?

Podemos mais, aliás?

Eu imagino que sim.

Trago mais três aspectos que sugiro elegíveis para sentipensar a ética do comum: sensibilidade, solidariedade e respeito.

Marina Coimbra da Silva (2021) indica que a sensibilidade não é algo natural, que vem com os seres humanos desde o DNA. Ela, no lugar, é uma dimensão resultante de uma série de técnicas e práticas que vão formando o sujeito sensível em um espaço e tempo determinados. Se colocam assim, regimes de sensibilidade que podem ser estudados a partir dos valores, modos de pensamento e sistemas de crenças.

No fazer comunidades também se fazem formas de sentir específicas. Para nós, a sensibilidade retoma aqui a ideia de um fazer epistemológico, o sentipensar, sentir e pensar como processo único. Esse ponto diz de uma ética que conhece o mundo não fixada na objetividade, racionalidade e neutralidade, ou seja, uma ruptura das formas de agir e pensar próprias da Modernidade.

A sensibilidade do fazer comunidade impulsiona práticas que coloquem as pessoas nesse fazer que esteja na ordem do sentimento, da emoção — encarando que isso não é algo descolado das materialidades. Como apontam as discussões de Comunidades de

mudanças, estamos, sim, lançando mão de emoções e sentidos humanos, mas também tentando promover um mundo de bem viver. Mas disso falaremos logo mais.

O que é importante lembrar é que não estamos tratando, aqui, de uma certa *sensibilidade adaptativa*, como nomeia Marina Coimbra da Silva (2021). Isto é, não é a ideia de uma sensibilidade capturada pelo capitalismo e que se foca na exposição e resposta de consumidores a estímulos e que indicam para padrões de receptibilidade e qualidade. Não. Sensibilidade, aqui, está relacionada à convivência e experiência nas práticas comunitárias, assim como a solidariedade, outro aspecto que trago para nossa ética do comum.

Yicel Nayrobis Giraldo e Alexander Ruiz (2019) estudaram práticas solidárias entre comunidades jovens de Medellín. Esses estudos, reunidos em livro, apontam para o caráter intersubjetivo da solidariedade. Nessa perspectiva, podemos compreender que ela envolve as pessoas como co-agentes de uma ação. Não haverá algo unilateral de alguém que ajuda outra que precisa. As pessoas serão tanto beneficiárias quanto autoras, uma vez que aquela que contribui também fica atravessada, se reconhece no outro, reconhece a humanidade do outro. São fazeres, por exemplo, de acolhida, de economia solidária, de troca de saberes.

Solidariedade que também está a ser construída. Não-dada. Ao contrário do que se pode pensar, a identificação não produz, necessariamente, ações solidárias. É, talvez, mais o caminho oposto. Práticas de troca solidária construindo identificação e pertencimento no fazer comunitário.

Práticas podem produzir o pertencimento sobre o que já falamos, ao lado da identificação, quando a solidariedade se manifesta em mão dupla. É construída de maneira relacional: ao mesmo tempo que acolhe, se é acolhida. E isso vai configurando confiança, partilha, criação de um mundo possível onde não se está só.

Percebo esses elementos do pertencimento em diversas comunidades. Eles nos ajudam a escapar de um sentido mais restrito, que pressupõe identidades, ao mesmo tempo que fazem entender a conexão entre os rios de uma comunidade e produzem realizações individuais-subjetivas e coletivas.

Com isso, como também indicam Yicel Nayrobis Giraldo e Alexander Ruiz (2019), a solidariedade traz à ética do comum também a ação reexistente. Ela imagina modos de se relacionar que subvertem os efeitos negativos da pobreza, violência e abandono do Estado. Para as autoras, um bom antídoto contra o medo — lembremos a mudança de subjetividade dessa ética — e também a melhor maneira de se habitar e construir um espaço próprio e comum.

Trazida como “outra forma de ser jovem nas *comunas* de Medellín” (GIRALDO e RUIZ, 2019, p. 109), acho possível a expansão para sentipensar a solidariedade como essa

possibilidade outra de ser e fazer. Ou seja, uma forma de fazer comunidade. Forma relacional, intersubjetiva e de realização pessoal por meio do coletivo, e não qualquer intersubjetividade, mas um fazer relacional a partir do respeito, último aspecto que aciono para a ética do comum. Isso porque, mesmo que estejamos pensando em um fazer em torno de afinidades, pode se tornar um potencial separador, ainda mais se cruzado aos rios-identidades. Eu me explico: nem sempre tudo se articula de forma harmônica e saudável. Podem existir diversas complicações entre comunidades nas disputas por espaços, por discursos, por sentipensares. As diferenças de afinidades tensionam em lugares que, nem sempre, é possível atingir o pós-conflito que as comunidades de mudanças almejam, por exemplo.

Proponho, no entanto, que a ética do comum pressuponha o respeito como uma chave para que as comunidades não sejam colonizadas — o que não necessariamente vai evitar ou anular o conflito, mas pode colocá-lo em uma dimensão que impulse o diálogo e se produza mais reexistência ao extermínio.

O respeito, aqui, está sendo entendido como uma ação, um fazer que busca, primeiro, o *re-conhecimento do outro* como vida — e que deve ser promovida e preservada — e, depois, a conexão com aquilo que pode fazer essa promoção/preservação. Como aponta Jaime Luna (2013), “na medida em que você o reconhece [o outro], você o torna parte de você, como tal, você o respeita. Isso é o que não existe no pensamento do colonizador, que separa um do outro, o sujeito transforma o outro em objeto” (LUNA, 2013, p. 87).

Entendo que é esse re-conhecer — entrar em contato, encontrar, se conectar e, até, *se re-conhecer* — que inventa outras formas de lidar com o mundo e com as relações que não as coloniais. Não parece difícil perceber que esse aspecto talvez seja o mais distante de algumas realidades e o mais trabalhoso no sentido de imaginar e fazer as comunidades. Tantos outros atravessamentos acabam entrando em jogo.

Enquanto não falamos especificamente sobre isso, adianto que permaneço nessa defesa entendendo que o que une, enquanto comunidades, pode ser o respeito e que se manifesta de forma plural. Coloco comunidades no plural também por conta disso. Há muitos embates, muitas formas de fazer, muitas brigas até; mas também muitas maneiras de praticar o re-conhecer e, logo, respeitar.

Movimentando todos esses aspectos que trouxe — mudança de subjetividade, organização interna, acordos, sensibilidade, solidariedade e respeito — consigo sentipensar essa ética do comum enquanto práticas de reexistência e autonomia para a vida em coletivo. Nesse sentido, não nos deixemos enganar acreditando que é uma espécie de filosofia dissimulada. Não. Defendo que essas dimensões se materializam em fazeres

sociais-políticos-culturais. Em outras palavras, se quisermos aproximar nossa discussão de um campo mais concreto e popular, são fazeres que fomentam as cidadanias.

Ok, um termo um pouco polêmico. Não entrarei, por enquanto, na ideia de cidadania e o quanto ela pode estar associada a uma perspectiva colonial de democracia e organização do Estado pelo capital. Falaremos sobre isso quando pensarmos em agendas das comunidades.

O que trago, com esse conceito, é uma conexão com a dinâmica social que estamos tanto inseridas quanto construindo, de certa forma, em uma sociedade típica do capitalismo e da democracia. Mas, trago como uma ampliação. Ou seja, na tentativa de sentipensar outras noções não tão convencionais de cidadania. Assim, passamos a incluir, por exemplo, aspectos como direito a se apaixonar, direito a sonhar, direito a imaginar e diseñar novos mundos. E deveres também: com o coletivo, com os acordos, com a vida do outro. São esses direitos e deveres — essa vida cotidiana — que estão orientados pela ética do comum e materializados no fazer comunidades.

Imaginar um mapa de fazeres como esse é imaginar como fazemos o próprio mapa. Essas coisas são indissociáveis. Por isso, ética do comum é uma teorização de aspectos, mas também uma prática. Ela está nos e a partir dos corpos. Ela vai sempre se mover, ser apropriada, ser negociada e se debater entre tantos rios. Ela vai disputar a orientação das correntezas. Ela vai.

E se a gente terminasse?

Iza conheceu o coletivo em uma aula de Introdução à Fotografia.

Rômulo conheceu em um ônibus para Santos Dumont.

Caio, no grupo de pesquisa sobre Educação e Diversidade.

Cris, enquanto conversava sobre hormônios e supletivos.

Pâmela, durante sua pesquisa.

Eu, quando fui morar em Juiz de Fora pela primeira vez.

Amanda nunca terminou seu curso de graduação.

Henrique terminou o curso e com outros dois namoros.

Pedro e Arthur, as cervejas que compraram no mercado.

Larissa, com a briga que a família arranhou com a nova namorada.

Morena, com aquele jogo que já estava cansativo.

Beatriz, com um momento de solidão.

Todas aprenderam que conhecer e terminar são movimentos que se acompanham. Conhecer para terminar. Terminar para conhecer. Um doce de leite não dura para sempre. Terças de saia ou saraus em prol da diversidade, também não.

Quando leu *As Crônicas de Nárnia*, pela primeira vez, Caio ficou particularmente muito impressionado com a descrição do fim daquele mundo, que era da Feiticeira Branca, Charn, o nome. Está no primeiro livro, *O sobrinho do Mago*. Seu fim foi escuro, pelo que ele se lembra, com um grande sol vermelho iluminando todo um universo.

Quando Caio entendeu que aquele estava sendo o término do coletivo, pensou ter visto um sol vermelho se pôr por detrás do prédio da reitoria. Era um sol, aquilo? Ou apenas... pitangas?

Beatriz e Arthur entenderam, no mesmo momento, mesmo sem terem visto nenhum clarão vermelho.

Pâmela demorou um pouco mais, mas nem tanto.

A ausência de gentes poderia não significar muita coisa.

A ausência de conexão, sim.

O que tinha acontecido, mesmo, com aquele almoço no bandejão? Para onde tinham ido Henrique e Morena? Em qual mundo tinham se perdido? Por que não chegaram todas juntas à mesma Nárnia? Por que ficaram presas em Charn?

Algumas perguntas não podem ser respondidas. Outras, têm muitas respostas.

Caio se lembra de outro momento, no mesmo livro de *As Crônicas de Nárnia*: a criação daquele mundo. Enquanto Nárnia era inventada, tudo naquele solo fazia brotar. O pedaço de lampião que a feiticeira rouba da Terra e deixa cair na floresta de Nárnia, brota. Nasce como pé de pitanga em quintal de infância.

Ele acha que o lendário dia no bandejão se parecia com aquilo. E cada pessoa que conheceu também deve achar o mesmo. Se não aquele dia, ao menos a sua própria invenção. Imaginar para inventar e conhecer. E, depois, terminar.

"Terminar?", eram o que todas estavam se perguntando enquanto o grande sol de pitanga se punha pela última vez iluminando o gramado, "não, não há o que terminar por aqui".

"O que mais podemos conhecer de nós mesmas?"

Diseñar mapas quer dizer inventar mundos

E, falando em esperança, falemos de bem viver!

Pois é, a gente meio que estava tratando disso o tempo todo.

Fazer comunidades quer dizer imaginar mundos.

Digo, criar outros mundos possíveis.

Outros que não são capitalistas, colonizadores, Modernos.

Ainda que estejam atravessados por isso.

Mundos outros. Alternativos.

Uma alternativa ao desenvolvimento (ACOSTA, 2016), a essa ideia hierarquizada que dispões países e pessoas em graus de evolução, que apontam a uma única direção: sempre mais, sempre querendo dominar. Nunca podemos ser o lado submisso! Trabalhe! Desenvolva! Cresça! Progrida!

Imaginar mundos alternativos a isso. Fazer comunidades é sentipensar alternativas.

É fazer bem viver.

Nosso mapa ganha mais esse traçado.

O termo *bem viver* surge de uma tradução das expressões *buen vivir* e *vivir bien* — que, por suas vezes, são traduções em espanhol para o *sumak kawsay*, do Kichwas (território político equatoriano). e para *suma qamaña*, do aymara, e ñande reko, do guarani (ambos do território político da Bolívia). *Bem Viver* é, então, a tradução das traduções.

Por que isso é importante, mesmo? Para que entendamos que *bem* e *viver* são as duas palavras mais próximas dentro do sistema PT/BR, mas que, numa suposição rápida, podem acabar desviando um pouco o sentido conceitual do termo. Então, para adiantar, trago uma síntese inspirada em Carlos Andrés Duque Acosta (2019): o bem viver se trata da vida comunitária em equilíbrio — e uma comunidade ampliada de seres vivos, não humanos, espirituais e “não vivos” (se tomarmos certa concepção ocidental de vida). É sobre isso que estou falando quando digo bem viver.

Bem viver surge, então, de um lugar de construção indígena-andina, mas, para alguns estudos, não só. É o caso de Eduardo Gudynas. Ele defende que há bem viver também em comunidades afrodescendentes na Colômbia, ou em coletivos na floresta amazônica, ou em grupos não-indígenas. Chega a se questionar: “qual seria o Bem Viver a que aspiram os vizinhos de uma favela no Brasil?” (GUDYNAS, 2012, p. 9).

Pego essa ideia e relaciono a de Atawallpa Oviedo Freire. Ele faz uma provocação em torno do *Buen Vivir* — e, aqui, escolho manter sem traduzir, já que ele direciona sua crítica para o uso específico no espanhol. Em função de toda captura que o termo vem sofrendo nos últimos anos, no Equador e Bolívia, seja pela Academia, seja por constituições e partidos socialistas, ele tensiona a fazermos uma oposição entre o original Sumak Kawsay e o que chama de *Buen Vivir pós-moderno*.

Esse Buen Vivir pós-moderno, ele explica, está ligado a uma grande mistura: de um Buen Vivir platônico, com alguns postulados cristãos e humanistas, conceitos ecologistas,

étnicos e socialistas, e princípios muito gerais das cosmovisões andinas. Ele aponta para tomarmos cuidado de não praticar o bem viver como “vida boa”, *la dolce vita*. Esta última é, após o refinamento de séculos, a ideia de vida capitalista, em que a qualidade de vida é possível de ser mensurada pelo capital.

Mas, Attawallpa Oviedo Freire aponta uma possibilidade: apresentar o buen vivir como sincretismo. Ou seja, como um paralelo entre várias tradições que inventam mundos e modos de vida alternativos ao capitalismo e que possuem, como pano de fundo, esse comunitarismo. Um agrupamento de posturas que estão na contramão do desenvolvimento. A partir disso, poderíamos sentipensar as aproximações e particularidades de cada cosmovisão.

Bem viver pode funcionar para entendermos as “cosmovisões” do fazer comunidades. Com isso, alguns questionamentos passam a ser: o que une essas “cosmovisões” em torno de *bem viver*? E, o que essas “cosmovisões” nos dizem do fazer comunidades?

Aliás, um pouco antes de fazer um apanhado sobre as coisas que unem “cosmovisões”, cabe explicar porque coloco aspas em “cosmovisões”. Isso é por conta do que aprendi com Atawallpa Oviedo Freire. Ele questiona a ideia de “visão”, indicando para a limitação do termo. Visão, para ele, pressupõe uma perspectiva, intelectualizada e racional, que exclui a sensibilidade, a ritualidade, a experiência. “Em outras palavras, o conhecimento objetivo sobrepondo-se e anulando o conhecimento subjetivo, para se considerar científico e, portanto, único e válido.” (OVIEDO FREIRE, 2012, p. 51).

Concordo que é necessário estranhar as palavras e acompanhar a sugestão do autor chamando de “cosmoconsciência”. Pela conexão e complementaridade entre a razão (pensamento) e o coração (sentimento). Sentipensar. O corpo, corpo no mundo e pelo mundo. Encarando consciência como uma forma de conhecer, de compreender. É assimilar a partir de um lugar. *intelectoperceptivo-sensorial-memorial-imaginativo-sentimental*. Tudo junto, sem hierarquia, sem predileção.

Cosmoconsciência é uma forma de apreender e re-criar símbolos que consigam expressar as experiências, processos e vidas das comunidades que se movimentam no bem viver. Os seus amores.

Sim, tudo isso envolve amor.

Aquilo que une as cosmoconsciências de tantos tempos, lugares e comunidades distintas em torno do mesmo termo bem viver, sabe? Mas, mais também:

Desde as mais esperadas (e já mais anunciadas neste trabalho), como a defesa das vidas — de qualquer uma delas — e a noção de comunidade a que estas vidas estão intrincadas; até outras menos exploradas aqui, mas que se conectam: como o direito (d)a

natureza, em uma perspectiva de organização ecocêntrica, e não antropocêntrica; a espiritualidade, que se conecta com determinado divino-etéreo da natureza e com rituais que religam mente-corpo; a ideia de ser uma alternativa ao desenvolvimento e a toda a narrativa de progresso ocidental.

Fazer comunidades pressupõe, de certa forma, todos esses elementos. Não que todos os fazeres, em especial, em uma comunidade urbana, terão como centralidade essa preocupação com ecocentrismo ou conexão com o divino-etéreo. O que indico é que é um fazer que não deslegitima essas epistemologias. As valoriza e impulsiona. Como? Através das práticas que já tratamos: aquelas que promovem autonomia e atos de reexistência. Aquelas que dizem do sensível e dos acordos.

Nesse sentido, bem viver é cosmoconsciência do fazer comunitário. Uma prática de descolonização, pois propõe uma relação que não a capitalista/colonizadora/patriarcal com a natureza, com as pessoas, com os sentimentos, consigo mesmo e com as comunidades. Relação proposta que não exclusivamente teórica nem fundamentada no crescimento contínuo e para uns poucos, mas na ideia de comum, naquilo que não hierarquiza pessoas e outros seres vivos e não vivos.

Bem viver, como toda a ideia geral do fazer comunidades, é algo que não se fixa no passado. Também não objetiva retornar a um estado pré-colonizado. Isso é impossível, mas que se lança na produção de possibilidades para/em outros mundos. E é o que nos interessa em muito aqui: mundos em que seja *possível* bem viver — bons conviveres. Não mundos da vida boa capitalista, que impossibilitam a existência da vida humana em sua dignidade. Outros.

Quais? Estão a ser inventados no fazer. Não sabemos.

O que podemos falar é em agendas.

Isto é, podemos elaborar pautas que promoveremos e sentipensaremos no fazer comunidade. Eixos que elencamos para a construção desses outros mundos possíveis.

Agendas, aqui, nos termos de Linda Tuhiwai Smith (2018): “constituintes de um programa e de um conjunto de abordagens que estão situadas dentro de uma política de descolonização do movimento dos povos indígenas” (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 137).

A autora fala de povos indígenas. Eu, como tenho costume apontar, tomo esses trabalhos como inspiração.

Por exemplo, existem quatro pontos na agenda de Linda Tuhiwai Smith por meio dos quais ela entende que os povos indígenas se movem. São: sobrevivência, recuperação, desenvolvimento e autodeterminação. E mais quatro que dizem de processos que explicam as tensões entre local e nacional: descolonização, transformação, cura, mobilização. Todos

esses oito se conectam e são essenciais em uma agenda que elabora lutas comunitárias — tão históricas quanto cotidianas.

Não é minha intenção forçar que todos esses pontos sejam aplicados cegamente às comunidades para que se cumpra uma agenda política e, assim, se possa imaginar outros mundos a partir do bem viver. Não. O intuito é começar a perceber como um fazer comunidade é, também, um fazer que constrói pautas. Em outras palavras, ou perguntas: quais redes de educação criamos com nosso fazer comunidade? Educamos para o quê? Sobre isso, falaremos logo. Mas, mais: quais os gritos de ordem que levamos à boca quando vamos às ruas? Quais as frases que escrevemos em cartazes? Quais os sonhos que sussurramos à noite na cama? Quais os versos que cantamos e dançamos em nossos rituais? Quais as construções que fazemos em nossos espaços? Quais os saberes que fazemos circular em nossas trocas? Quais as políticas, as organizações da vida?

Como Linda Tuhiwai Smith, acho sempre bom fazer notar que agendas como essas são extensas, ambiciosas e servem como linhas gerais: uma tentativa de ressaltar algo que perpassa e que pode ser adaptado, ou inventado de novo, por várias comunidades.

Traçar um mapa do fazer comunidades, agora, agrega também isso: elaborar agendas de bem viver para a construção de outros mundos.

E se a gente fingisse que isso não aconteceu?

Amanda estava cansada demais para sair naquela noite. Morena que a perdoasse. Aliás, perdoar o quê? Aquele era o jeito dela. Elas poderiam se divertir juntas de tantos outros modos. Por que, obrigatoriamente, tinha que ser aquela festa, naquele lugar, naquele dia? Não tinha. Então, ela decidiu apenas comer uma pizza e, enfim, ir para casa remoer aquele gol que não tinha conseguido fazer.

Morena agradeceu, secretamente, a indisposição de Amanda, ao menos dessa vez. Uma pizza, um filme e um sexo tranquilo era só o que queria também. Poderiam pedir a promoção que vem com um refrigerante, escolher alguma coisa leve e conhecida, tipo Harry Potter, e se fazerem gozar para terminar aquele dia cansativo.

Bernardo estava achando cansativo aquele tipo de mensagens do Arthur. E, Arthur, cansativo aquele tipo de resposta. Um só queria ficar de boas, beijar e dançar um pouco. O outro, também. Então, por que tanta desconexão? Não sabiam. Só sabiam que poderia ser um cansaço bobo, que passa no primeiro gole de cachaça com suco; que, na fila mesmo, já teriam esquecido.

Pedro esqueceu que era aquele dia. Para ele, era domingo que vem. É tanta coisa na cabeça, que não está dando conta. Se não fosse Larissa, nem teria levantado da cama e se

arrumado às pressas. Estava indo porque já tinha comprado o ingresso e não estava na fase de desperdiçar grana à toa. Passou o perfume que já estava acabando e desistiu de vestir o relógio, "se eu perco esse aqui, é prejuízo".

Larissa estava torcendo para Amanda e Morena se perderem por lá. Encontrar a ex com a atual em dia de comemoração é algo que deixaria passar bem tranquilamente hoje. Apesar de que já estava de olho na Iza, desde aquela época. Ela, sim, bem que podia aparecer.

Beatriz não ia aparecer. Ela nem sabia da festa, na realidade. Estava tão distraída com a casa, que não teve tempo de olhar as redes sociais. E, mesmo olhando, suas amigas do Facebook não frequentavam espaços como aquele. A maioria nem morava naquela mesma cidade. É, ela não ia aparecer.

Como eu, também, não apareci. Mesmo sabendo daquela festa, pelos meus amigos do Facebook, o movimento de ver o evento só me fez desanimar mais. A mesma festa, no mesmo lugar, com as mesmas pessoas. O que poderia acontecer a partir dali? O que, de diferente, poderia movimentar a minha vida? E, para ser sincero, a vida de todo mundo ali?

Não é como se todas fossem, magicamente, se conectar e decidir fazer alguma coisa. Não é como se tudo fosse virar alguma narrativa que merecia ser vivida após muitos anos. Não é como se paixões fossem brotar, se namoros fossem começar, se relacionamentos fossem terminar. Não é como se conquistas políticas fossem acontecer. Não é como se fossem mudar o mundo ou suas vidas.

A mesma festa? O mesmo lugar? As mesmas pessoas?

Ah, por favor! Nada demais poderia acontecer vindo dali.

Educar pode ser muitas coisas...

Reparei nisso estando imerso em pesquisas que tratam de Educação, há alguns anos. Existem muitas formas de falar sobre isso:

Educação como uma arte.

Educação como uma interação.

Educação como um conjunto de técnicas.

Educação como Ensino.

Educação como um processo natural.

Educação como aculturação.

Alguma vez, provavelmente durante as aulas de Ensino de Biologia na graduação, eu ouvi que Educação queria dizer formação de comunidades. Talvez, ali, esta tese tenha dado mais um passo para ser escrita, mesmo sem eu saber. Não sei.

O que sei é que, em várias medidas, eu concordo com isso. É, educar pode ser fazer comunidades. Pode querer dizer atos de reexistência, práticas autônomas, éticas do comum e imaginação de outros mundos possíveis. Sim, concordo.

Mas, esta tese não é sobre isso, e sim, sobre fazer comunidades. Então, inverteo a afirmação. No lugar de *educar quer dizer fazer comunidades*, digo: *fazer comunidades quer dizer educar*. E este é o último elemento que trago para mapear os sentidos desse fazer.

Para explicar um pouco disso, incorporo bell hooks a esta tese, para nos dar um sentido de educação: como prática de liberdade (2017).

Como é difícil mapear (n)o mar

Nas cidades do litoral, existe uma prática de pesca que é conhecida como cerco. Trata-se de uma emboscada construída por uma grande rede que aprisiona cardumes. Os peixes entram numa espécie de redoma formada pela rede e não conseguem localizar a saída, que fica menos óbvia do que a entrada. Presos, são puxados para os barcos, que recolhem as redes.

Em Conceição de Jacareí, desde que eu me entendo por gente, existe a prática do cerco. Os pescadores colocam as redes na parte da manhã e as puxam no final da tarde. Comercializam os peixes e isso garante a subsistência das espécies — humanas, pois conseguem dinheiro e alimento, e dos peixes, já que não é uma exploração em escala industrial, que leva à extinção.

Eu sempre achei o cerco uma bioengenharia-filosófica de alto nível. Isso, tanto por conta da tecnologia de aprisionamento, quanto, e principalmente, por conseguirem dobrar uma dificuldade, que nunca me foi explicada. Como mapear (n)o mar?

Até aqui, eu tenho dialogado com escritoras e escritores latino-americanas ou do sul global — Linda Tuhiwai Smith e Achille Mbembe, por exemplo. Esse foi um movimento que me coloquei em dado momento desta vida-pesquisa-escrita, quando pensei no que fazer em relação à distribuição geopolítica do conhecimento. E, acredito, tem funcionado bem.

Entretanto, quando comecei minhas buscas para a finalização desta parte da tese, que envolve o último aspecto que trago para o fazer comunidades, minha decisão entrou em xeque. Vasculhando minhas referências, e aquilo que eu acredito e pratico enquanto educação, me vi conectado às produções de bell hooks.

Ela, teórica-feminista-professora-escritora-ativista, é muitas coisas, mas não latino-americana. Nasceu e teve toda sua formação nos Estados Unidos. Até esse momento, isso se tornava um “impeditivo” pessoal para compor este trabalho. E, a partir daqui, rompo com essa impossibilidade.

Rompimento consciente e proposital. Não sou eu o primeiro a fazer perguntas como essa, mas: como a geopolítica do conhecimento opera para além da distribuição espacial das autoras e autores? Há sul no Norte? Raça e gênero e sexualidade não atravessam esse processo? As obras de bell hooks, ainda que, nos últimos anos, estejam bem distribuídas no Brasil, atingem quantas pessoas? Quanto tempo isso demorou para acontecer? O que podemos aprender com isso? O quanto nossas perspectivas e intenções de pesquisa nos conduzem a cercos como os de Conceição de Jacaré?

Mas, acredito que a principal pergunta me veio enquanto eu lia bell hooks contando das críticas que recebia quando trabalhava teoricamente com autores homens brancos, entre eles, o Paulo Freire. Ela narra isso antes de iniciar uma conversa com seu amigo-filósofo-branco Ron Scapp — o que quer dizer que ela, após nos contar das críticas e refletir sobre elas, efetivamente dialoga. Lendo isso, me questioneei: o que eu estou arrumando para minha vida querendo fazer essa seleção meio cega de autoras e autores para minha tese? Por acaso, eu acho que este trabalho livrará o mundo acadêmico das mazelas geopolíticas? O que eu quero me impedindo de dialogar com bell hooks? E: será que bell hooks iria querer conversar comigo? Quem eu estou pensando que sou?

Por essas perguntas, me vem — e por todo o trabalho que ela possui, **OBVIAMENTE** —, o desejo que incluir bell hooks nesta tese.

Imagino que, se eu não tivesse anunciado, isso passaria despercebido. bell hooks se localiza, de certa forma, nas perspectivas que opero aqui. Lendo Paulo Freire e mobilizando discussões de gênero, raça e classe, acredito que ela promove a descolonização e faz comunidades como poucas conseguem. Mas, opto por avisar. Faz sentido essa honestidade.

Como mapear (n)o mar?

Até 2007, não existiam pessoas nos mapas

O Google vende produtos de geolocalização global, que se chamam Google Maps e Google Earth. São mapas de quase todo lugar do mundo e estão disponíveis em alguns formatos — relevo, trânsito, imagem de satélite etc. Existe, ainda, outro produto que mapeia até o espaço sideral, o Google Sky.

Mas em nenhum deles existiam pessoas. Digo, em nenhum deles existia a representação imagética de pessoas. Isso, até 2007. Nesse ano, foi lançado o *Street View*, um recurso em que podemos visualizar registros fotográficos feitos em espaços públicos.

O Street View, descobri há alguns anos, é algo bastante útil se a gente quer ter uma ideia da cara de alguma rua ou cidade e é bem divertido. Como as imagens são feitas por um carro e atualizadas com os anos, às vezes, procurando em cidades em que já moramos

e circulando, é capaz de encontrar um registro em que estejamos, ou de alguma pessoa conhecida nossa.

Se nós acionarmos o Street View na Rua Valdemiro José Nogueira, número 120, do bairro Conceição de Jacareí, da cidade Mangaratiba, do estado do Rio de Janeiro, no Brasil, e posicionarmos a imagem para uma escola, com grades, pintada de verde, se o registro que estiver no site ainda for o de setembro de 2011, poderemos ver uma mulher vestida de preto e sentada meio de costas, meio de lado, dentro da escola, enquanto várias crianças, com uniforme azul, brincam atrás dela. Essa mulher é minha mãe.

É divertido.

Mas, me espanta que, até 2007, nós não víamos as ruas como vemos atualmente. Ou, pelo menos, não nos mapas. Enquanto leio bell hooks e elaboro esta parte da tese, sentipenso nisso: que construir mapas envolve pessoas, bem como fazer comunidade. Educar, também.

Não me deixe esquecer!

Traçar, no mapa do fazer comunidades, mais um aspecto, sendo esse o da educação, quer dizer isso: continuar envolvendo pessoas.

A educação que trago aqui é a da bell hooks (2017), inspirada por Paulo Freire, aquela que opera como prática da liberdade. O que, em outras palavras, significa um movimento que ocorre para além das fronteiras e que coloca todas as pessoas envolvidas em um lugar de responsabilidade e ação em conjunto. Qualquer uma envolvida pode aprender, sem restrições.

A autora diz sobre isso narrando suas experiências como professora e aluna para construir esse sentido. Eu, como já é de praxe, aqui, expando essas possibilidades para além da sala de aula, encarando a educação desvinculada, necessariamente, de uma instituição escolar. Assim, o fazer comunidade pode significar uma prática de liberdade quando coloca todas as pessoas, de dentro ou fora dela, como sujeitos responsáveis, implicados na possibilidade de (se) educar. bell hooks já sinaliza isso quando anuncia a possibilidade de criação de *comunidades de aprendizagem* (2017, p. 204).

Existem duas ideias, que recorto do seu trabalho, que nos ajudam a entender melhor o porquê fazer comunidades quer dizer educar: a *pedagogia engajada* e o *diálogo*.

Na primeira, pedagogia engajada, bell hooks nos coloca a sala de aula como um espaço que nunca é o mesmo. Por isso, a importância de se estar sempre no momento presente. E que essa dinamicidade quer dizer que ela é feita de pessoas, que pessoas mudam e são diferentes — como os rios-identidades que falamos há pouco.

Outro aspecto que traz é que não existe uma única voz na sala de aula. Não é a apenas a voz de uma professora ou de uma estudante que se movimenta como educadora, ali. Há multiplicidade, que deve ser valorizada e explorada na busca por um bem-estar. Bem-estar que não significa a ideia neoliberal de bem-estar social. Ao contrário, que quer dizer responsabilidades com o comum e construção de respeito e estima mútuos.

Nesse sentido, fazer comunidades significa educação, quando conectamos às ideias de solidariedade, sensibilidade, respeito e autonomia que lhes são características.

Uma sala de aula educa pelo engajamento. Uma comunidade, também.

Uma sala de aula educa pela dinamicidade. Uma comunidade, também.

Uma sala de aula educa pela construção do bem-estar. Uma comunidade, também.

A segunda ideia, o diálogo, vem com foco em duas direções: a de cruzar barreiras e a de criar movimentos para a escuta verdadeira. bell hooks sinaliza para a conversa e a troca como uma possibilidade para/na/da educação.

Para ela, uma sala de aula nos coloca esse desafio.

Para mim, a comunidade é educadora também por isso: quando se coloca em uma discussão de organização interna e acordos, quando faz confluência de rios-identidades, quando transforma subjetividades.

Não é algo fácil, Glória Anzaldúa já sinaliza diversas vezes, quando trata das pontes e bancos de areia e ilhas, mas fazer educação e, por consequência, educar também não é algo simples — ainda que cotidiano. Como temos visto, não é algo dado, ou que está no campo da obviedade. É uma construção, um horizonte.

Fazer comunidade, então, significa educar aquelas pessoas que a estão fazendo e as que se relacionam com ela, de fora, também. Os diálogos e o engajamento não se restringem àquele território ou tempo específico, se expandem.

Há uma parte desta tese que dedico a esse movimento de educação. Por hora, tracemos isso no mapa do fazer comunidades: a capacidade de educar e ser educada, tendo a perspectiva de Educação a prática da liberdade. Ou seja, aquela que envolve pessoas e suas responsabilidades no processo.

E se a gente fizesse comunidade?

passagem

por Iara Marina Bonifácio, Fernanda Santos, Luana Oliveira Lima e Danielle Rocha — *Conselho Discente PPGE/UFMG*.

Inventamos uma banda, planejamos a abertura de uma pousada, compartilhamos aplicativos e estratégias de lidar com a escrita, com as/os orientadoras/es e com os dilemas da vida acadêmica. Sobrevivemos a — e juntas vivemos — uma pandemia e uma pós-graduação.

O Conselho Discente (ConDis) é um coletivo composto por estudantes do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Faculdade de Educação da UFMG, que se organiza com o objetivo de discutir questões relativas ao corpo discente e de representá-lo nos diferentes órgãos colegiados do Programa. Éramos um grupo bastante heterogêneo. Formações, Universidades, origens, linhas de pesquisa, praticamente tudo era diferente. Essa troca nos permitiu estar em contato com questões e potencialidades do Programa que antes não tínhamos pensado. Possibilitou também encontrarmos pontos de encontro nas nossas experiências, nos fazeres acadêmicos e nas adversidades e desafios da pós-graduação.

O desafio era enorme. Para se ter uma ideia, o PPGE da Faculdade de Educação é composto por quase 600 discentes. Cada um/uma deles/delas são formados/as em diferentes Universidades nacionais ou estrangeiras. E, apesar do expressivo quantitativo de bolsas geridas pelo PPGE até 2020, uma parte significativa desses discentes trabalha e faz pós-graduação ao mesmo tempo.

A nossa primeira conquista foi a aprovação, no Colegiado do Programa, de uma pontuação expressiva — a máxima permitida dentro das normas da Capes — para discentes oriundos das políticas de cotas no Edital de Bolsas. Isso os daria mais possibilidades de pontuar no edital e, possivelmente, conquistar uma bolsa.

Isso nos impulsionou. O ano de 2020 se iniciava com muitas propostas e agendas. Mas, após duas semanas de aula, o Isolamento Social em função da Pandemia nos foi imposto. Depois de um tempo, decidimos nos reunir no formato online. Percebemos, a cada encontro, que cada um de nós enfrentava o isolamento de formas diferentes e isso era algo que oscilava a cada momento. Pensando na necessidade de nos acolhermos, decidimos iniciar as nossas reuniões partilhando como estávamos

lidando com todo aquele contexto. Essa partilha nos ajudou muito a enfrentar os desafios da pandemia, percebemos que não estávamos sozinhos nos nossos medos e dilemas e ainda nos fortaleceu e consolidou enquanto grupo.

Ao mesmo tempo, o PPGE começava a retomar as suas atividades administrativas de forma remota, principalmente as atividades do Colegiado. Questões como dilação de prazo, condições de escrita, coleta de dados, prorrogação de bolsas passaram a ser pautas recorrentes nas reuniões e nas assembleias. Nesse momento, vieram as primeiras derrotas, silenciamentos e em vários momentos fomos ignoradas. Veio também a maturidade e a descoberta de novos caminhos e barganhas para conseguirmos aquilo que acreditávamos ser o melhor para o coletivo.

Aqui, já éramos um grupo. A nossa comunidade, comum unidade, tão diversa que não tinha nada de comum, fazia-se unidade de múltiplos. Múltiplos carinhos, abraços virtuais, lágrimas nada silenciosas, e múltiplas partilhas de vivências, experiências e questões que extrapolavam a pós-graduação.

E seguimos com os nossos, professando a fé, como um dia escreveu Eduardo Galeano: "Sim, sim, por mais machucado e fodido que a gente possa estar, sempre é possível encontrar contemporâneos em qualquer lugar do tempo e compatriotas em qualquer lugar do mundo. E sempre que isso acontece, e enquanto isso dura, a gente tem a sorte de sentir que é algo na infinita solidão do universo: alguma coisa a mais que uma ridícula partícula de pó, alguma coisa além de um momentinho fugaz".

“A gente” quem?

As anormalidades.

Eu explico.

Em 2015, Viviane Vergueiro lança uma ideia em sua dissertação. Ela escreve assim: “cisheteronormatividades, talvez?” (VERGUEIRO, 2015, p. 57). Falarei sobre as contribuições da autora logo mais, mas quero adiantar que esse “talvez” tem movimentado bastante o campo de discussões em gênero e sexualidade. Isso, porque acredito que o que faz um “a gente” ser possível, enquanto grupo, são os atravessamentos causados pela cisheteronormatividade.

Cinco anos depois de Viviane Vergueiro escrever seu *talvez*, Eli Bruno Rosa publicou o artigo “Cisheteronormatividade como instituição total” (2020). Nele, vemos sendo traçadas, um pouco melhor, dimensões e implicações do conceito — junto a autoras como Judith Butler, Michel Foucault, Monique Wittig, Jaqueline Gomes de Jesus, Rogério Diniz Junqueira e a própria Viviane Vergueiro. É nesse traçar que identifico que o “a gente” que trato aqui é o grupo construído como anormalidade.

Podemos entender a cisheteronormatividade como algo regulatório e colonial, que cria as noções de “normal” e “natural” para os corpos, as identidades e as práticas. Para Eli Bruno Rosa (2020), o conceito é uma ampliação tanto da ideia de heteronormatividade — ou seja, a imposição de que as relações e práticas afetivo-sexuais-românticas sejam entre um homem e uma mulher —; quanto das questões de gênero, para além da binaridade — isso, porque há o imperativo de que existam apenas homens e mulheres.

Essas ampliações que o conceito traz evidencia que a heterossexualidade pressupõe que os corpos naturais são os cisgêneros (aqueles que têm a identidade de gênero correspondente àquela que foi determinada no nascimento, como falaremos mais adiante). Ou, também, quando se tensiona a violência sofrida por pessoas intersexos para se encaixarem em uma das opções do binário.

Trabalhando com autoras e autores de diversas tradições dos estudos de gênero e sexualidade, Eli Bruno Rosa argumenta que, dentro desse processo, as *normais* serão as pessoas que mantêm uma coerência nesse sistema binário. Ou seja, pessoas que cumpram

o passo-a-passo: 1) nasceram com um dito *sexo biológico* determinado por marcas corporais (macho ou fêmea); 2) se identificam com um gênero correspondente ao sexo determinado a ele, segundo os genitais que têm no corpo (masculino ou feminino, respectivamente); e 3) têm práticas afetivo-sexuais-românticas com aquilo que é construído como seu oposto (se homem, a relação é com mulher; se mulher, é com homem). A cisheteronormatividade constrói isso como o natural: a combinação entre identidades heterossexuais e cisgêneras. Tudo sendo legitimado através da Ciência Moderna, da Medicina, do Direito, da Educação, da Religião etc.

E se existe uma normalidade, em um sistema binário, passa a existir, também, as *anormalidades*. E, aqui, chegamos: a gente.

A gente: essas formas de estar no mundo, que a colonialidade, através da cisheteronormatividade, prevê como anormais.

Fomos chamadas de muitas coisas durante esses séculos: pederastas, uranistas, invertidos, safistas, sapatonas, travecos, viados, sujos, doentes, criminosas... e por aí vai. Alguns termos, rejeitamos ainda hoje. Outros, incorporamos às práticas de resignificação. Atualmente, falamos muito em *lgbtqia+*.

Não é uma sigla consenso. Existem muitas. Várias combinações. Disputas. Legitimação e deslegitimação. Diferentes entendimentos teóricos. Distintas formas de fazer política.

Eu escolho essa formação — *lgbtqia+* — por acreditar que seja aquela que reúne mais o que a cisheteronormatividade construiu como anormalidades. Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queer, intersexos, assexuais e todas as outras identidades que sejam inventadas e as pessoas que se recusam à localização em uma delas.

A gente: *lgbtqia+*.

Se nem a sigla é consenso, é de se esperar que a reunião dessas pessoas (a gente) como um coletivo também não seja. Em outras palavras, a ideia de um grupo que se entende como tal é uma elaboração, algo a ser produzido. Não está pronta.

Quando falo “a gente” quero dizer, simplesmente, que fomos subjetivadas como anormalidades por um mesmo processo — o da cisheteronormatividade; e que nossa disposição na sociedade, na cultura, na história é marcada por isso. Apenas. (“Apenas”, porque isso já pode trazer muita reflexão).

Trazendo essa discussão para mais próximo do que venho tratando aqui, não sei se podemos considerar a construção de anormalidades feita pela cisheteronormatividade enquanto uma afinidade em comum. Pessoas simplesmente se identificarem (ou serem identificadas) como *lgbtqia+* não garante que estejam em um processo de fazer

comunidades lgbtqia+. Por isso, também não podemos falar em A Comunidade lgbtqia+ — una, a-histórica, a-geográfica.

Como a reunião em um grupo único, o fazer comunidades também não é um processo dado, automático e, mesmo, esperado. É uma imaginação, uma criação. É atravessado por muitas impossibilidades que ganham particularidades quando tratamos de comunidades lgbtqia+.

Minha defesa, nesta tese, é que essa invenção é possível, não espontânea.

Não que isso seja muita surpresa, mas...

Eu sou aquele menino da piscina.

O menino que disse que achava que poderia ficar com outros meninos, era eu.

Esse dia aconteceu logo após um outro: o dia em que, pela primeira vez, um menino pediu para me beijar. Foi uma noite, na verdade, e estávamos dentro de uma igreja. Ele tinha 2 anos a menos que eu e era bonito. Eu acho que, até ali, eu até podia ter considerado beijar um menino, só que havia descartado a possibilidade.

Eu não lembro como se escreve o nome dele. Sei que rimava com *açúcar-cande*. Eu não o encontro desde 2013.

Acho que o mais curioso foi que estávamos em uma Igreja. Era uma vigília da Juventude e passaríamos a noite juntos. É, eu virei a noite com o menino por quem, depois, me apaixonei. Um *namoro de corte*, eu diria, com meu humor um pouco duvidoso.

Ele pediu para ficar comigo e eu sorri feito um bobo, porque admiti a ideia de ficar com um menino. Um menino?

Não nos beijamos e, ainda assim, eu passei uns meses cantarolando “quando a gente conversa, contando casos besteiras, tanta coisa em comum, deixando escapar segredos...” — nem sei se a gente tinha tantas coisas em comum, além de estarmos numa vigília da juventude, na igreja, mas foi o primeiro momento em que eu imaginei que ficaria com outros meninos.

Depois, cantarolei sobre isso à beira de uma piscina.

Neste momento da tese, me sinto um pouco como naquele dia, na piscina, dizendo das possibilidades que admito em mim. Debruço-me nessas (im)possibilidades em imaginar e fazer comunidades lgbtqia+. Faço isso a partir da minha trajetória viada — e de como ela pode estar atravessada tanto por alguns marcadores sociais-político-culturais-econômicos-geográficos que tensionam esse fazer, quanto pelas próprias práticas e experiências que identifico como comunitárias.

Esse movimento pode parecer de recordação, mas está mais para invenção. Isto é, a forma como nós inventamos e escrevemos a história da nossa vida utilizando outras lentes. A invenção reescreve nossa jornada, tem a força de tirar dela algumas formas prontas, alguns modelos, algumas leituras que antes eram automáticas. Re-Criá-la pode significar re-criar minha própria subjetividade, ou seja, a forma como me entendo no mundo e me relaciono com ele.

A escrita desta tese — e, talvez, em especial, desta parte do trabalho — me inventa no mundo, como a noite na igreja e o dia na piscina inventaram um menino que achava que ficaria com outros meninos.

Eu inventando teses. Teses me inventando.

Invenção, não espontaneidade!

Não é fácil. Não é óbvio.

Vou explorar, neste momento, os porquês de não ser espontâneo para, depois, sentipensar as invenções possíveis.

Se comunidades têm aqueles aspectos que anunciei anteriormente — ser catalisadora identitária, promover autonomia, praticar atos de reexistência, imaginar outros mundos possíveis, se movimentar em uma ética do comum, educar —, como podemos pensá-los frente a alguns desafios que são postos?

Quais impossíveis que se colocam na imaginação de comunidades lgbtqia+? E quais possíveis, também?

Talvez, o ponto central, aqui, seja aqueles rios-identidades que falamos junto à Glória Anzaldúa. Isso, porque as violências que os atravessam são bastante distintas — o que pressupõe atos de reexistências também distintos, bem como outras práticas e educações. Então, quais os grandes afastamentos e tensões dos rios-identidades? O que faz secar as bacias hidrográficas? Como direções e correntezas são descombinadas?

Falaremos disso.

Acredito que outras dimensões se articulam, criam camadas. Por exemplo: questões que podemos prever de forma mais gritante na sigla lgbtqia+ (como diferenças de gêneros e sexualidades, e o que essa diferença parece pressupor) e outras que mexem com toda a estrutura social brasileira, e não diz necessariamente de uma especificidade da sigla (como questões raciais, territoriais, geracionais e as estratificações a elas associadas).

Também trataremos disso.

Para além, um fator que não podemos esquecer: experienciamos a colonialidade-Modernidade-capitalismo. Por isso: quais são as capturas específicas quando recortamos com esse foco?

O caos, a desordem, a aleatoriedade, ou, simplesmente, a entropia é a bioengenharia-filosófica que parece comandar essa discussão. É difícil (me) convencer de que há caminhos comunitários.

Por isso, quero discutir primeiro a entropia.

Essa bioengenharia-filosófica do caos

Entropia é um conceito próprio da Ciência Moderna. Tão moderno, que aprendi em 2009 e, hoje, ele já ocupa o folhetim da Netflix.

Salvo engano, se trata da segunda lei da Termodinâmica, que diz que os sistemas tendem à dispersão máxima de energia — em forma de calor, geralmente. Entropia foi descrita, pela primeira vez, por não sei quem. Newton?

Lei da bomba atômica.

Lei da desordem.

Lei do caos.

Em 1822, um alemão reformulou a lei da entropia. Clausius.

Eu me interessava pelo caos, em certa época.

Antes de eu ler, em uma perspectiva da descolonização, para esta tese, eu lia muito Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Eles falavam do caos e eu prestava atenção.

Mas, enquanto lia, vi que eles citavam a casa de Monet. Citavam também Cézanne e Klee: como os bravos artistas que rompem o guarda-sol da opinião e travam relação — luta e aproximação, distanciamento e atração — com o caos, se bem mal me lembro.

Percebi que eu conheço a casa de Monet. Nunca estive lá, mas conheço. Tenho até pachorra de me assustar quando minha irmã diz que não conhece e eu afirmo que nem sei porque conheço, mas é, sei lá, conhecimento de mundo.

Outras casas que eu conheço são a de Dalí, em Figueres; a de Yves, em Marrakech; e de Burt Max, no Rio.

Monet nasceu em 1840. Cézanne e Klee, eu não sei, mesmo sendo conhecimento de mundo.

Eu não conheço a casa em que minha avó foi criada. Eu não conheço a casa em que a bisavó do meu pai foi torturada. Eu não conheço a casa em que minha mãe assistiu novela pela primeira vez.

Eu conheço a porra da casa do Monet.

Isso é um caos para mim.

Entropia de alguém que tem uma história de mundo definida pelo que é branco europeu macho.

Deleuze escreve que é da opinião que vem a desgraça dos homens.

Na minha opinião, é do homem que vem a desgraça dos homens.

É do homem que vem a desgraça das casas.

É do livro do homem branco que vem as desgraças.

Caos, entropia, desordem: essa bioengenharia-filosófica das desgraças, da violência.

Falar da violência para sair da violência

Quando eu era criança, tinha um jeito de criança. Eu era infantil, ainda que gostasse que pensassem o contrário. Eu tinha um corpo de criança, modos de usar o corpo que eram de criança. E isso não quer dizer ruins, fracos ou sem propósito. Só quer dizer de criança.

Eu, por exemplo, adorava tomar sol. Chuva nem tanto. Mas aquela forma de pular na poça de água com a galocha do Sonic, eu gostava.

Corria muito. E andava de bicicleta também. Brincava. Muito. Quando não tinha ninguém, brincava sozinho. Jogava uma bolinha de tênis contra a parede e fazia um gesto repetitivo de chão-parede-mão. Chão-parece-mão. Chão-parede-mão. Eu admirava as coisas que podia fazer com minhas mãos pequenas e que não precisavam ter calos de trabalho.

As mãos do meu pai eram muito calejadas. Acho que, desde criança, foram assim. Eram calos-ossos.

As minhas não precisaram ser e eu aproveitava isso.

Minha mãe cuidava das plantas, com suas mãos-calos-raízes. Ela gostava de antúrios, samambaias e violetas. Molhava a terra, escorava caules, roubava flores para construir jardins possíveis dentro de casa. Evitava que qualquer animal tentasse devorar aquele seu pedaço de Éden.

Ela também tinha calos na mão.

As minhas não precisaram ter e eu aproveitava isso.

Era uma casa que ainda estava por acabar e que nunca acabou. Eu aproveitava também isso, brincava e cansava. Chegava correndo, vindo do quintal e parava no batente de ferro da porta da cozinha. Parava ali como uma criança que passou o dia entre chão-parede-mão, construções e plantas escoradas. Nem conseguia sorrir, porque estava mais preocupado em pegar ar e descansar.

Eu tinha uma posição favorita para descansar. Era escorado no batente, com um galho amarrado em bambu e com as mãos pendendo do antebraço. A boca meio aberta, porque respirava por ali.

É uma pose do que hoje chamam de criança-viada e veem a potência e alegria.

Minha mãe gostava de plantas. Meu pai de construções. Mas eles não gostavam da minha posição favorita de descanso.

Lembro de gritos e tapas na minha mão. Eu não podia descansar desmunhecando. Nunca soube direito o que era desmunhecar e nem entendia porque *descanso* não podia significar *confortável*, mas entendi que meu corpo não podia ficar de qualquer forma, senão vinham tapas.

Nessa mesma época, uma mulher foi morta pelo marido no meu bairro, Conceição de Jacaré. Lá, também, um enfermeiro gay do posto de saúde foi morto, dizem que pelo amante, na cachoeira. Renato, o nome dele.

Dela, não me lembro o nome. Não me lembro o rosto. Não me lembro o que ela assistia na TV quando chegava em casa e descansava. Não me lembro e não sabia. Mas, quando morreu, nós soubemos como foi morta. Virou comentário e brincadeiras na cidade. O homem que morava com ela a espancou com um pé-de-cabra.

Um pé-de-cabra. Essa é a cena.

A novela que estava passando, no horário das 8, eu acho, era *Senhora do Destino*. Na trama, a Maria do Carmo procurava sua filha, roubada pela Nazaré Tedesco. Tinha uma possível filha, que foi interpretada pela Carol Castro.

Por volta desses acontecimentos, ou um pouco depois, talvez, chegou internet na minha casa. Internet discada em um computador velho, que a gente podia acessar aos sábados após às 14h e aos domingos.

Eu gostava de jogar paciência, tentar assistir vídeos no Youtube e ficar lendo o Yahoo Respostas.

Um dia, meu pai quis me mostrar que internet não era só para trabalhos escolares.

Abriu o *Google* e digitou alguma coisa no *Imagens*.

Me mostrou as fotos do último ensaio da Paparazzi, que tinha sido feito com a Carol Castro, eu acho.

Era *mulher* aquele ser sorridente-bronzeado-de-lingerie?

Então, era aquilo que eu deveria fazer para o resto da minha vida?

Abrir uma mulher?

Não lembro muito mais que isso, além de muitas fotos de uma mulher que se abria e sorria. Era uma imagem distorcida nos meus olhos de criança. Cobri minhas mãos, porque

sabia que não era mesmo o momento de descansar. Sorri sem graça e sem entender porque estava vendo aquilo.

Talvez, eu tenha lembrado da mulher atingida por um pé-de-cabra e de como a distorção se deu no seu caso.

Eu não queria ver a Carol Castro ou aquela outra mulher.

Encaro narrativas como essas, como violências. E, assim, me invento como uma criança que foi violentada. Felizmente, violentada, exclusivamente, nos sentidos que eu relatei. Violentada porque, de alguma forma, houve uma supressão da minha autonomia — do que fazer com o meu corpo ou do que eu gostaria de ver, e mesmo do que é cabível a uma criança.

Conecto com Horacio Machado Aráoz (2020) para retomar que a violência é parte do processo de colonização. Historicamente, só foi possível colonizar pela utilização de uma violência militarizada e, ainda, pela justificativa e legitimação do uso da mesma. Assim, os modos de vida que a Modernidade/Colonialidade travam são os modos das violências, da dominação/submissão, da hierarquia, da classificação. E isso avançando ao longo dos séculos em diferentes dimensões: motivadas pela diferença racial, de gênero, de orientação sexual, e por aí vai.

Entendo que as violências que narro foram motivadas pela cisheteronormatividade, que falamos há pouco. Entendi que um menino que descansa desmunhecando provavelmente sofrerá violências como essas. E ainda outras, bem mais acentuadas.

Distanciando-nos um pouco da infância, pessoas jovens e adultas também sofrem violências, com particulares diferentes, de acordo com os rios-identidades. O perfil de ataques contra lgbtqi+ no Brasil evidencia um país violento e impregnado por modos de fazer cisheteronormativas.

Para entender esse perfil, eu recorro aos dados compilados em estatísticas produzidas pelo Grupo Gay da Bahia (GASTALDI et al, 2021). Há 20 anos, o grupo reúne informações sobre os crimes contra pessoas lgbtqi+ no Brasil e emite um relatório anual. Seus métodos de coleta e tratamento de dados envolvem: clipegem e levantamento de notícias; avaliação e discussão; preenchimento de planilhas de registro de mortes e mapeamento.

Em 2020, houve um registro de 237 mortes (homicídios, suicídios e latrocínios). Ainda que isso signifique uma baixa nos números — em 2017, por exemplo, os registros chegaram a 445 —, há uma indicação forte de subnotificação e de efeitos provocados pela pandemia do Novo Coronavírus, que intensificou o isolamento.

A subnotificação, aliás, é, responsavelmente, reconhecida no relatório — e, também, na análise de Vinícius Lisboa (2021). Isso se dá, principalmente, pela falta de estatísticas

governamentais de crimes de ódio e pela distância que parte da mídia jornalística mantém em relação a essa temática. Mesmo com essas brechas, opto por tomar esse relatório como um banco de informação, pela confiabilidade, reconhecimento do trabalho e facilidade de acesso. E, aliás, acredito que a própria subnotificação, evidenciada pelas organizadoras, pode ser entendida como uma violência promovida pelo Estado.

O documento indica que, em 2020, os gays representam 77% dos homicídios, as lésbicas, 15%, pessoas bissexuais, 5%, e, heterossexuais, 3% (isso, porque se distanciavam da norma cishetero), sendo que, em 171 casos, não foi possível identificar a orientação sexual das vítimas (a maioria dessa parcela são pessoas transexuais ou travestis).

Ainda sobre homicídios, mas em relação à identidade de gênero, as travestis e mulheres trans representam 76% dos homicídios, os homens gays cis, 20%, mulheres lésbicas cis com 3%, e 1% homens trans.

Quando tratamos de suicídio, foram 54% de travestis e mulheres trans, 23% de homens trans, 15% de homens cis e 8% de casos em que a identidade de gênero não foi identificada.

Por que estou falando tanto em números?

Como eu disse, há algumas páginas, a violência não une, separa. É entrópica.

Defendo que a violência é o principal fator que dificulta o fazer comunidade. Repare que dificultar não quer dizer impedir. E isso acontece em, pelo menos, três sentidos: do extermínio, do enlutamento e da segmentação.

O primeiro, mais óbvio, é que as pessoas estão preocupadas em não morrer — seja de crimes contra lgbtqi+, seja por outras tantas coisas —, e continuam sendo exterminadas. Muitas vezes, se manter viva pode ser trabalhoso, cansativo, desgastante. Por exemplo: se uma travesti não tem garantia de autonomia financeira e tem que se expor continuamente a perigos, na tentativa de alcançar isso, pode ser um processo esgotante. O mesmo vale para uma pessoa gay ou lésbica em um ambiente conservador (uma família, um bairro, uma escola). E por aí vai. E mesmo que eu entenda o fazer comunidades como uma forma de reexistir e, logo, promover e garantir vida, nem sempre isso fica tão nítido, enquanto possibilidade.

Assim, as violências dificultam o fazer comunidades porque matam as pessoas que poderiam imaginar uma comunidade.

Penso que também o luto traz essa dificuldade. E, então, o segundo sentido.

Há uns meses, eu reli o livro “Dois garotos se beijando”, de David Levithan (2015). Nele, um personagem fictício conta quatro histórias de jovens gays (cis e trans) dos tempos atuais. As histórias são baseadas em fatos reais — como a de um suicídio na ponte do

Brooklin e da quebra do recorde de beijo mais longo da história feita por um casal de estudantes gays em 2010. Uma das muitas coisas que me chamam a atenção no livro é que esse personagem-narrador é também gay, mas já está morto — ao que parece, viveu na década de 1980. Ele narra tudo como que olhando de algum outro plano e, ainda assim, sabendo (intuindo) as emoções e pensares dos personagens vivos.

Em certos momentos, ele conta da relação da sua geração de homens gays que viviam nas grandes cidades com morte. Diz da presença constante da morte, do impacto que o HIV/Aids causou nas práticas e no cotidiano deles, do quase que destino certo e óbvio, do sentimento de ter seus amigos mais próximos — suas comunidades? — em camas de hospital, da ignorância de tudo aquilo que estava acontecendo. E diz do luto.

Ainda que HIV/Aids não esteja tanto mais no campo do desconhecido e que o número de pessoas que vêm à óbito sejam bastante inferiores que nas décadas de 1980 e 1990, acredito que o romance de David Levithan nos indica para um lugar interessante: se há altos níveis de violências e mortes entre a população lgbtqia+, há, provavelmente, um alto índice de enlutamento. E, acredito, um enlutamento particular.

Quando alguém próximo a nós falece, em decorrência de um acidente, de um caso clínico de saúde ou de fatores relacionados à violência pontual (não estrutural), entramos em luto. Entretanto, quando alguém falece, em decorrência de uma violência especificamente dirigida à uma população que a gente se reconhece como pertencente — aquela que compartilhamos rios-identidades — isso me parece ocupar uma outra dimensão. É como que, além de um atentado à vida de alguém conhecido, fosse uma ameaça à nossa própria vida.

Nesse sentido, poderíamos pensar na população lgbtqia+ — e logo nas pessoas que poderiam formar comunidades lgbtqia+ — como uma população enlutada coletivamente. E, nesse processo contínuo de enlutamento, cada vez mais, uma impossibilidade de imaginar outras vias para si e outras. A crescente violência “gratuita” contra pessoas lgbtqia+ se atualiza, e atualiza o destino quase certo.

Mas também essa impossibilidade é trazida em um terceiro sentido: da segmentação.

A violência dirigida contra travestis e mulheres trans tem, em geral, requintes de crueldade mais intensos que a dirigidas a homens gays cis (G1 CE, 2017; WENDEL, 2017). O mesmo parece operar em violências contra lésbicas (SUDRÉ, 2018; BERTHO, 2017). E, ainda, há exemplos de violências que ocorrem entre as próprias pessoas que se identificam com diferentes rios-identidades. (EMPODERADXS, 2018; LIMA e CASTRO, 2018; ANGELO, 2013; ALESSI, 2019). E, de novo, as pessoas transexuais/transgêneros e travestis tendem a ser as mais violentadas nesse processo.

Entendo que esses atos por si só já não impelem a práticas comunitárias. Ou seja, seria demais esperar que uma travesti Y violentada por um gay Z quisesse fazer comunidade com ele. Mas, para além de casos mais diretos e especificados, percebo que dois elementos do fazer comunidades ficam fragilizados frente às violências: as reexistências e a catálise identitária.

Isso, porque, ainda que as reexistências sejam indicativos de confluência para a vida — para todas as vidas —, as construções tendem a ser diferentes. Imaginem, travestis que são violentadas de certas formas, em certos espaços, por certas pessoas, produzem reexistências diferentes de homens bissexuais que têm outra experiência. O mesmo poderia ser dito da diferença entre as reexistências de homens gays e mulheres lésbicas.

Argumento, comigo mesmo, que uma ação de reexistência não necessariamente anula outra — ou a impede. Mas, ainda que, no Brasil, os números de organizações pelos direitos civis lgbtqi+ tenha crescido, nas últimas décadas (TREVISAN, 2018), bem como ideias de visibilidade e representatividade (MOURA, 2017), há uma manutenção e ampliação das violências, explícitas nos números e para além deles. Isso me faz considerar que parece ser um desafio a prática solidária (e comunitária) necessária para a construção de reexistências que comportem outros rios-identidades, que não especificamente aquele que você se conecta.

Mas, por que um desafio? Por que essa construção de reexistências pautadas pela empatia não é óbvia?

São perguntas a que pretendo chegar mais à frente.

Por ora, começo a considerar que a violência, como essa produção (do) colonial, tem efeito obrigatório de separação, de desgaste entre as pessoas, de segmentação das práticas em prol da vida. E, por isso, ela consegue produzir o próprio impedimento para sua superação, com uma retroalimentação de si.

E, assim, se dentro da nossa forma de entender a catálise de identidades envolve afinidades e pertencimento, as violências irão mina-la construindo subjetividades tristes, agressivas, desesperadas, desconfiadas. Como criar afinidades com a vida quando é quase impossível imaginar outros mundos? Como pertencer, se há uma constante produção de segmentação? Como catalisar rios-identidades que secam, que são deslegitimados, que morrem?

Por isso, talvez fique mais fácil imaginar uma comunidade exclusivamente de pessoas trans, ou exclusivamente de pessoas gays, ou exclusivamente de bissexuais, ou uma comunidade lgbtqi+ com todos os rios-identidades. E, ainda mais restritas, por vezes: comunidades de gays ursos, comunidades de transexuais em um curso pré-vestibular,

comunidades de lésbicas de uma Universidade, comunidades de travestis artistas, e por aí vai.

É nesses três sentidos — o do extermínio, do enlutamento e da segmentação — que a violência (do) colonial impacta e dificulta o fazer comunidade. E olha que, por enquanto, falei apenas dos rios-identidades que a sigla pressupõe, mas, outros tantos atravessam.

Eu aprendi que sou branco

Em novembro de 2017, eu fui convidado, por amigos da UFJF, para participar de uma mesa de lançamento de uma revista independente. A edição de estreia tratava de homossexualidades masculinas e negras na Universidade. Algumas semanas antes, o editor chamou a mim e um amigo para fazer parte das fotos do editorial — como pessoas que, previsivelmente, experienciavam a homossexualidade e a negritude. Aquela foi a primeira vez que me identificaram como uma pessoa negra. Ou, ao menos, a primeira vez que me identificaram e me contaram disso. Eu tinha 23 anos.

Eu participei da mesa naquele dia, não porque eu me identificasse enquanto pessoa negra, e sim, porque acreditei que poderia contribuir de alguma forma. Foi um lançamento bonito e não fui questionado, por qualquer pessoa, da minha presença naquele espaço.

Depois disso, a coisa se repetiu algumas vezes. Não as mesas de lançamento, mas a coisa de eu ser identificado, por outras pessoas negras, como uma pessoa negra.

Raça é algo colonial. Isso está bem explicado pelos estudos de Aníbal Quijano (2005; 2014), corroborado por Leonardo Ortegá (2019), de quem já falei, e, também, por Nilma Lino Gomes (2012). Essa informação pode querer dizer muitas coisas, mas a que quero sentipensar aqui é que *raça*, como conceito-categoria colonial, é operada no mundo em uma relação de violência, hierarquia e dominação. Em outras palavras, a *raça* é inaugurada pela Colonialidade/Modernidade no seu quadro de dominação, escravização, extermínio. É inaugurada já no racismo — onde, para, caso alguém não tenha percebido ainda, pessoas brancas há uma série de privilégios em relação às pessoas não-brancas. Esses privilégios estruturam a vida social e as formas de pensar. E eles querem dizer, também, uma série de validação e efetivação violências de diversas ordens contra essas pessoas não-brancas. No Brasil, *pessoas não-brancas* quer dizer pessoas negras (pretas ou pardas) e indígenas. São essas pessoas e grupos de pessoas que são violentadas com os diversos tipos de racismos — estrutural (ALMEIDA, 2019), recreativo (MOREIRA, 2019), acadêmico (DE ALMEIDA, 2021), religioso (NOGUEIRA, 2020), entre outros.

Um parênteses-fato que me chama a atenção: *raça* é um conceito das Ciências da Natureza, quer dizer a diferenciação de grupos dentro de uma mesma espécie. Não

significa, necessariamente, que há outra espécie, mas, no mínimo, uma diferenciação bem aguda. Isso foi utilizado, propositalmente, para imprimir uma suposta diferenciação intelectual na espécie humana advinda da cor da pele (e outros elementos fenotípicos). Ou seja, a instrumentalização da Ciência para a legitimação de violências não é de hoje. O padrão que podemos ver com as mulheres e com lgbtqia+ também esteve entre pessoas negras e indígenas. Inclusive, o uso do termo segue sendo questionado, até hoje, dentro da Biologia (CAVANAGH, 2019).

Raça é essa coisa — e tantas outras — que não são o foco nesta tese, mas que as referências que movimento aqui servem de indicações para as interessadas no assunto.

Faço este corte, um pouco brusco, do parágrafo anterior porque quero me direcionar ao interesse deste trabalho: como a raça atravessa as (im)possíveis comunidades lgbtqia+?

A cor da minha pele é branca. O meu cabelo é castanho, com cachos. Meu nariz é largo. Minha boia é grande. Eu imagino que, em função dessas últimas características, existem pessoas que me entendem como uma pessoa negra.

O curioso, aqui, não é se eu sou negro, ou não, ou qual perspectiva nos leva a nos entendermos em uma identidade ou outra — se, exclusivamente, o fenótipo, ou ascendência familiar, ou a quanto de violência racista a pessoa foi exposta. O curioso, para mim, é que só aos 23 anos alguém me contou da possibilidade de eu ser negro. Até aquele momento, eu aprendi que deveria ser branco.

Voltemos a 2014: eu estava em um grupo de amigas e amigos e conversávamos sobre interesses românticos-sexuais. Estávamos em um intercâmbio do Ciência sem Fronteiras, na França. Nesse dia, éramos catorze brasileiras conversando, mas, para os franceses, éramos não-brancos. *Latinas*. Ainda assim, entre nós, havia diferenciação entre brancos e não-brancos. Eu contava dos meninos que tinha me envolvido — até então, bem poucos — e também ouvia. Todas opinávamos, ríamos, mostrávamos fotos.

Até que, uma dessas pessoas, um menino negro, de origem do estado do Amazonas e heterossexual, me pergunta: “você não fica com meninos negros, né, Neilton?”.

Isso me espantou, como espantaria uma figura própria da branquitude.

De fato, os primeiros dois meninos que beijei, na vida, são negros. Naquele momento, eu estava apaixonado por um menino negro, mas, foi quando reparei que eu não estava mostrando fotos dessas pessoas, só estava apresentando meu desejo por pessoas brancas.

Engoli a seco. Justifiquei apenas para perceber que não há muitas justificativas.

As comunidades lgbtqia+ que estou defendendo nesta tese são atravessadas, e, por vezes, determinadas, por questões raciais.

Para olhar sobre isso, comecei a recorrer a alguns trabalhos e encontrei certa dificuldade de uma análise cruzada. Cheguei à tese de Megg Rayara Gomes de Oliveira (2017), que oferece um panorama para entendermos os processos de subjetivação tanto de sexualidade quanto de racialidade. Uma das coisas que ela indica em sua pesquisa é, justamente, esse certo distanciamento entre as reflexões das duas dimensões. Ou seja, muitos trabalhos que tratam da questão racial ignoram a diversidade sexual e de gênero — e vice-versa. E isso expõe naturalizações que nos interessam: é como se a população negra e indígena, no Brasil, fosse composta, exclusivamente, por pessoas cisgêneras heterossexuais; e, do outro lado, a população lgbtqia+ fosse sempre branca.

Isso reforça a dificuldade de entendermos quais as especificidades do racismo quando incide sobre pessoas negras e indígenas com gêneros e orientações sexuais distintas da cisheteronormatividade. Megg Rayara nos resume, afirmando: “se a categoria negro/a reforça, e até naturaliza, a heterossexualidade, a categoria homossexual é utilizada para confirmar a branquidade” (OLIVEIRA, 2017, p. 173).

Podemos entender esse movimento, também, como um processo de violência, principalmente porque estamos em um país que tem mais da metade da população como não-branca. Ou seja, todas as comunidades estão em uma dinâmica racial de alguma forma, interna e externamente. Se possíveis, comunidades lgbtqia+ são naturalizadas enquanto grupos de pessoas brancas, invisibilizamos (violentamos) uma parcela considerável de subjetividades e, logo, de gentes.

Mesmo sendo reconhecido que pessoas lgbtqia+ negras sofrem violências mais graves ou em quantidade maior que pessoas lgbtqia+ brancas — como mostram as análises de Joalisson Oliveira Araújo (2019) sobre os dados do Grupo Gay da Bahia, da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), em conjunto com o Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), e da pesquisa sobre lesbocídio de Milena Peres, Suane Soares e Maria Dias (2018) — tratar da combinação de diversidade sexual e de gênero com raça não deve querer dizer somar violências. O reconhecimento das violências mais graves não pode nos encaminhar, exclusivamente, para esse lugar, mas, como aponta Julio Simões (2011), nos indicar para as ações, negociações e resistências que as especificidades trazem consigo.

Nesse sentido, o atravessamento racial pode impossibilitar a formação de comunidades lgbtqia+ por se materializar, na maioria das vezes, na forma de violência racista. Ou seja, quando pessoas lgbtqia+ brancas violentam pessoas lgbtqia+ negras ou indígenas.

Mas, para além desse fato mais explícito, acredito que o atravessamento racial pode trazer empecilhos à formação de comunidades lgbtqia+ em outros sentidos. Recuperando

as dimensões do fazer comunidades, consigo sentipensar em três dificuldades: a imaginação de outros mundos possíveis, a promoção de autonomia e a construção da ética do comum.

Se orientada pela perspectiva do bem viver, a imaginação de outros mundos possíveis deve, obrigatoriamente, indicar para a superação do racismo. O que significa uma mudança radical em modos de se relacionar com o mundo, entre a comunidade e consigo mesmo. Nesse sentido, pessoas brancas começam a imaginar outros mundos possíveis quando compreendem seus privilégios e praticam rompimentos com o exercício da violência.

A imaginação de outros mundos possíveis se orienta para a concretização desses tais mundos. Quer dizer, também, que não deve ser fingida ou limitada às questões de sexualidade e/ou gênero, mas que avance no reconhecimento de outras relações danosas ao fazer comunidades, como o racismo.

Isso não é fácil.

A superação do racismo é uma pauta extensa, uma imaginação de séculos, uma prática cotidiana. Possíveis comunidades lgbtqia+, se não comprometidas com essa imaginação, estão fadadas a um lugar de embranquecimento/colonização — o que pode ser confortável para pessoas brancas e, ainda que violento, naturalizado para pessoas negras e indígenas.

Da mesma forma, a construção de uma ética do comum envolve a passagem desse paradigma da dominação ao paradigma da luta antirracista. A mudança de subjetividade, a organização interna das comunidades e os acordos para diálogo externo não podem estar orientados, exclusivamente, para garantir condições de sobrevivência — individual e coletiva — de pessoas lgbtqia+.

Olhar eticamente para os índices de violências apresentados quer dizer cuidar para que a vida comum aconteça para todas as pessoas. Ou seja, realizar operações que garantam essa mudança de paradigma nas subjetividades e, no mesmo processo, a construção de um cotidiano partilhado entre acordos e diálogos com garantia de espaço para pessoas negras e indígenas.

Se, como indicam os estudos, o lugar da discussão lgbtqia+ é sentipensado com um lugar branco, trata-se, aqui, de se impelir a empretecê-lo. Se estão orientados em uma ética que não considera a raça, trata-se de se fazer considerar. Tarefa, também, nada simples, cheia de dificuldades de concretização e desafiadora, pois afronta a própria forma com que as questões lgbtqia+ têm sido entendidas. Questioná-las. Questionarmo-nos. Re-Investigarmo-nos. Conseguimos criar outras formas? O que não precisa significar jogar tudo no lixo, apenas reconhecer os limites, procurar (se) ampliar em uma direção ética comunal.

Paralelo a essas dificuldades, reforço a dificuldade enfrentada, especificamente, pelas pessoas lgbtqia+ negras e indígenas. O racismo investe em retirar a autonomia dessas pessoas. E, então, a reivindicação de pautas, fazeres e sentipensares se torna desleal. Como uma pessoa lgbtqia+ não-branca disputa com uma pessoa branca em um espaço que se pretende comunal se ele não é diseñado para corrigir (ao menos internamente) essa assimetria na autonomia? Mas, também, como fazer comunidades que não se preocupem e promovam a autonomia desses grupos?

E não necessariamente porque existem pessoas lgbtqia+ negras ou indígenas, mas porque, quando possíveis, comunidades lgbtqia+ se fazem, dentro da ideia que trago, com a preocupação da promoção de autonomia para a vida. Todas as vidas, em especial as mais ameaçadas.

Essas dificuldades estão colocadas pela forma como a raça foi inserida em nossa história e sociedade. Não é coincidência que, quando falamos de comunidade lgbtqia+, academicamente, se imaginem apenas pessoas brancas. Ou, quando falamos em comunidade negra, se imaginem apenas pessoas cisheterossexuais. Não. O racismo dá conta disso, de impossibilitar sentipensarmos possibilidades de conexão e, assim, de reexistências.

Tendo atenção para: nada disso quer dizer que defendo que formar comunidades lgbtqia+ seria mais fácil se todas as pessoas fossem, exclusivamente, brancas ou, exclusivamente, negras. Não. O que estou fazendo, aqui, é reconhecer como raça, enquanto algo colonial, concretizada no racismo, traz impedimentos a movimentos descoloniais. E isso em nada quer significar que devemos, então, desconsiderar a raça. Pelo contrário, devemos acioná-la para fortalecer a diferença. Lembremos: fazer comunidade não significa homogeneizar. Agora, como fazer isso? Sim, é um desafio.

Falaremos disso logo mais.

Outro corte: 2020. Tenho um ex-namorado, que é um menino preto, e gostávamos de assistir reality shows juntos. Enquanto estávamos assistindo à edição 20 do Big Brother Brasil e víamos uma participante mulher, preta, votar contra um participante homem, preto, para não precisar votar na amiga mulher, branca, meu ex-namorado comentava algo tipo: "Ela fez errado, não deveria ter votado na branca. A raça vem antes do gênero".

Eu não consigo entender sua lógica. Discutimos um pouco. Fomos dormir sem transar.

Fiquei martelando, na minha mente. Como assim raça vem antes de gênero? Não que eu defenda que uma coisa vem antes da outra, necessariamente, mas aquele caso ali, para o Neilton de 2020, não se tratava de raça ou gênero, e sim, de uma questão simples: de quem a participante preta era mais próxima, no jogo.

Um ano depois, com o namoro já rompido, estreou a Edição 21, do mesmo reality, e, após uma série de violências dentro do programa, seguidas de um linchamento virtual de uma participante preta, eu entendo que a raça tem a ver.

Só então eu entendo — e acho que é porque eu aprendi a ser branco.

Qual branco eu aprendi a ser?

Existe uma coisa no Brasil (e em outros lugares do mundo também, sim) que as comunidades tem que se a ver: mestiçagem. Olho para esse processo através de Kabengele Munanga (2019). Ele explica que a mestiçagem, no nosso país, é resultado de diversos movimentos violentos com ideal de embranquecimento da nação — ou, melhor, da fundação de uma ideia de Nação que deveria ser branca.

Seja por fatores biológicos, seja por sociais, o século XX passou e não temos uma sociedade branca. Temos um país mestiço. O que foi rapidamente traduzido para uma ideia de democracia racial: a falácia que, no país, não existia racismo, uma vez que todas as pessoas compartilhavam características comuns e todas estavam no mesmo lugar de “mistura”. O autor trabalha as viradas históricas de toda essa trajetória, incluindo o ponto em que chegamos: no Brasil, a raça está sendo determinada pela cor da pele, diferentemente de países como África do Sul e Estados Unidos, que também tiveram dinâmicas sociais racistas bastante conhecidas. Nesses e em outros países, ainda que a cor da pele e outras características importem, há, junto disso, a origem familiar — coisa que, no nosso país, se dissipa.

Para Kabengele Munanga, a mestiçagem impõe um desafio: forjar uma nova identidade da negritude (uma forma de lidar com o colorismo) e uma solidariedade (não-dada) para mobilização política. Algo parecido com o que identifico como desafio às possíveis comunidades lgbtqia+.

Ora, por que, então, se a ver com isso?

Porque, se as discussões não caminham para um cruzamento de debate racial, aliado às questões de diversidade sexual e de gênero, menos ainda, caminham para o reconhecimento da mestiçagem. Todas as comunidades terão (estão tendo) que lidar com essa necessária reestruturação da identidade negra e com construção de solidariedade. Os brancos que aprendemos a ser não existem em qualquer base biológica e também não devem existir nessa base social-política-cultural racista.

Significa que, para fazer comunidades, precisamos queimar brancos?

Talvez, queimar esses brancos que aprendemos a ser.

Queimar esse ideal branco.

Queimar o que coloniza.

É um pouco disso que podemos resumir a dificuldade colocada pelo atravessamento racial para o fazer comunidades lgbtqia+: como queimar o colonial racista que somos ensinados a ser e/ou a aceitar? Como riscar o fósforo? Como gerar essa entropia em combustão de algo que está, muitas vezes, tão arraigado em nosso modo de estar no mundo?

Agora, outra questão pode ser interessante: Temos diversas personagens históricas, no Brasil e no Mundo, que aproximaram-experenciaram raça e lgbtqia+. Madame Satã. Linn da Quebrada. Liniker. Marsha P. Johnson. Tibira do Maranhão. Glória Anzaldúa.

Será que o compartilhar experiências, tendo como rios-identidade ser lgbtqia+ E negras e/ou indígenas, pode aproximar para um fazer comunidades?

É uma pergunta que parece valer a pena se debruçar.

Logo, logo.

Ah é, eu também sou violento

Por três anos, eu morei com minha irmã. Quer dizer, por 19 anos nós moramos juntos. Mas, nos três últimos anos, desses 19, moramos só nós dois. Ela trabalhava e estudava e trabalhava mais. Eu estudava, exclusivamente.

Os dois, universitários. Os dois, bastantes cúmplices das nossas histórias. Os dois, donos do que deveria ser uma casa.

Como eu não sabia cozinhar quase nada, dividimos nossas funções. Ela cozinhava a janta, já que durante o dia não estávamos em casa. Eu deveria lavar a louça. Ela limpava a sala e a cozinha. Eu ficava com quarto e banheiro.

Havia, em uma das casas, uma escada. Eu deveria limpá-la. Era também função minha. Mas eu não fazia.

Odiava limpar aquela escada apertada e empoeirada daquela cidade seca.

Imaginava a escada com dentes. Passava por ela correndo, querendo chegar logo ao topo ou ao chão. Querendo, logo, pegar minha bicicleta e sair para uma rua sem obrigações de limpeza. Querendo, quando eu chegasse de volta, encontrar aquilo limpo para poder sujar com meu tênis de lama e acomodação.

Eu odiava a escada com dentes.

Minha irmã a odiava suja.

É curioso como eu nunca tive dúvidas do meu amor pela minha irmã e como imaginava respeitá-la em todos os aspectos do nosso cotidiano. É curioso como eu não tinha sistema para alcançar algumas coisas, que depois aprendi e como, talvez, nem minha irmã tivesse tanto mais.

Eu nunca olhei para os ódios da minha irmã e, provavelmente, nunca olhei para os ódios da minha mãe.

Elas olharam e sentiram, muitas vezes, meus ódios. Se não por elas, diretamente, ao menos pela escada que eu deixava apodrecer e sujar os pés de quem eu não negava amar.

Só mais tarde entendi que... é, eu também era/sou violento. Entendi que violência pode ser não querer olhar as motivações dos ódios dos outros.

Aquilo que depois eu ia chamar de gênero me ensinou que tinha a ver com isso: relações hierárquicas, escadas que fazem cansar e sangrar, homens com suas bicicletas e mulheres com suas cobranças e ódios soterrados.

O que é gênero?

Pode ser muitas coisas. Tantas, que me deixam bastante perdido. Tanto que decido recortar em uma perspectiva: a de María Lugones. Para ela, "a raça não é mais mítica ou fictícia que o gênero — ambos são ficções poderosas" (LUGONES, 2014, p. 94).

Vamos, a partir disso: ficção poderosa e colonial, porque, assim como a raça, o gênero é uma imposição colonial e a autora traz isso com uma série de outras autoras em seus escritos — Paula Gunn Allen, Oyeronke Oyewumi, Carolyn Dean, Maria Esther Pozo e outras.

No processo de colonização se fundou uma dicotomia: humanos (colonizadores) / não-humanos (colonizados). Essa dicotomia, nitidamente hierárquica e violenta, legitimou as dominações e explorações ao longo de séculos: escravidão, estupros, genocídios, extrativismos da natureza etc. Essa dicotomia, de acordo com María Lugones (2008) tem implicações diretas na forma como historicizamos as questões de gênero.

Só eram *homens* ou *mulheres* quem era considerado humano e essa separação era baseada na ideia de determinismo, pelo sexo biológico. As pessoas brancas europeias que nasciam com pênis: homens; as que nasciam com vagina: mulheres. Gênero enquanto construção social, do que significa *ser homem* ou *ser mulher*, se baseou nessa mesma perspectiva.

Mas, e o restante? E os "não-humanos"? Esses estavam mais próximos de categorias como macho e fêmea — animalizados pela colonização. E, veja só, esses eram justamente as pessoas de África, as indígenas, as escravizadas. Assim, chegamos a um lugar interessante nesse conceito de gênero: é uma imposição colonial racialmente diferenciada. Se o racismo nega humanidade, nega inclusive o gênero.

Isso quer dizer que as comunidades pré-coloniais não se diferenciavam em função do sexo? Não. María Lugones (2014) traz os estudos de Paula Gunn Allen e Oyeronke Oyewùmi para exemplificar que povos Nativo Americanos tinham estrutura marcadamente matriarcal e reconheciam algo parecido ao que entendemos, hoje, como homossexualidade, mas que

as determinações de gênero (essa construção social em torno do sexo) não estavam em um lugar de subordinação; e também na cultura Yorubá: tanto a ideia de feminino, que era experienciada antes da colonização, em nada se assemelhava à ideia de *mulheres* não terem exercícios de poder e não poderem participar da vida pública, quanto a própria associação entre anatomia e gênero (que ajuda a construir a binaridade).

Isso quer dizer que a colonização traz a ideia de gênero enquanto hierarquia (dominação/submissão), dicotomia/binaridade e ligação automática e inseparável de uma construção social a uma característica biológica sempre uniforme.

Ah, e que se faça notar: María Lugones indica que, à época da colonização, a mulher europeia branca burguesa não era entendida como complemento do homem europeu branco burguês. Era apenas aquela que reproduzia a raça e o capital através de uma ideia de pureza sexual.

Mas, a colonização passou. A colonialidade, não.

E, se trabalhamos com Aníbal Quijano, a Colonialidade do Poder e suas implicações raciais, María Lugones explora melhor a colonialidade do gênero. Ela avança as discussões iniciadas pelo autor, expondo seus limites (LUGONES, 2008). Por exemplo: o quanto o olhar dele está fixado em uma compreensão patriarcal e heterossexual; como ele não questiona o significado hegemônico de gênero, deixando intacta a ideia de biológico do sexo; e que, por tudo isso, existe certa aceitação do entendimento capitalista de gênero.

E a colonialidade de gênero não está entre nós nos mesmos moldes do que foi a colonização. Há renovação constante. As pessoas não-brancas foram sendo incluídas, cada vez mais, nesse sistema hierarquizado, em que mulheres são opostas a homens e devem ser subjugadas por eles — sem nunca deixar de lado o atravessamento racial.

A autora também aponta que a heterossexualidade e o patriarcado foi se consolidando dentro do sistema de gênero. Assim, ser homem, por exemplo, passou a significar, obrigatoriamente, gerir e se relacionar com mulheres. O que não necessariamente precisaria acontecer enquanto construção social.

Então, para resumir, María Lugones (2008) traz o sistema de gênero em duas dimensões: uma visível, a outra oculta. E eu a acompanho nesta tese.

A primeira dimensão constrói o gênero dessa forma hegemônica como geralmente vemos sendo tratada na maioria das vezes: trata dos significados do que é *ser homem* ou *ser mulher* e as relações entre essa dicotomia no sentido Moderno/colonial. Assim, herdadas da colonização, temos a produção do feminino ligada às mulheres brancas burguesas europeias: passividade, cuidado, procriação. Ainda que com avanços: mulheres

que participam do debate público, da produção de conhecimento, do controle dos meios de produção; e o masculino ligado ao domínio, ao público e à agressividade.

Ainda na dimensão clara/visível, está a heteronormatividade: que dá conta do controle patriarcal e racializado sobre a produção econômica e de conhecimento. A heterossexualidade em sua qualidade compulsória.

Já a dimensão escura/oculta é aquela que investiu e investe na violação determinada às pessoas não-branca: reduzidas, em dado momento, à animalização e, com isso, à negação do gênero; e, logo após, sendo obrigadas a se organizarem social, cultural e politicamente dentro desse sistema de dicotomia e hierarquia — para além dos estupros dos colonizadores e da exploração do corpo de outras formas para o trabalho.

Assim, o gênero, como um sistema colonial, seja em uma dimensão ou outra, é também violência.

Quando trago esses estudos de María Lugones, volto seis anos no tempo. Em novembro de 2015, eu defendi meu Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas, na UFRRJ. Foi um momento de extrema importância para mim, enquanto pesquisador. Eu estava de ressaca, pela noite anterior, de bebedeira, e muito extasiado com o que estava acontecendo.

Fizeram parte da banca as professoras Raquel Pinho e Lana Fonseca, que me orientaram, o professor Felipe Bastos e a professora Jaqueline Girão. Esta, protagonizou uma das cenas mais engraçadas da defesa, quando perguntou, humilde e publicamente, porque estava compondo aquela banca, que não se sentia tão próxima à temática para estar ali. Ainda assim, obviamente, gostaríamos de escutá-la e, por isso, a convidamos.

O trabalho que eu apresentei era sobre não-binaridade de gênero e ensino de biologia. Mais tradicional do que eu costumo fazer atualmente, o texto trazia entrevistas que fiz com jovens que se identificavam como não-binárias e, também, com professoras da rede pública do estado do Rio de Janeiro.

Em certo momento da sua explanação, Jaqueline me questionou se, pensando na aproximação das questões de gênero às questões de sexualidade — aproximação explícita na sigla lgbtqi+; ou lgbttq, como eu usava à época —, poderíamos acrescentar a letra M (em referência a *Mulheridades*) ou F (em referência a *Feminismo*). Recordo que não compreendi tão bem a pergunta e respondi o que pude. Recordo, também, que depois, conversando com umas amigas, no pós-defesa, ficamos na dúvida do que a professora quis dizer ali. Recordo que deixei o M ou F perdidos como uma história confusamente engraçada desde aquele dia.

Hoje, eu acho que entendi alguma coisa da provocação de Jaqueline.

Entendi que a colonialidade de gênero se traduz, também, em hierarquia. De homens subordinando, de muitas formas, as mulheres e, talvez, incluir M ou F à sigla lgbtqia+ seja indicar que esse grupo não-homogêneo (de *mulheres*, ou *feminismos*) passa por violências e reexistências parecidas àquelas da diversidade sexual.

Ao mesmo tempo, talvez não seja tão necessária essa inclusão. Uma vez que uma parcela da população lgbtqia+ já é de mulheres — e as outras parcelas também se localizam em algum gênero, ou tem que negociar em alguma medida com essa sociedade generificada pela colonialidade. E é sobre isso que precisamos sentipensar um pouco.

Como o gênero atravessa possíveis comunidades lgbtqia+?

Acredito que alguns relatos históricos do Brasil dão conta de trazer um pouco das tensões desse atravessamento. Escolho dois: a criação do Grupo de Ação Lésbica-Feminista (Galf) em 1979; e a alteração da sigla utilizada por grande parte do movimento político, em 2008, de GLBT para LGBT. Os dois tratam, em algum lugar, de disputas.

O primeiro é de 1979 e, para quem está atento, fazendo as contas, eu não tinha nascido. De forma que retiro o relato do livro de Regina Facchini e Júlio Simões (2009). A criação do Galf foi, também, a cisão de outro grupo que já existia, o Somos. Tido como primeiro grupo organizado de movimento homossexual do país, o Somos surgiu como um grupo, exclusivamente, de homens gays, na década de 1970, e foi se ampliando, até a entrada de lésbicas.

Com essa ampliação, novas frentes de luta foram visibilizadas, bem como novas tensões. Regina Facchini e Júlio Simões trazem o relato do grupo recém-formado pelas lésbicas, publicado na edição nº 15 do Jornal Lampião (veículo de referência nas questões de sexualidade à época): “não cabíamos no Somos enquanto mulheres... temos que nos organizar separadamente para atender às nossas especificidades, o que não era absolutamente o caso das bichas... isso não significa, porém, que estamos fora do movimento” (SIMÕES E FACCHINI, 2009, p. 107).

A busca de autonomia e liberdades para fazer aflorar alguns assuntos entendidos como específicos levou à separação do Somos e fundação do Galf. Anos mais tarde, um outro movimento acontece.

Durante esse segundo fato, eu já tinha nascido. Tinha 13 anos de idade, em 2008, e começava alguns conflitos em relação à minha sexualidade, mas, me entendendo enquanto heterossexual, morando em Mangaratiba, estudando em Seropédica e passando parte dos meus finais de semana na Igreja Católica, eu estava longe de saber que estava acontecendo a I Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos GLBT no Brasil. Sabia muito menos que a presença do, então, presidente Lula era um marco na história global

das políticas públicas estatais para diversidade sexual e de gênero. Quem narra um pouco dessa história é Bruna Irineu (2016), em sua tese de doutorado.

O acontecimento que quero destacar não é o Lula ou mesmo a realização de uma primeira Conferência, mas a proposta, aprovada, de mudança de sigla. Se, até aquele momento, a mais utilizada era GLBT, a partir de então, passou-se a falar em LGBT. A fala da militante lésbica Silvana Conti, na tese de Bruna Irineu, expressa os motivos dessa mudança: “O L na frente é uma questão de empoderamento, sim, por sofrermos também essa dupla opressão” (IRINEU, 2016, p. 130). A dupla opressão se trata da violência sofrida por ser mulher e homossexual.

A análise da autora se estende ao longo do seu trabalho expondo uma série de tensões políticas no movimento lgbtqia+, ao longo dos anos de Conferência, muitas vezes motivadas pelas questões de gênero — como a luta por paridade de participantes homens e mulheres.

Essas disputas, nos dois casos, me ajudam a refletir sobre como o sistema de gênero atravessa as questões lgbtqia+ e como, mesmo numa separação de décadas, as reivindicações parecem se manter por não serem atendidas por completo. A partir disso, podemos sentipensar: o gênero implica em alguma dificuldade para o fazer comunidade lgbtqia+? Se gênero é um sistema de violência, da colonialidade, decerto que sim. Em quais pontos essa dificuldade se manifesta? Acredito que, principalmente, em dois: ser catalisadora identitária e promotora de autonomia.

Como expus, quando comecei a tratar de violências, acredito que o sistema de gênero próprio da colonialidade tende a afastar os rios-identidades. A catálise identitária esperada para uma comunidade passa pela ideia da afinidade e pertencimento. E, para que isso aconteça, há a necessidade de um esforço em superar as assimetrias e subjugações próprias do patriarcado.

Mais uma vez, não é tarefa fácil ou dada.

Enquanto dimensão da colonização, o gênero estrutura as formas com que nos relacionamos com o mundo e conosco mesmas. Temos nosso olhar, corpo, racionalidade, emoções e sentipensares treinados para a hierarquização, para a legitimação de um suposto sexo biológico, para a cisão. Então, como projetar afinidade em uma dinâmica construída para o afastamento? Como forjar pertencimento em uma relação de violência?

Em sentido parecido, até mesmo de quando tratei de raça, há algumas páginas, o sistema de gênero limita a autonomia de alguns grupos. A cisão do Somos para a criação do Galf traz isso de forma documentada. Se continuássemos a citação do Lampião, que trouxe do livro de Regina Facchini e Júlio Simões, leríamos: “com nossa autonomia,

concomitante ao crescimento do grupo, as diferenças entre nós se acirraram, já que passamos a nos preocupar com uma série de diferenças que antes não tínhamos condições de aprofundar” (SIMÕES E FACCHINI, 2009, p. 107).

A autonomia das mulheres, no Somos, foi até promovida, tanto que foi possível o reconhecimento de até onde o grupo ainda as atendia, mas, ao mesmo tempo, algo impediu que a autonomia fosse experienciada plenamente em conjunto, em comunidade. Entendo que esse algo é a imposição da hierarquia, dominação e dicotomia/binarismo, que o sistema de gênero traz.

Assim, ainda que seja possível essa promoção, ela pode atingir um limite colocado pela colonialidade. Um limite em que mulheres são obrigadas a se deslocarem do espaço em construção para conseguirem aprofundar temáticas, e até mesmo divergências, que antes não permitiam serem colocadas.

Agora, podemos sentipensar que gênero nunca criou categorias uniformes, ainda que possa ter tentado. Já é bem conhecido que não existe A mulher ou O homem. Há pluralidade e, talvez, investir no reconhecimento dessa pluralidade, e outras possibilidades de experienciar essa construção, seja algo que aproxime.

Veremos sobre isso.

Quando falo de gênero, não posso falar apenas de mulher ou homem e da relação que se funda nessas categorias falsamente universais.

Há mais...

Homem e cis

Gênero não é só isso que eu falei até aqui.

Eu sei disso há um tempo.

Em 2015, eu realizei algumas entrevistas para aquele trabalho em que Jaqueline Girão fez aquela pergunta naquela banca. Eu estava fazendo as entrevistas porque nós, que somos da Biologia, gostamos de saber de umas coisas. A pesquisa era sobre não-binaridade e foi bem legal de construir. Entrevistei 5 professoras, em diferentes pontos da cidade, e eu circulava como um carioca fajuto entre metrô e ônibus. Uma das entrevistas aconteceu nas escadas do Centro Cultural Banco do Brasil, no Centro do Rio de Janeiro. Uma professora se sentou comigo nessas escadas do CCBB e me perguntou: por que você está pesquisando isso? Por acaso você é não-binário.

Eu ri.

Nunca me identifiquei, enquanto identidade de gênero, com a não-binaridade. E não negava isso, como, também, não neguei para aquela professora.

Mas, ali, naquele momento, comecei a notar que eu sou homem e cisgênero.

A cisgeneridade é um conceito que está sendo alvo de investimento e críticas recentes, nos estudos acadêmicos. Relaciono-me com ele a partir do trabalho de Viviane Vergueiro (2015). O que ela faz em sua dissertação é o que chama de *genealogia crítica* desse conceito, se concentrando em uma epistemologia descolonial, na tentativa de colocar em evidência o quanto as perspectivas dominantes se produzem em convivência com as marginalizações das diversidades corporais. Nesse sentido, a autora aponta que o próprio uso, investigação e legitimação do conceito de cisgeneridade (e de outros correlatos ao prefixo cis-) são uma indicação à descolonização.

Podemos entender a cisgeneridade como a experiência daquelas pessoas que se reconhecem na identidade de gênero a que foram designadas no nascimento. Via de regra, essa designação, ao nascer, é feita a partir de uma leitura do chamado sexo biológico. Ou seja, se a criança nasce com vagina, receberá o gênero feminino, de ser menina/mulher; se com pênis, menino/homem; se com genital "ambíguo", recorre-se a outros marcadores do sexo biológico (hormônios, material genético etc) para definição.

Para fazer o movimento genealógico em torno da cisgeneridade — e cisonormatividade —, Viviane Vergueiro parte de três categorias: a heterossexualidade, a heteronormatividade e a branquitude.

As duas primeiras, eu comentarei um pouco mais à frente, acreditando que não trará prejuízo para a compreensão desta discussão. Por ora, cabe dizer que a heterossexualidade é resultado de um processo complexo de naturalização de práticas e identidades sexuais e que a heteronormatividade está relacionada quando estabelece uma regra a ser cumprida compulsoriamente — a de que deve haver continuidade entre um suposto sexo biológico binário e oposicional e o desejo/práticas sexuais.

A cisgeneridade é trazida pela autora, aqui, para explicar que a heterossexualidade/normatividade corrobora na construção da inteligibilidade e ininteligibilidade das identidades de gênero. Em outras palavras, o quanto alguns corpos e identidades são aceitos, ou não, no âmbito social. "A inteligibilidade cisgênera que pressupõe a inteligibilidade heterossexual como decorrência" (VERGUEIRO, 2015, p. 57).

Em relação à branquitude (essa categoria que, entre outras coisas, busca discutir raça a partir da desnaturalização, e logo racialização, das pessoas brancas), Viviane Vergueiro associa com a trajetória conceitual da cisgeneridade. Isso, porque ambas entram em discussão, enquanto ferramenta de análise, apenas nas últimas décadas. Ambas são questionadas pelas discussões mais hegemônicas — de raça e de gênero/sexualidade,

respectivamente. Ambas vêm de lugares de resistência da produção de conhecimento: os movimentos de pessoas negras, os movimentos de pessoas transgêneros e travestis.

E ambas, são respostas descoloniais aos modos de fazer coloniais.

Porque, sim, a cis-generidade/normatividade é também algo colonial. Isso, como já sabemos, implica em muitas coisas. Inclusive, violência. Lá vamos nós de novo!

Bom, Viviane Vergueiro faz seu caminho de discussão teórica sentipensando alguns aspectos que constroem a cisgeneridade como uma norma. Em outras palavras, ela se debruça sobre a produção da cisnormatividade como parte da colonialidade. Faz isso partindo de três traços: a pré-discursividade, a binaridade e a permanência dos gêneros. Voltemo-nos a isso.

A pré-discursividade é a construção histórica e colonial que traz o entendimento de que é possível determinar o gênero de alguém tendo como base critérios objetivos e características corporais — independente de qualquer percepção individual ou coletiva. Trata-se, assim, de um movimento de naturalização da continuidade sexo-gênero. É supor que um ser humano (ou outro ser) é de tal gênero por causa de sua genitália, ou características físicas, ou formas. Essa naturalização sustenta a cisgeneridade e fortalece outros ideais coloniais, como família, reprodução, sexo biológico etc.

Inclusive, nesse traço, percebemos que a própria ideia de sexo biológico opera em sentido colonial. Seja quando não se reconhece o termo como uma construção cultural do campo científico, seja quando o coloca em oposição (e pré-discursivo) ao gênero.

É na pré-discursividade que as violências médicas e legais são legitimadas, em relação ao que Viviane Vergueiro chama de “gêneros-inconformes” (que nós estamos tratando, aqui, como transgeneridades), em especial em torno das identidades intersexos. As normatizações corporais, também.

Outro traço, relacionado a esse, é o da binaridade. Quando essa pré-discursividade acontece ela se materializa em duas possibilidades: feminino-fêmea-mulher ou masculino-macho-homem. A norma é essa: sempre e apenas.

A binaridade também constitui a cisgeneridade e, como tratamos há algumas páginas, é hierárquica e violenta com o polo feminino-fêmea-mulher, mas também atravessa as transgeneridades: seja forçando a se localizarem ou mimetizarem um dos dois polos, seja violentando quem não se localiza em nenhum deles.

Por fim, o terceiro traço trazido pela autora é o da permanência dos gêneros. É nela que a cisgeneridade reforça seu status de condição esperada, oficial, aquela que “deu tudo certo”. Com isso, as transgeneridades também são colonizadas. Suas trajetórias são as diferentes, as erradas, os desvios.

Espera-se, na permanência de gênero, uma coerência eterna entre sexo-gênero. Fortalecendo a naturalização.

Esses três traços coloniais ajudam a determinar a forma normativa que a cisgeneridade assume: cisnormatividade. E é aqui que, como a colonialidade de gênero e o racismo, as transgeneridades são violentadas. Viviane Vergueiro aponta que esses gêneros inconformes não têm direito à autodeterminação, à legitimação de seus corpos, à própria autonomia sobre seus corpos e a uma vida pacífica. "A cisnormatividade coloniza noções do que seja uma vida 'inteligível'" (VERGUEIRO, 2015, p. 68).

Dentro desse quadro, cabe voltar à pergunta: como a cisnormatividade dificulta o fazer comunidades lgbtqia+?

Em um primeiro sentido, mais próximo ao que já discutimos: a cisnormatividade violenta, com requintes de crueldade, as pessoas que experienciam a transgeneridade. Violência essa cometida, prioritariamente, pelas pessoas que experienciam a cisgeneridade. Assim, ainda que gay, lésbicas e bissexuais cis possam fazer comunidades com pessoas trans, é importante que reconheçamos os limites históricos desse fazer. O livro já citado de Júlio Simões e Regina Facchini (2009) e a tese de Bruna Irineu (2016) já indicam para isso quando remontam parte da trajetória dos movimentos lgbtqia+ organizados no Brasil e expõe silenciamentos, disputas e práticas de separação e morte.

Além disso, acredito que duas dimensões do fazer comunidade entram em risco (para além das já trabalhadas quando iniciamos o debate das questões de gênero): as práticas de atos de reexistência e as imaginações de outros mundos possíveis. Essas duas, em especial, porque entendo como bastante conectadas. Práticas de reexistência precisam estar no campo de visão para se concretizarem — ou poderíamos falar em campo de sentipensar, campo de possibilidades. Possibilidades não dadas, mas que ainda estão para serem imaginadas.

A reexistência trazida por Leonardo Ortegá passa por essa imaginação de que outros mundos são possíveis. O bem viver, trazido por essa imaginação, pressupõe práticas de fomento à vida. E isso é xecado pela cisnormatividade, quando a imposição é a da naturalização dos corpos, desejos, modos de vida. Uma naturalização que não abre espaço à invenção e à movimentação em outros caminhos.

Então, para além daquele sentido da violência, que é mais óbvio e que deve ser olhado, percebo a cisgeneridade tentando bloquear, epistemologicamente, o fazer comunidades lgbtqia+. Se ela dita que a regra é a permanência das hierarquias e da binaridade, ela mina a criação. Se há legitimação de um estado pré-discurso, é como se nada pudesse ser feito.

Mas, assim como Viviane Vergueiro aponta que utilizar o conceito de cis-generidade/normatividade já é uma prática de reexistência no campo científico, podemos insistir na possibilidade do fazer comunidades, ainda que atravessadas por isso?

Espero mostrar que sim (um pouco mais à frente).

Eu já fui heterossexual

Isso foi até 2011, mais ou menos.

Eu explico. E vou fazer com calma, porque posso ser bem mal interpretado quando digo essas coisas.

Pelo que lembro, até 2008, eu seguia minha vida normal de menino católico potencialmente heterossexual estudioso e tímido. Eu tinha 13 anos e tinha acabado de começar o Ensino Médio, em uma cidade distante de Mangaratiba. Nessa época, eu comecei a me masturbar.

Desde o início, eu o fiz me excitando com imagens e imaginações (muitas imaginações, porque a internet era discada) de corpos de homens. É, antes daquele quase-beijo na igreja, com o menino que pediu para ficar comigo e que eu me apaixonei, já tinha me masturbado em frente ao mesmo computador vendo as imagens de outros homens. O meu primeiro gozo foi olhando para outro homem.

Eu me masturbava sem culpa. Digo, sentia culpa pelo ato, mas não pela inspiração, pelo desejo. Pra mim, o errado era eu me masturbar. Depois de gozar, eu era consumido por uma culpa cristã, que tentava curar em missas e orações sinceras. Apenas para, um dia depois, gozar de novo, olhando o novo lolito da G Magazine. Nunca procurei por mulheres. Acreditava que fazer aquilo olhando corpos nus de homens famosos era normal (e não que, hoje, eu ache diferente). Pensava: "bom, posso me masturbar olhando esses homens, isso não quer dizer que eu vá transar com eles algum dia ou ter qualquer relacionamento afetivo assim". Acreditava que, na hora certa, iria sentir atração e amor (inseparáveis na época) por uma mulher. Isso, porque eu era heterossexual.

Pouco tempo depois, eu comecei a ver imagens de homens transando. De novo, relevei essa prática e esse desejo. Pensava: "Bom, posso querer transar com homens, mas, quando eu me apaixonar, será por uma mulher e transarei com ela e formarei uma família". Isso porque eu era heterossexual.

Em 2011, eu percebi que, se em 4 anos de masturbação, eu nunca tinha sentido desejo por mulheres, isso queria dizer alguma coisa. Admiti que sinto desejo sexual exclusivamente por homens e que isso implicava (na minha cabeça de um jovem católico de 16 anos) fazer uma escolha. Sim, eu tinha a possibilidade de escolher. Uma opção era continuar sendo

heterossexual e me forçar a forjar um desejo sexual por mulheres. Eu poderia, assim, ter uma família e, talvez, me sentir satisfeito. Quem sabe até descobriria que era esse, mesmo, meu maior desejo sexual — uma vez que nunca tinha transado nem beijado qualquer pessoa, eu supunha que ainda era um “campo aberto”.

Outra opção que eu podia escolher era viver a castidade. Bom, nunca tinha praticado nada além da masturbação, não devia ser difícil me manter assim.

E a terceira opção: admitir e assumir (para mim mesmo e, depois, para algumas pessoas) que eu era gay — uma vez que eu sentia desejos sexuais exclusivamente por homens e que, na minha percepção da época, esse era o caminho lógico para essa situação.

Escolhi essa última opção. E aqui estamos.

Sempre acho que foi longo esse tempo para admitir. Não descarto que tenha sido por causa da imagem distorcida da mulher que vi naquele computador de tubo, anos antes.

Eu tinha assistido, também, ao *Segredo de Brokeback Mountain*.

Acho engraçado como, mesmo gozando tantas vezes olhando a imagem de outros homens transando, eu nunca tinha admitido a possibilidade de beijar um garoto bonito com cabelo preto e sorriso de quem sabia mais do que estava revelando.

Tratamos, há pouco, de uma ideia de heteronormatividade. Como a cisgeneridade, ela é a imposição colonial que determina quais práticas, corpo e prazeres são encarados como corretas, saudáveis, puras e desejáveis. Ou seja, é a criação e valorização de identidades em binários. Se a cisgeneridade se direciona prioritariamente ao gênero, a heteronormatividade vai regular as sexualidades. Como já discutimos, essas duas dimensões da colonialidade se cruzam — bem como à raça, também. Tanto que Viviane Vergueiro, imediatamente após sua análise, faz aquele apontamento: “cisheteronormatividades, talvez?” (VERGUEIRO, 2015, p. 57).

Em função disso, vale investirmos um pouco em sentipensar, especificamente, como a hetero-sexualidade/normatividade dificulta a formação de comunidades lgbtqi+.

Continuo com a mesma autora para reforçar dois aspectos da hetero-sexualidade/normatividade: sua naturalização e sua criação do (in)inteligível.

A heterossexualidade foi naturalizada ao longo dos séculos e está presente, até hoje, em diversas instâncias. O clássico questionamento de muitos homossexuais de “por que eu tenho que me assumir para minha família e amigos e uma pessoa hétero não precisa passar por isso?” está nesse campo. Isso, para citar a pontinha do iceberg, porque outras tantas situações se conectam a essa naturalização — estupro corretivo, terapia de reorientação sexual, discursos de cura gay, “prendam suas cabras que meu bode está solto”.

A naturalização implica em não ter que explicar, em regrav práticas culturais das mais comuns (como vestimentas, por exemplo) às mais complexas (como procriação e criação de laços parentais). Implica, ainda, em desnaturalizar e, com isso, procurar eliminar o que diverge. Como se as pessoas fossem tão amantes de coisas naturais assim! E Viviane Vergueiro lembra que, muitas vezes, a forma de sentipensar academicamente as sexualidades reforça esse lugar: quase sempre se debruçando sobre quem diverge da heterossexualidade, dizendo de suas trajetórias, de sua história, de sua invenção. Importante? Muito. Mas, principalmente, se acompanhada de uma também desnaturalização da heterossexualidade: ela também inventada, ela também localizada historicamente, ela também em construção e negociação.

Tornar natural também provoca legibilidade. É nosso segundo aspecto. A heterossexualidade se torna inteligível. Somos acostumadas à ideia de casal homem+mulher. Somos impelidos a isso. Somos o menino que goza olhando imagens de homem transando, mas acredita que vai se apaixonar e sentir tesão por uma mulher, porque, afinal, é heterossexual. Todos somos heterossexuais, não é mesmo, colonialidade?

E, então, somos desacostumados a casais homem+homem, mulher+mulher; a não ter casais; a homem+mulher+homem; a mulher+mulher+mulher; a às vezes homem+homem e outras homem+mulher; a tantas possibilidades que se pode experienciar. E se, desacostumados, isso não entra no horizonte, não é sonhado, é valorado como negativo.

Sem sistema legal, sem sistema médico, sem Ciência, sem literatura, sem canções de amor, as possibilidade não-heterossexuais são ininteligíveis.

Sim, nos últimos anos, tivemos avanços nesse sentido. É preciso reconhecer. Eu mesmo poderia citar legalidades, medicinas, literaturas e músicas que colocam no radar as homo-bi-sexualidades. Mas estou tratando da imposição colonial em aspecto mais amplo, lembremos.

E como que dificulta?

Além do que já argumentei, quando falei de gênero e de cisnormatividade — e que acredito que se reforça na heteronormatividade, já que são processos imbricados —, uma outra dimensão fica atravessada: a movimentação em uma ética do comum. Isso, porque, se retomamos os elementos que a constitui, notaremos alguns desafios.

A heteronormatividade dificulta porque a necessidade de mudança de subjetividade para uma ética passará por um processo de questionamento ao *natural* de diversas frentes da vida cotidiana e social. Ainda que muito seja questionado por pessoas das possíveis comunidades lgbtqi+ que sejam heterossexuais (travestis, transgêneros, intersexos, pessoas não-binárias etc) quando repensam suas identidades e corpos, não

necessariamente essa desnaturalização é extrapolada em outros campos. O conceito de família, por exemplo, e de parentesco, herança, genética. A própria biologia. Também as práticas de relação sexual, de prazer, de desejo.

Todos esses exemplos vão reverberar nos acordos de organizações internas e externas das possíveis comunidades lgbtqia+. Elas precisarão enfrentar o rompimento com a ideia de natureza e se entenderem a partir disso para, minimamente, dialogarem com outras comunidades — que, provavelmente, não passaram por essas reflexões e mantêm, sem questionar, modos de vida heteronormativos.

Ter que se relacionar com o externo à comunidade significa, também, que negociações vão ser necessárias, por exemplo, a defesa das homo-bi-sexualidades, como algo próprio da natureza de algumas espécies (tanto quanto a heterossexualidade é encarada assim), para que direitos civis sejam conquistados. Ou as disputas pelo conceito de família para que isso se configure como possibilidades de adoção ou patrimônio.

E, ainda, o processo de desnaturalização não é completo ou definitivo. Ou seja, em diversos momentos, a heteronormatividade vai se embrenhar nos modos de vida das possíveis comunidades lgbtqia+.

Há possibilidades apesar disso? Sim. Mostrarei.

Há possibilidades com isso? Digo, pessoas cis-heterossexuais podem fazer comunidades lgbtqia+? Discutiremos, também.

Existe mangaratibense gay?

Bom, existe.

O que não existe é O gay, A lésbica, A bissexual, O transexual, A travesti, A queer, O intersexo, A assexual. Como também não existe A pessoa negra. Ou A mulher. Ou O heterossexual. Ou A cisgênero.

Seja de Mangaratiba, seja de qualquer lugar.

Aprendemos isso com os feminismos negros: as universalizações são falácias. Acho que minha orientadora de doutorado diria que elas são burras. E eu, que são tristes.

E por que estou dizendo isto agora? Porque acredito que posso ter caído em um lugar de contradição. Querendo reforçar que as possíveis comunidades lgbtqia+ são atravessadas por muitas dimensões que as diversificam e as dificultam em muita medida, posso ter reforçado esse lugar das categorias universais, como se todas as pessoas cisgêneros fossem um bloco unificado, ou todas as pessoas negras, ou todas as mulheres.

Não é bem assim. Então, cabe dizer: tratei, até aqui, de sistemas coloniais (o racismo, a cisnormatividade, a heteronormatividade), que atravessam todas as pessoas com maior ou menor grau de violação. Mas, sistemas. Não “tipos” de pessoas em bloco.

Para reforçar e explorar um pouco mais, quero construir um breve diálogo com outros elementos que diversificam as possíveis comunidades lgbtqia+. E, depois, pensar se essa diversificação pode materializar dificuldades para o fazer.

Trago três: geografia, geração e classe.

Mangaratibense é a qualidade de quem nasce em Mangaratiba. Mangaratiba é uma cidade no interior do Rio de Janeiro. Um de seus bairros, Conceição de Jacaré, fica na ponta da cidade e tem cerca de 3 mil habitantes.

Quando nos logamos no Grindr — aplicativo de pegação e namoro gay — encontramos cerca de 4 perfis em Conceição de Jacaré. Um deles é um menino que tenho a impressão que conheço, mas não sei, exatamente, de onde. Outros dois eu sei quem são, mesmo não exibindo foto no perfil. O outro, eu não tenho ideia, é o famoso “sigiloso, fora do meio”.

De certa forma, em todos os lugares em que já passei e loguei no aplicativo, esses perfis se repetem: aquele com a foto de rosto, querendo conhecer alguém, aquele com foto de peitoral, querendo sexo casual, aquele sem a foto, querendo algo na encolha. Em todos esses lugares — de Conceição de Jacaré à Marrakech — existiam pessoas lgbtqia+. Não me encontrei com representantes de todas as letras da sigla, mas uma ou outra sempre tinha.

Acho isso curioso. Talvez por ter crescido com a narrativa de “minoría” (e minoría numérica mesmo, não de representação política), eu ainda tenha a sensação de que encontrar pessoas lgbtqia+ em cada canto seja algo extraordinário.

Enquanto sentipenso sobre isso, vou ao trabalho de Estevão Fernandes (2017): “‘Existe índio gay?’ – a colonização das sexualidades indígenas no Brasil”. Enquanto leio, vou me dando conta da sua discussão de que podemos falar em *homossexualidades indígenas* no mesmo tanto que não podemos — isso por uma questão conceitual, que o autor trabalha: as práticas sexuais indígenas pré-colonização não podem ser consideradas homo ou heterossexuais dentro do conceito Moderno de sexualidade, ao mesmo tempo que, após sofrerem com a normatização da colonialidade/Modernidade, elas se localizam nesse cenário e reivindicam certas identidades. Enquanto me dou conta disso, sou levado a refletir como as experiências de homens gays no Grindr de Conceição de Jacaré, ainda que se mostrem visualmente parecidas no aplicativo, são diferentes das experiências em Juiz de

Fora ou Lille ou Belo Horizonte (isso para falar apenas os lugares onde que morei e apenas de homossexualidades masculinas).

Tudo isso — Grindr, lugares onde que morei, Estevão Fernandes — me leva à consideração da questão geográfica no fazer comunidades. De alguma maneira, ela dificulta a formação de comunidades lgbtqia+?

De primeira, eu responderia que não. Se as comunidades tendem a se fazer por afinidade e aproximação, os atravessamentos geográficos seriam os mesmos. Ou seja, pessoas lgbtqia+ de Mangaratiba se aproximariam de outras lgbtqia+ de Mangaratiba mesmo (ou regiões próximas). De forma que as diferenças geográficas que poderiam gerar tensões não ficam evidentes.

Mas podemos avançar para outros lugares além do “de primeira”. Em tempos de distanciamento social, em função da pandemia de COVID-19, e intensificação das conexões virtuais, acredito que a essencialidade da localização geográfica para a aproximação e afinidade é colocada em xeque. E, daí, nesse sentido, isso pode ser uma questão. Como, também, podem ser as mobilidades e pessoas pelo mundo. Eu, que saí da Conceição de Jacaré e estou em Juiz de Fora, passei por Marrakech e já morei em Lille e em Belo Horizonte, percebo que essas mobilidades — e olha que nem foram mobilidades forçadas, como são analisadas pelos trabalhos de Amaral Gómez Arévalo (2007), Nathália Antonucci (2021) e Dionathan Rodrigues da Silva (2016), e que não tenho a pretensão de elaborar nesta tese.

As duas possibilidades (a aproximação de pessoas geograficamente distantes via meio digital e a aproximação de pessoas que antes eram geograficamente distantes, mas que hoje estão coabitando) podem trazer essas tensões antes não-evidenciadas, ou só inexistentes.

Quando faço essa discussão, me recordo de três filmes bastante parecidos entre si. Se trata de *Cicada*, de Matthew Fifer (2020); *Monsoon*, de Hong Khaou (2019); e *Los Fuertes*, de Omar Zúñiga Hidalgo (2019). Os três retratam a história romântica-sexual entre dois homens que, em alguma medida, foram formados em territórios geográficos diferentes: seja países diferentes, seja interior/capital, seja centro/periferia. Em certo momento, as três histórias apresentam tensões também semelhantes: algo como uma cobrança de um dos homens do casal para com o outro — geralmente de se “assumir”, sair do armário.

Não me parece uma tensão incomum entre casais homossexuais e acho que por isso está em muitos filmes, não só nesses que eu citei. Mas, o que me chama a atenção para trazê-los para cá não é a ordinariedade desse clímax, e sim como e por quem ele é disparado. Como disse, são produções que expõem a aproximação geográfica do que antes

estava distante. Percebo que, em muita medida, é por isso que o start da tensão acontece. As cobranças de se assumir, ou de resolver alguma pendência, ou de agir de determinado jeito, ficam associadas aos modos de vida de cada personagem. É o branco do centro que fala para o preto, de origem imigrante e morador de periferia, se assumir. É o homem, que retorna ao país após anos fora, que cobra do morador local um “ir além” na vida.

Exemplos como esses me trazem o sentipensar que o fazer comunidades lgbtqia+ pode ser dificultado pelas diferenças de cunho geográfico. Isso, porque a localização indica, muitas vezes, aspectos culturais. As tensões geradas por isso podem travar a prática de uma ética do comum. Sensibilidade, solidariedade e respeito, que já não estão dadas de pronto, se tornam um desafio ainda maior.

Quando leio “Existe índio gay?” penso nisso. Como fazer comunidade entre as homossexualidades indígenas e as homossexualidades de Mangaratiba? Há possibilidade para tal? Ainda que eu não esteja falando de uma comunidade lgbtqia+ una e global, é um desafio no mundo conectado que temos.

Falando em conexão: e a geografia-corpo?

Eduardo Oliveira Miranda (2020) defende o termo corpo-território para sentipensar os espaços e a vida. Só percebemos as geografias, relações e histórias através do nosso corpo. Ele é nossa orientação, de onde trazemos referências, o “lugar zero do campo perceptivo”. O autor indica, inclusive, que uma pesquisa precisa incluir o corpo como um território que media subjetividades e produção de conhecimento com outros corpos.

Lendo seu trabalho, reforço que o corpo vai ocupar papel central no fazer comunidades. Sei que quando trato de raça, gênero, sexualidade, já aponto para isso, mas, aqui, isso se intensifica. Como forma de organização, produção de conhecimento, práticas e construção de subjetividades, fazer comunidades é algo imbricado diretamente em uma experiência corporal. E corpo é território.

Como geografias tão diferentes podem coletivar? Essa é a busca!

E mais, como corpos-territórios podem fazer comunidades em tempos de distanciamento social-corporal em função da crise sanitária?

A pandemia de Covid-19 afetou as pessoas de todo o mundo de muitas formas. O luto coletivo, as novas práticas de cotidiano, a instabilidade política e econômica, a relação com o público e com o privado são alguns exemplos. Neste trabalho, interessa provocar (não necessariamente investir, mas lançar o sentipensar): se corpo-território é percepção do mundo, das relações e das práticas, como os corpos que não podem mais se perceber fisicamente — ou, ao menos, que ficaram/estão mais restritos — conseguem fazer comunidades?

Se todas as nossas inspirações epistemológicas para esse fazer comunidades estão com suas bases em experiências físicas, de troca, de dia-a-dia, de toque, de festa, de trabalho, de afinidade, de rua... como expandir?

Só é possível fazer comunidades se os corpos-territórios estiverem se tocando?

Há possíveis comunidades lgbtqia+ em espaços virtuais?

Também são questões de geografia. Também são dificuldades. Também são possíveis, que falaremos mais tarde.

Por ora, fico com outra dimensão que possivelmente atravessa o fazer comunidades lgbtqia+: a geracional. Primeiro, porque não quero cair em anacronismos. Assim, quando falo nesse fazer, falo em 2021. Não pretendo olhar décadas ou séculos atrás e sinalizar como grupos organizados lgbtqia+ fizeram comunidades. Essa elaboração não cabe a mim.

Mas, para além desse alerta, quando trago esse assunto, é para dizer que as pessoas que fazem possíveis comunidades lgbtqia+, têm idades. E essas idades podem ser bastante diferentes entre si.

Eu sou jovem, tenho 27 anos enquanto escrevo isto aqui. Muitas das referências pessoais que trago sobre o assunto são também com pessoas jovens. O que me faz pensar: mas e crianças? E idosas? E adultos de meia idade?

Como contei, há algumas páginas, li, recentemente, o livro *Dois garotos de beijando*. Uma das suas marcas é a diferença geracional de quem conta a história (homossexuais mais velhos, da década 1980/90) e de quem tem a história contada (homossexuais jovens, da década de 2010). Quem conta tem preocupações e olhares singulares em relação a quem é contado. Por exemplo, os homossexuais mais velhos, no livro, clamam por uma valorização mais intensa da vida por parte dos mais jovens. Os mais jovens, por sua vez, são retratados com o interesse maior em resolver conflitos pessoais, amorosos.

Outras referências, para mim, são o filme *Todos estão falando de Jamie*, de Jonathan Butterell (2021), e a série *Veneno*, de Javier Ambrossi e Javier Calvo (2020). Ambas, em determinado momento, travam uma relação entre alguém mais velho que ensina coisas a alguém mais novo. No filme, é um homem gay, ex-drag queen, que apoia e conta sua história ao menino do interior que quer ser drag com a canção *This Was Me*. Já, na série, a atriz e cantora transgênero Veneno conta sua trajetória de vida e arte à estudante de jornalismo Valeria Vegas, que também experiencia a transgeneridade.

Trago esses três exemplos de narrativas porque todas envolvem um olhar sensível e acolhedor de personagens lgbtqia+ mais velhas direcionado às mais jovens. E tudo isso sendo atravessado por lembranças, por experiências. Há certo romantismo nessas histórias.

Acredito que nem sempre possa ser assim. E, na pergunta “como a diferença geracional pode dificultar o fazer comunidades?”, minha aposta é na dificuldade em traçar afinidades.

Isso, porque a geração não quer dizer apenas uma diferença de idade, mas também, e talvez principalmente, uma diferença cultural que pode tornar a aproximação confusa. Modos de vida que não estejam avizinados, que não conversam, que não parecem ter conexão podem dificultar a busca por afinidades e a produção de pertencimento.

Afinal, se entender enquanto lésbica ou gay e/ou transgênero, na década de 1980, significava algumas coisas. Se entender agora, em 2021, quer dizer outros processos. Como falei, sobre a localização geográfica, assim também é a diferença geracional. Ainda que a determinação seja, em linhas gerais a mesma (isto é, as anormalidades construídas pela cisheteronormatividade) as identidades e dinâmicas sociais se modificam. Isso implica, de novo, em conexões não dadas, não óbvias.

Agora, a última dimensão que trago destoa um pouco dessas duas anteriores. Diferente delas, que não necessariamente indicam uma violência estrutural — ainda que pudéssemos analisar essas dimensões no lugar da violência centro-periferia e glamourização da juventude — existe esse outro atravessamento que, sim, estrutura o mundo: a classe.

Quando tratamos, há pouco, de raça, cis-hetero-normatividade, já tratamos, também, de classe — ainda que não com esse termo. Isso, porque, em linhas gerais, pobre no Brasil tem, no mínimo, cor e gênero. Mas, falemos melhor. Ou melhor, falemos o que interessa. Como não me atrevi a circundar todo debate de raça, gênero, sexualidade, geografia ou geração, também não me atrevo a expandir todas as questões relacionadas a classe.

Assim, foco em sentipensar classe junto ao trabalho de Roberto de Lima Filho (2017), que intenta, justamente, essa aproximação entre classe, gênero, sexualidade, raça e território. Em dado momento, ele afirma: “conflito de classe que é, persisto, de gênero, como é de racialização etc” (DE LIMA FILHO, 2017, p. 154). E isso nos adianta, ainda, seu posicionamento sobre o assunto: classe como relação, conflito, experiência — não um dado ou uma característica.

Digo posicionamento porque isso se trata de uma filiação teórica do autor. Classe, como tantas outras coisas que temos falado aqui, se trata de algo estudado há décadas ou séculos. Nesse tempo, muito foi produzido. De forma que quem fizer esse debate acaba assumindo diálogos específicos.

E que posição é essa em que classe é relação?

Para o autor, é simples: não resumir classe à estratificação social e renda, como, geralmente, acontece em função do que ele considera uma rejeição às teorizações

marxianas. Eu não sou leitor de Karl Marx para poder defender uma perspectiva ou outras, entretanto, entendo, com Roberto de Lima Filho, que classe não se limita à pobreza ou riqueza, mas está implicada em consumo, trânsito, desejos e afetos. Classe (da forma que a experienciamos) como uma relação que se produz com a constituição da colonialidade-Modernidade-capitalismo.

A classe atravessa a vida e a formação de subjetividades, mas não de forma uniforme. De novo, não podemos cair no equívoco de isolar uma relação em detrimento das outras. Em diversos momentos do seu estudo, ele foca em discutir como as fronteiras entre esses traços se embaralham na construção de sujeitos.

Assim, estou entendendo classe como essa relação produzida pelo capitalismo, que diz do vínculo com o trabalho e com o capital e que também produz violências — hierarquização, dominação/submissão. Também por isso, o autor indica sempre a formulação: disputa e/ou conflito de classes. E é aqui que entendo que o atravessamento de classe também pode dificultar o fazer comunidades lgbtqia+, em pelo menos três sentidos relacionados: a promoção da autonomia, as práticas de atos de reexistência e a imaginação de outros mundos possíveis.

Classe, enquanto relação violenta, também, subjuga e separa as pessoas lgbtqia+ — frequentemente ocupando postos de trabalho deslegitimados e desvalorizados, isso quando conseguem o status de trabalhadoras, ficando às margens da distribuição do capital na sociedade. Essa separação tolhe a autonomia que poderia ser impulsionada em/pelos atos de reexistência.

Como imaginar outros mundos que não violentem pela classe? Como criar esses mundos quando precisamos nos sustentar, comer, morar, nos locomover? Como fazer tudo isso enquanto a própria dimensão do trabalho é retirada do campo de possibilidades? São desafios não exclusivos das possíveis comunidades lgbtqia+, mas que as atravessam nos lugares de marginalização que somos colocadas, em função da construção da ideia de anormalidades.

No fim das contas, capitalismo

Esses dias, eu estava dando aula e caímos nessa.

Estávamos falando sobre *n* questões relacionadas à educação, padronização dos corpos, formatação para o mercado de trabalho, deslegitimação de saberes não-acadêmicos, sentipensando a quantidade de merdas em que estamos atoladas. Desesperanças.

Eis que, quase encerrando a discussão, uma aluna escreve uma mensagem no chat: “no fim das contas é sempre coisa do capitalismo”.

O caos, a entropia. É o que parece amarrar tudo que tratamos até aqui.

Se a gente desloca a Modernidade para 1492, antecipamos também o capitalismo. Não que, necessariamente, tivemos experiência capitalista enquanto europeus invadiam o território que hoje temos como América, mas, ao menos, aquilo ali foi um ensaio, uma sedimentação, uma construção para o que vivenciamos hoje — e, aí, passando por diversos momentos: de invenção de Nações, de escravidão, de rompimento (ao menos formal) com a escravidão, de industrialização, de embranquecimento, de miscigenação, de liberalismo, de neoliberalismo etc.

Capitalismo como esse sistema político-econômico-social-cultural, que diz do racismo, da cisnormatividade, da heteronormatividade, da relação de classe.

Capitalismo como o caos que separa, a violência, como um sistema bastante esperto, que nos cerca, se entranha em nós, que vai investindo em minar possibilidades de invenção. Se, como disse, o fazer comunidades é um fazer anti-capitalista — isso, porque é negentropia, a entropia negativa, o que une —, é de se esperar que teremos a combinação de todas as dificuldades anunciadas aqui na formação de possíveis comunidades lgbtqi+.

Em resumo:

A catálise de identidades entra em xeque quando há a promoção das individualidades, da competição, da hierarquização. Os rios não podem correr juntos se não há mais rios. Se parecem correr juntos, deve ser apenas porque estão na mesma direção: do acúmulo, do bate-o-ponto-tenha-férias-bate-o-ponto. E, ah, só deve existir uma direção. Pertencimento, não pode. Pertencemos apenas à mesma empresa de *call center*, ao mesmo clube de compras da loja de departamento que cria roupas coloridas, ao mesmo grupo de fãs de canal do YouTube. As afinidades podem ser apenas isso: interesses que não fazem comunidades, que aproximam para a compra, para sermos as mercadorias.

A promoção de autonomia é ameaçada pela captura constante por parte do Estado, pelas normatividades que o capitalismo vai re-inventando. Cisnormatividade se atualiza quando cria regras para as pessoas transgêneros — para que seus corpos e vidas busquem ser cisgêneros. Heteronormatividade se atualiza quando incide parâmetros de relação sobre corpos homo-bi-sexuais. Racismo se atualiza quando mina as liberdades, as formas de existências, a construção de outras narrativas.

Os atos de reexistência? Vão sendo cooptados pelo Mercado. A estética é vendida como empoderamento que não modifica as relações e as normatividades; os espaços geográficos destinados a encontros e práticas de liberdade, se gentrificam e excluem; a

própria ideia de *comunidade* é torcida e re-criada para uma perspectiva romântica e destinada a apenas pessoas que podem pagar — para estar em certo bar, para frequentar certas instituições de ensino, para curtir a praia na Zona Sul do Rio de Janeiro.

Imaginar outros mundos possíveis se distancia dos horizontes. Aliás, não se pode ter horizonte. Só podemos imaginar o que é permitido. Só podemos sonhar em ter as mesmas configurações familiares, os mesmos tipos de corpos (um pouco mais diversos, mas só os do catálogo), os mesmos prazeres, as mesmas relações com a espiritualidade (ou sua completa negação), os mesmos modos de pensar e sentir — separados, óbvio! Não imaginem, não sonhem, não pensem... trabalhem! Sobrevivam se puderem, se não, morram, tanto faz!

Se movimentar já não é possível, quanto mais numa ética do comum. Só há uma forma de movimento: violenta, resignada, individual. Cada um em sua casa. Esqueça a rua. Esqueça o corpo. Esqueça as práticas que podem fazer imaginar e criar outras possibilidades. Coma sua marmita sozinha, agradeça que tem marmita. Venda seu corpo, agradeça que tem corpo. Transe no sigilo, agradeça que ninguém viu. Goze rápido, agradeça que não deixou marcas.

E se eduque em tudo isso. Aprenda que o mundo é caos, é entropia. Essa é a segunda lei da termodinâmica. Ela rege tudo. Qualquer sistema tende ao que separa. Aprenda. Faça o seu. Não procure aquilo que une.

Se esgote e seja cobrada de mais e mais e mais e mais e mais e...

Quem dera ter esgotado a entropia

Falei um tanto de violência até aqui.

E olha que foi só a ponta do iceberg.

E olha que eu tinha me proposto a não focar nisso.

Como diz o meme: enfim, a hipocrisia (insira aqui a imagem de vira-lata caramelo me julgando com o olhar estreitado).

Mas reconheço a necessidade desse movimento.

Como sinalizei lá em cima: falar de violência para sair da violência.

Ensaïemos, então, saídas comunitárias.

Ensaïemos a negentropia.

energia elétrica

por Isabela, Magnólia e Nei — família

Aqui em casa, em dias de chuva, quando era comum faltar energia elétrica, tínhamos por costume acender velas e nos reunir ao redor da mesa. Esse era o momento em que histórias eram contadas. Se falava sobre a vida dura, se descrevia como eram as ruas, as casas, a escola e acontecia um teletransporte para outro universo enquanto se relembrava o passado.

Fazer memória de histórias, resgatar os dias simples, uns difíceis, outros afetuosos, sempre fez parte da nossa família, e fez ter a noção de nossas raízes, da luta da qual somos fruto. Também levou à valorização de forma incrível da Educação, acreditando ser ela a chave de transformação social e do crescimento. Compartilhando as memórias era quando se ensinava valores, mas também os caminhos para vencer as dificuldades, sempre apontando a Educação como a melhor possibilidade de construção da nossa história.

Hoje não está chovendo e não faltou luz. Mas estamos reunidos ao redor da mesa. Hoje lembramos com sorrisos nos lábios, suspiros e muito orgulho a trajetória de um dos nossos e como a Educação atravessou o seu caminho, ajudou a construir relações e contribuiu para o seu crescimento, tal como foi o sonho.

Ele foi pra escola muito pequeno, tinha 2 anos e 8 meses, um pedacinho de gente. A gente precisava que ele estudasse para poder trabalhar. No dia de ir para a escola pela primeira vez ele estava muito animado. Ia estudar na parte da tarde, mas acordou cedo já querendo vestir o uniforme. A vida era uma correria, tinha que arrumar ele, buscar a irmã na escola, e depois levá-lo, e então ir trabalhar. Quando chegamos ele estava todo contente, feliz que estava indo para a escola e não chorou. Ali começou o caminho dele com a Educação.

Muito novo ele já demonstrava com muita certeza o caminho que queria seguir. Quando tinha 12 anos decidiu que iria estudar em uma escola fora da cidade. Ele se dedicou muito e o acompanhamos em cada prova que fez, esperando na porta do colégio até que terminasse. Isso foi muito importante, apoiar as escolhas. Quando saiu o resultado das provas ele havia passado em todas, então escolheu o CTUR. Foi

uma correria para fazer a matrícula. Quase perdemos os documentos, mas no final deu tudo certo.

Uns anos depois, lá estava a gente juntinho de novo. Ele já havia passado pela escola e era o dia da matrícula na Universidade. Tinha apenas 16 anos e foi preciso acompanhá-lo, e isso marcou muito. Durante esses anos fizemos o que estava ao alcance. Colo, levar no ponto de ônibus todas as manhãs cedinho e muitas marmitas. Alguns momentos foram difíceis, mas tudo valeu muito a pena.

A sua determinação o levou muito longe e temos muito orgulho de todo o seu caminho.

Por aqui, entre xícaras de cafés e chás, continuamos lembrando aquilo que passamos enquanto família e das boas histórias. Usando as palavras de Adélia Prado, o que a memória ama, fica eterno.

Negentropia

levantei para fazer aquilo que devo fazer

 aquilo que esperam que eu faça

 aquilo que eu mesmo espero fazer

 desde o dia que me tornei o que falaram que eu me tornaria

 isto é

 alguém bem comum

 sem grandes conquistas

 sem revoluções na literatura

 sem salões de festa

 sem janelas grandes que banham de sol toda casa.

levantei para aquilo que sou

e ouvi um estalo no joelho.

sei que se eu acompanhar o ritmo desses estalos

vou chegar à melodia

vou chegar a escorregar no limo

vou chegar ao café passado

vou chegar ao sonho

vou chegar ao susto

vou chegar ao choro.

então não sigo.

me levanto para aquilo que esperam que eu faça e seja,

deixo permanecer a sensação de que alguma coisa está para acontecer

que vai me pegar de surpresa

que vai me fazer dar um pulo

estalar tudo

cantar a melodia de vez

chorar

e, antes que eu me perca, para resumir, é um pouco disso que se trata: trazer ao corpo um pouco desse sentir, que fica quando a gente tromba com qualquer coisa que não seja quatro paredes, dois ou três écrans e sublocações. qualquer coisa mesmo. trazer às vistas e ao umbigo a força da atração que fez desviar a andada de um ponto a outro da rodoviária, fugir pelo portão E2 e se acomodar da melhor forma no banco semileito para um trajeto que vai durar oito horas com uma parada de trinta minutos para jantar na cidade do queijo; que fez agarrar a criança com tanta força, que nunca mais sairia aquele cheiro de polvilho dos cabelos, agitar as mãos para o vendedor de bugigangas do outro lado das barracas e assoprar, vez após outra, o cata-vento tentando concorrer com água e sal; que fez beber, desesperadamente, alguns copos tentando repor os líquidos perdidos, puxar ar com toda força para doer pulmões e assumir uma postura estratégica com os joelhos meio inclinados — o que significa que quero permanecer assim por um tempo, do lado de fora, e preciso de estabilidade e flexibilidade, na medida. a ideia é essa: trazer aos órgãos esse risco de atropelamento constante, esse risco de ter a vida — dos outros e nossa. trazer à pele o arrepio que desse medo.

não que isso possa ser escrito.

Apesar de...

tudo isso que já falamos sobre colonialidade e o quanto ela nos cerca de armadilhas, que dificultam a formação de comunidades lgbtqia+, eu tenho uma tese, aqui: a defesa de que essas comunidades são viáveis. Levanto-me para ela. Para a existência de negentropias, dos possíveis que nos conectam.

A negentropia é o conceito oposto à entropia. Se uma é aquilo que separa, que divide, expressão de violência. A outra é aquilo que une, que contribui para a ação organizacional, que conecta.

Essa conexão pode ser escrita? Traduzida em palavras?

Quando começo a refletir sobre isso, lembro de *queer*. Em inglês, na sua origem, a palavra quer dizer algo próximo a estranho, abjeto, esquisito, e foi usada para denominar homossexuais e outras dissidências de forma pejorativa — como, no português, viado, bixa etc. Na trajetória dos movimentos sociais, o seu uso foi ressignificado como tática de luta e deboche. Quando as perspectivas teóricas queer chegaram à América Latina, houve uma discussão sobre as traduções do termo. Até hoje, isso é discutido — e outras coisas, como se queer pode ser uma identidade ou não, e por aí vai.

Há uns anos, eu conheci o trabalho de Larissa Pelúcio (2016), que investiga um pouco desse debate de tradução. Uma das propostas, que ela parece corroborar, é a invenção de

Teorias Cu — justamente por trazer uma provocação com estilo puritano da Academia; por remeter a algo sujo, ligado ao prazer marginalizado; por brincar com a expressão “o cu do Mundo” para se referir ao Sul global; e por o cu ser algo que toda pessoa tem (diferente de pau ou buceta).

E o que isso tem a ver?

Gosto da ideia de que o cu pode ser essa bioengenharia-filosófica que debocha e une.

O cu pode promover conexões para o fazer comunidades lgbtqia+?

Quero fazer esse movimento de encontrar cus, de sentipensar as possíveis conexões do fazer comunidades lgbtqia+, a partir daqueles seis elementos que tracei para falar de comunidades.

Os tais elementos, em verbos, para recordarmos: catalisar identidades, promover autonomia, praticar atos de reexistência, imaginar outros mundos possíveis, se movimentar em uma ética do comum e educar. Se antes indiquei o quanto estão em risco frente aos atravessamentos coloniais, agora é com eles que farei ensaios de possibilidades.

Ensaio que não negam as dificuldades apresentadas, mas buscam caminhos que as combatam.

Busquemos negentropias.

Abre parênteses: existe, talvez, uma questão não tão nítida aqui

“Talvez” porque, para algumas pessoas, isso pode ser óbvio, para outras nem tanto.

Chegamos, frequentemente, a uma pergunta interessante nesta tese. Que é: pessoas cisheterossexuais podem fazer comunidades lgbtqia+?

Minha defesa é que sim, por tudo que discuti e discutirei mais à frente.

Mas essa pergunta traz outra, embutida em si: o que estou chamando de comunidades lgbtqia+?

Acredito que, quando argumentei sobre as dificuldades de se fazer comunidades lgbtqia+, na seção anterior, tenha ficado a impressão de que elas são lgbtqia+ pelo fato de comportarem pessoas que se identificam assim.

De um modo mais imediato, isso está bem correto.

E, daí, cisheterossexuais estariam quase que automaticamente de fora.

Mas, existe outro sentipensar que não precisa excluir esse primeiro apresentado: comunidades lgbtqia+ podem ser comunidades que questionem os paradigmas da cisheteronormatividade e, agindo nesse sentido, se conectem com a defesa da vida de pessoas lgbtqia+.

Esse questionamento está, provavelmente, mais sensível às pessoas lgbtqia+ e, também por isso, elas são o foco dessas comunidades. Mas, nesse modo de pensar, cisheterossexuais não obrigatoriamente estão de fora.

Por que trazer isso agora?

Porque esse saber é importante para encontrar as negentropias.

Se buscamos aquilo que nos une (em afinidade à vida, numa prática, num fazer), acredito que é honesto estabelecer que pessoas não-lgbtqia+ podem estar nessa construção. Quando eu discutir, nas páginas a seguir, a catálise identitária, a autonomia, os atos de reexistência, a imaginação de outros mundos possíveis, a ética do comum e o educar, vou trazer exemplos dos momentos em que fiz comunidades lgbtqia+. E preciso ser justo: sentipenso que fiz muito mais porque me movimentei em favor da vida de pessoas lgbtqia+, questionando as cisheteronormatividade, do que exatamente por estar conectado exclusivamente com pessoas lgbtqia+ — até porque, muitas vezes, essa exclusividade não aconteceu mesmo.

Se, para quem lê, esse outro modo de sentipensar comunidades lgbtqia+ não estava nítido, não acredito que isso anula toda a discussão que fizemos até aqui. Só cheguei a esse parêntese porque entendi que é a violência que separa. Lembremos: as dificuldades postas à invenção dessas comunidades dizem dos lugares da violência (da cisheteronormatividade, da hierarquização, do binarismo, da colonialidade, do capitalismo, do racismo). Lugares esses que colonizam e criam empecilhos no mesmo sentido que discutimos e que continuam exigindo reexistência e fazer comunidades, exigindo uma movimentação de desafio à cisheteronormatividade, de intenção de rompimento com o paradigma da anormalidade.

Fecha parênteses: busquemos negentropias

Agora sim, vamos lá: aos verbos!

Catalisar identidades

O ano é 2016 e a cidade é Juiz de Fora. Eu faço parte do Coletivo de Diversidade Sexual e de Gênero Duas Cabeças, há pouco mais de dois meses, e a gente se encontra algumas vezes no mês, no gramado da reitoria da UFJF, para conversar sobre nosso jeito de ser e fazer política. Moro com duas gays do Coletivo numa casa na rua Virgulino João da Silva, número 155. Dia 08 de março (ou uns dias antes, não lembro), sou convocado a ir numa manifestação em frente ao Fórum, ali no Parque Halfeld.

Eu vou.

Uma amiga, que também estava no dia, fez uma narrativa ótima na sua dissertação (NUNES, 2016, p. 62) que vale a pena conferir — e eu indico a leitura do trabalho inteiro, que é ótimo. Conto aqui o que lembro.

Juiz de Fora, uns momentos — dias ou horas — antes do 08 de março de 2016, no Parque Halfeld: por que vamos para lá? Por que foi marcado?

Beatriz (vou usar o mesmo nome que Marina Nunes usou na dissertação) está no meio de um processo judicial de retificação do nome de registro nos seus documentos. Ela é uma mulher que tem, na Certidão de Nascimento, RG, CPF e afins, um nome com o qual não se identifica e quer mudar (quer colocar neles o “Beatriz”).

Como é de se imaginar, isso não é tão fácil nem tão barato, ainda que devesse ser. Para além desses empecilhos comuns/esperados, o processo de Beatriz estava sofrendo uma série de atrasos injustificados, perdas de dados e desinformação. Daí, ela teve a ideia da manifestação.

No dia 08 de março, Beatriz chamou, o bonde do Coletivo foi. E mais gentes, de outros cantos. Grupos de advogadas e estudantes de Direito, estudantes do ensino médio de um colégio particular, familiares e amigas de amigos.

Chegamos, nos abraçamos, escrevemos cartazes, fomos barradas na porta do Fórum, esperamos do lado de fora, fomos para o escritório da advogada, voltamos, tivemos respostas e, então, pegamos de novo o 540, subindo para o bairro São Pedro.

Beatriz é uma mulher transexual. Sua demanda pela retificação do nome nos documentos oficiais é uma especificidade — se não dela, ao menos de uma parcela dentro o grupo de lgbtqia+. Em outras palavras, não é, por exemplo, uma demanda minha, enquanto homem cis gay. Ou de Marina, enquanto bissexual.

Então, o que nos leva ao Parque Halfeld, em 8 de março de 2016?

Quanto a mim, Marina e os meninos do Virgulino João da Silva, 155, eu poderia responder: amizade. E isso não deve ser desconsiderado.

Mas, existem outras pessoas ali. Pessoas desconhecidas de Beatriz. Pessoas conhecidas só de vista. Pessoas que nem sabiam que o nome de Beatriz não estava assim no seu RG.

O que as leva ao Parque Halfeld, em 8 de março de 2016?

Eu arrisco dizer que tem algo a ver com a tal catálise de identidades — e com o quanto é possível a gente romper com as violências, que nos separam, e, efetivamente, fazer comunidades lgbtqia+.

A pergunta, então, se transforma em: como tornar a catálise algo possível? Como dissuadir aquelas dificuldades que exploramos?

Catalisar é aproximar as subjetividades e os corpos. Uma aproximação vinda justamente da tentativa de desvencilhamento do racismo, da cisheteronormatividade, do binarismo. Uma aproximação a partir de um incômodo com essas violências e que sinaliza para uma prática.

Ela, e, logo, o fazer comunidades lgbtqia+, se torna possível porque há disposição. E, nisso, não estamos falando, necessariamente, de catalisar identidades sexuais e de gênero que sejam lgbtqia+ — ainda que, sim, é também sobre isso, mas de catalisar incômodos e disposições. Incômodos com a colonialidade sexual e de gênero, disposições com a construção de outros mundos.

É nesse lugar de aproximar que as comunidades lgbtqia+ combatem os empecilhos coloniais e começam a se tornar fazeres concretos, de cotidiano, de experiência, de parque Halfeld. Se tornam possíveis.

E lembremos: catalisar identidades envolve produzir afinidades e gerar pertencimento.

As afinidades estão no sentido da promoção e do direito à vida digna.

Podemos pensar: afinidades em combater injustiças, afinidades em afirmar o amor, afinidades em experienciar os prazeres, afinidades em lutar pela garantia de direitos. Ainda que esse elemento esteja dificultado por uma série de diferenças e trajetórias impostas pela colonização, a invenção de pontos em comum é uma possibilidade. Sendo exatamente isso: uma invenção, um esforço de elaboração para criar conexões que unam.

Um caminho possível nesse processo, para superar a separação, é entender como as colonialidades nos atravessam a todas — de maneiras diferentes, com particularidades, mas a todas. E, a partir disso, projetar o interesse comum no rompimento com a violência. Em palavras mais diretas: o interesse na vida, em todas as vidas.

Comunidades lgbtqia+ podem se fazer a partir dessa possível afinidade: a da defesa da vida de pessoas lgbtqia+. Um fazer que pode acontecer numa turma da Educação Básica, numa universidade, num bairro, num evento cultural, em grupos de esportes, numa roda de crianças etc.

Aliado ao processo de produção de afinidades está o pertencimento. As afinidades aproximam, criam conexões em comum, dão assunto a puxar e coisas a fazer. O pertencimento implica no reconhecimento enquanto grupo, enquanto estar fazendo junto, enquanto comunidade.

Pertencer não elimina contradições. As comunidades estão recheadas delas. Pertencimento não coloca todas as pessoas na mesma tigela, homogênea e faz virar purê depois de passar por uma peneira bem fininha. Lembremos que Glória Anzaldúa (1987) traz

isso na sua ideia de *amasamiento* — de se reconhecer como um ser da luz e da escuridão e um ser que questiona a ideia de luz e de escuridão. Pertencer à defesa de vida das pessoas lgbtqia+ não significa concordância total com os processos de descolonização e suas expressões. Significa “apenas” uma disposição à inquietação e ao cuidado comum.

Por isso, não só pessoas lgbtqia+ podem se sentipensar pertencentes — ainda que as lgbtqia+ provavelmente estejam mais ansiosas por isso. Se estou defendendo que a afinidade é pelo rompimento com a colonialidade e que o pertencimento é o reconhecimento enquanto luta em comum, há possibilidade de agregação.

Assim, entre afinidade e pertencimento, podemos catalisar identidades para promover a vida, para fazer comunidades. Sendo que *promover a vida lgbtqia+* não é só defender a não-morte, o não-assassinato, o não-genocídio, mas promover tudo que envolve a vida: a demonstração pública de afetos entre pessoas lgbtqia+, as suas realizações artísticas, os seus corres, os seus movimentos culturais, o pajubá, enquanto linguagem, as produções de conhecimento, as epistemologias. (E, ao mesmo tempo, tudo isso significa não-morte e anti-genocídio. Como falamos, há umas boas páginas: reexistências que afirma).

Por exemplo, voltemos um pouco ao caso que narrei: qual afinidade foi produzida com aquele fazer do Parque Halfeld?

Afinidade pela pessoa Beatriz? Pela demanda de Beatriz? Defendo que não apenas isso.

A falta de justiça do sistema de Justiça? Também não. A violência separa, não une.

Acredito que a afinidade foi a busca por vida, pela mudança.

Não a mudança apenas do nome de Beatriz, mas a mudança em todo um sistema de Justiça e representação, da forma de tomada de decisões. Se, antes, uma decisão estava restrita a grupos isolados dentro de câmaras — grupos que re-produzem a cisheteronormatividade —, ali queríamos ela compartilhada e disputada por lgbtqia+ no parque da cidade.

E o pertencimento. Pertencer a quê?

Acredito que a um grupo que disputa o espaço público, que debate os efeitos da cisheteronormatividade na vida, que questiona o status de anormalidade das vidas lgbtqia+. Pertencer a um grupo que se questiona: por que algumas pessoas precisam passar por esse processo moroso e custoso de troca de registro de identificação? Por que esse direito não é óbvio? Por que precisamos estar aqui, neste 8 de março de 2016, no Parque Halfeld?

Beatriz puxa e pertence àquele movimento, tanto quanto Marina e eu, e os meninos da Virgulino João da Silva, 155, e os estudantes do colégio particular, e a equipe de advogadas, e quem estava passando pela rua e se envolveu na necessidade de repensar as violências.

Catálise: o rompimento do isolamento. O ir. O produzir afinidades. O gerar pertencimento. O fazer comunidade.

Porque ali, com aquele fazer, Beatriz foi re-inventada como uma das nossas, com suas especificidades, demandas e prazeres próprios. E, nós, re-inventadas como umas das dela.

Promover autonomia

Saindo de uma manifestação, entrando em outra. “Você está sempre enfiado em algum protesto”. Até consigo ouvir minha mãe falando para mim e não posso nem desmentir. É bastante verdade.

Em 2019, eu estava em um, dessa vez, na Praça Afonso Arinos, em Belo Horizonte. Era um dia de mobilização em função dos cortes que o governo federal estava fazendo no orçamento destinado à Educação. Estava lá com o Thiago, a Thamara, uma amiga do Thiago, que não lembro o nome, o pessoal da Associação de Pós-Graduadas e Pós-Graduandos da UFMG, a Renata e mais um tanto de gente.

Logo no início do ato, ali na concentração, antes da marcha, começa a acontecer uma panfletagem de diferentes materiais. Várias organizações prepararam material e divulgam suas reivindicações e projetos. Um deles chega até mim, nem sei muito bem como. Se trata de um panfleto da MOFUCE — uma histórica Ocupação urbana e estudantil que luta por moradia e educação. O que me atraiu foi a atenção que o material dedicava às pessoas lgbtqia+: a perspectiva de um local que pretendia incluir e buscar por direitos básicos em conjunto.

Fiquei com isso na cabeça, mas nunca conheci a MOFUCE pessoalmente. Por um momento, pensei em voltar essa pesquisa à investigação de residências como aquela — para sentipensar as comunidades que podem se fazer ali.

Lembrei da Casa Nem, casa de acolhimento para pessoas lgbtqia+, no Rio de Janeiro, que conheci em uma festa em 2016. Também da Casa 1, em São Paulo, também um centro de acolhimento e cultura lgbtqia+. E, ainda, das Repúblicas lgbtqia+ anunciadas como projeto do Governo do Distrito Federal, em Brasília. Além de outros movimentos: preparatório para ENEM voltado às pessoas trans e travestis; ocupações (como Platóhedro, na Colômbia; e o MST, no Brasil) e grupos de economias solidárias (brechós, hortas, prestação de serviços) com projetos voltados às pessoas lgbtqia+.

Por motivos como a pandemia de COVID 19, a falta de logística para eu conhecer todos esses lugares e, mesmo, por uma questão de tempo hábil para a conclusão desta tese, eu desisti de realizar, neste momento, a pesquisa junto a esses lugares, mas quero trazer o mínimo dessas experiências — ou, simplesmente, apenas a ideia dessas experiências — como possibilidades para o fazer comunidades lgbtqia+.

Isso, porque talvez elas nos ajudem a responder uma pergunta importante: como inventar caminhos longe das dificuldades e promover a autonomia para fazer comunidades?

Lembrando nosso entendimento: autonomia como o exercício que se faz para se manter vivo e passar ao momento seguinte com os próprios recursos. Vimos sua importância para o fazer comunidades, seus designs e, ainda, alguns empecilhos que a colonialidade e suas violências impõem.

Acredito que a continuidade da discussão de afinidades e pertencimento seja um caminho viável para a concretização da autonomia. A partir desse processo, de entender os incômodos e disposições e, também, as pessoas que estão em conexão, podemos conhecer as amarras e capacidades que atravessam. Ou seja, podemos começar a responder perguntas como: o que impede que experienciemos essas afinidades com a vida? Quais forças temos para passar, juntas, ao momento seguinte? O que precisamos para nos manter vivas?

Como o ensaio dessas respostas, as práticas autônomas se tornam possibilidades.

Em outras palavras, poderíamos dizer: nos conhecermos para nos mantermos. Conhecer a vida para fomentar a vida. Conhecer como o nó foi dado, para desatar amarras. Conhecer as forças para nos usarmos delas. Conhecer afinidades e pertencimento, para promover autonomia.

E não que essa promoção, uma vez encontrada uma via, se mantenha a mesma. A cisheteronormatividade se re-inventa em capturas, violências, encarceramentos. As táticas para autonomia precisam, também, se re-inventar — escapando de um formato específico, confundindo os processos coloniais, criando ilusões ao externo enquanto fortalecemos o fazer interno.

Por exemplo: se em dado momento é estratégico para as comunidades lgbtqia+ lutarem por direitos civis democráticos (como o casamento, a adoção, a representatividade em propagandas comerciais e as cotas para participação de processos de representação política), em outros momentos, todos essas pautas e o quanto elas podem estar associadas às colonialidades podem ser questionadas. Se, em dado momento, faz sentido se fechar em uma ilha para evitar contato com pessoas que impulsionam a cisheteronormatividade,

como indica Glória Anzaldúa (2021), em outros, a tática de se colocar como pontes levadiças ou bancos de areia é a mais viável — para sentipensar negociações, aproximações e educações.

Na promoção da autonomia — e em todo fazer comunidades lgbtqia+ — nada é um sistema fechado e definitivo. O que, talvez, seja um determinante é a necessidade de movimentações constantes, em modos de ser, estar e fazer no mundo.

Até porque, se as colonialidades tendem a querer fixar identidades e práticas e implica-las em necropolíticas, a movimentação pode ser o que garante a vida. Assim, se o sistema Moderno-colonial-capitalista quer A lésbica, O gay, A travesti, O intersexo etc — e mesmo a ideia de A comunidade lgbtqia+ —, nós nos movimentaremos entre umas lésbicas, uns gays, umas travestis, uns intersexos etc. E, sim, em umas comunidades lgbtqia+. Artigos indefinidos podem nos ajudar a garantir a autonomia que escapa da dominação.

O que une todas as movimentações é a criação de ações que fomentem a vida de pessoas lgbtqia+ através do questionamento da cisheteronormatividade. Combater a lógica da anormalidade, e as violências que estão associadas a ela, é se manter vivo e ir em direção ao momento seguinte. É o que queremos com a autonomia. E isso é feito nos conhecendo, conhecendo as condições em que estamos vivendo e re-inventando sempre as práticas.

Retomando a experiência dos espaços e projetos que têm como foco a viabilização de condições para as vidas lgbtqia+, podemos, ainda que olhando de longe, sentipensar as possibilidades que são inauguradas para o fazer comunidades lgbtqia+.

Percebo que, tanto as residências que garantem moradia, quanto os cursos preparatórios que visam a (re)inserção das pessoas nas instituições de ensino formal e os centros que proporcionam cultura e trabalho, constroem a autonomia quando investem nas questões práticas da manutenção da vida de pessoas lgbtqia+. É necessário ter onde morar, conseguir renda para comer e se divertir, se movimentar culturalmente.

Falar em autonomia, com essas experiências, é falar de pessoas que reconquistam a vida (biologicamente mesmo: que não estão mortas ou colocadas para morrer). Esses espaços trazem o básico, que muitas vezes é retirado das pessoas, e as re-inserem numa dinâmica de possíveis. Ou seja: a organização para se manter de pé.

E não só para “apenas” isso, mas concomitante, e talvez principalmente, para re-criar as relações econômicas, políticas, sociais e culturais. As experiências que trago como exemplo me parecem impulsionar criatividade. Práticas de economia solidária e outras ações, como em Platóhedro, inventam novas formas de existir com o capital; residências

coletivas de pessoas lgbtqia+ inventam modos de ocupar o bairro e o espaço geográfico como um todo que geralmente é destinado às anormalidades; projetos voltados à educação inventam jeitos de habitar as instituições públicas majoritariamente cisheteronormativas; a troca de todas essas experiências inventam novas subjetividades e relações entre as próprias pessoas lgbtqia+ (e as que não são).

Em todo esse processo de invenção, suspeito que a fixidez da colonialidade seja questionada e, em certa medida, rompida. Quer dizer, se invenções acontecem para a manutenção da vida e a construção de outras dinâmicas, as operações acabam sendo continuamente revistas e re-imaginadas — a cada ano, a cada lugar, a cada nova proposta e pessoas que se junta. Quando conheci pelo panfleto, a MOFUCE era uma — diferente de anos atrás, diferente da atual. Quando visitei a Casa Nem, ela funcionava de uma forma, em um lugar, hoje há migrações de modos. Quando ouvi falar dos preparatórios para ENEM, voltados às pessoas trans e travestis, em 2015, percebia uma movimentação, agora já podemos encontrar ampliações.

E, daí, chegamos à falta de um modelo único e esperado de qualquer projeto desses; à falta de um ponto de chegada que encerre a trajetória; e à falta de um manual a ser seguido. São faltas interessantes para a promoção da autonomia — justamente para evitar as capturas. Faltas que tornam possível imaginar e fazer comunidades lgbtqia+, porque, como indica Arturo Escobar: “autonomia significa viver para além da lógica do Estado e do capital, apoiando e criando formas não-liberais, não-estatais e não-capitalistas de ser, fazer e conhecer” (2016, p. 206).

E isso é uma prática, como veremos.

Praticar atos de reexistência

Em 2017, aconteceram o 13º Mundos de Mulheres e o Fazendo Gênero 11. Os dois congressos reuniram, simultaneamente, milhares de pessoas no campus de Florianópolis, da Universidade Federal de Santa Catarina, e discutiram as questões de gênero em muitas perspectivas. Eu estava lá, junto a minha pequena comunidade de Leandro, Nathália, Michelle, Murilo e Nelson. Linn da Quebrada, também.

Eu conheci Linn por meio desse Leandro, enquanto conversávamos sobre teses e arte.

Ela, em muitos sentidos, trata da temática desta pesquisa em suas composições e falas.

Ele, em sua própria pesquisa, conta um pouco sobre isso (LEAL, 2020).

Aproximar os *congressos, Leandro e Linn* da ideia de atos de reexistência não é tarefa difícil. De forma mais explícita (nas temáticas das mesas dos eventos ou nas entrevistas da

artista) ou de forma menos óbvia (nas entrelinhas dos escritos dos textos e cotidianos), percebemos aquilo que discutimos em momentos anteriores: a prática de atos de reexistência como enfrentamento das políticas de extermínio em todas as suas dimensões.

Mas quero recortar um momento que reúne todas essas personagens.

Na noite do terceiro dia dos congressos, fomos a uma apresentação de Linn da Quebrada. Numa hora do show, a artista pede que as mulheres trans e travestis presentes na plateia se juntem a ela no palco, para dividir uma música. Ouvindo Linn, vendo a ocupação do auditório principal da UFSC e partilhando o momento com Leandro e outras, eu entendo que comecei a sentipensar algumas formas de combater as dificuldades impostas às práticas de reexistências. Digo combater porque, como vimos na sessão anterior, os obstáculos estão colocados pelas colonialidades. Assim, nos cabe persegui respostas à pergunta: como inventar formas de desviar disso? Ir para outros cantos, agir inventivamente?

A primeira dessas formas, e que experienciei naquele show, é o que anunciei quando falamos há pouco sobre autonomia: conhecer a violência, para sair dela. Praticar reexistência às violências colocadas pela cisheteronormatividade envolve entender como se dá o funcionamento desses sistemas: como nos exterminam, porque isso acontece, para quê e quem promove isso.

Entender, não para satisfazer algum fetiche pela morte, mas para impulsionar a invenção de saídas e negentropias. Entender os mecanismos para entregarmos pistas falsas, as mulas de Tróia de Glória Anzaldúa. Entender para que as reexistências não signifiquem exclusivamente uma resposta a um projeto de necropolítica, Mas que operem, no lugar, em modo ativo, o das *existências*. Entender para inventar vida juntas.

Juntas porque a outra dessas formas de superar as dificuldades é dar força ao caráter comum das ações. Práticas de reexistência se tornam mais possíveis quando operadas em conjunto. Não se trata de uma romantização das ações coletivas em alguma narrativa leviana que acione algum lema do tipo "a união faz a força". Se trata de reconhecer que práticas produzidas em uma dinâmica de interação, de tentativa de diálogo e de suporte mútuo podem ser mais efetivas se afirmar espaços de vida e transpor as violências.

Esse reconhecimento encontra algo que também já citamos: as reexistências não estão localizadas apenas numa fala teórica, mas numa prática. Nesse sentido, não se encerra em um conjunto de pronunciamentos e idealizações sobre o qual as pessoas podem se colocar defendendo vidas lgbtqia+. As reexistências podem estar nesse lugar de falar sobre algo, mas, principalmente, ocupam o lugar de *como* se fala sobre isso. Ou seja, é se

distanciar da violência da cisheteronormatividade experienciando a defesa e a prática da vida lgbtqi+.

Se a violência é aquilo que separa, que causa entropia, que impele ao individualismo, as práticas de reexistência se tornam mais possíveis quando investimos em romper com isso em todas as dimensões. Romper com aquilo que separa inventando e praticando outros modos de vida comuns. A ação coletiva como algo que coloca em xeque os pressupostos da colonialidade e fomenta vida.

Volto ao show de Linn da Quebrada, quando ela chama as mulheres trans e travestis ao palco e nos ensina sobre as violências que as separam (e as separam da vida) e sobre as formas de reexistência. Aprendo que ela traça esses dois movimentos: fazer conhecer a violência e ensaiar saídas comuns.

Quando, por exemplo, ela traz seu canto *Bixa Travesty*: “Eu já cansei de falar / Já perdi a paciência / Você finge não escutar / Abusa da minha inteligência / Mas eu tô ligada” e decide “Vou tentar te explicar mais uma vez o fundamento / E se você não aceitar / Pode doer, pode machucar / Que eu nem lamento” (LINN, 2017).

Conhecer a violência da não-escuta, do ser ignorada, do abuso. Agir coletivamente em cima de um palco, partilhar uma canção, tentar explicar, mais uma vez, deixar doer, se for preciso.

Um das questões que Linn traz com suas práticas, e que também tratamos quando falamos de entropia, é a racial — e como ela atravessa tudo aquilo que fazemos ou que fazem com a gente. Linn é travesti e preta. E foi com ela que também comecei a sentipensar aquela pergunta que deixei no ar: a raça pode, no lugar de segmentar os atos reexistência, ser um fator que une?

Não sei se a raça, como criação da violência colonial, pode fazer isso, mas a forma como ela foi sendo experienciada ao longo da história, sim, porque se ela nasce como sistema de hierarquização e dominação, ela ganha outros contornos, próprios da reexistência. (Lembremos que nossa própria perspectiva de atos de reexistência vem da discussão racial de Leonardo Ortegá (2019)). Novos contornos que não negam as violências que estão associadas, mas que se recusam a resumir a isso.

Nessa perspectiva, eu procuro dar força àquela pergunta me conectando ao trabalho de abigail Campos Leal (2020) sobre queerlombismo/cuírlombismo. A autora trabalha esses termos lançados inicialmente por Tatiana Nascimento e que diz da combinação das questões queer, que já falamos um pouco, com as trajetórias de quilombos.

Os quilombos são processos de comunhão, convivência, liberdade e luta inventados em diversos momentos da história do mundo pelas pessoas negras — nascidas ou não em

África. abigail Campos Leal aciona Abdias Nascimento para explicar um pouco mais sobre isso e reafirmar sua estrutura comunitária em três traços marcantes: o do improviso, o da circularidade complementar de deserção/construção e o da criminalidade.

O improviso se trata de um elemento que atravessa diversas práticas de combate à colonialidade e promoção de vidas negras. No quilombismo, o vemos nas mudanças de rotas de fuga, de organização do espaço físico e de migração em um lugar a outro. A impermanência se torna tática aliada à constante da re-invenção. O que se mantém no jazz e no rap, por exemplo.

A circularidade citada é o caráter simultâneo de destruição e criação que o quilombismo opera. A destruição de um modo de vida de dominação/submissão baseado nas violências coloniais, mas, também, destruição no sentido de segregação: a formação de ilhas para fortalecimento e a criação de outros modos de comunitarismo, de articulação. A circularidade também no sentido de funcionamento entre improvisos e planejamentos.

E a criminalidade como último traço: o quilombismo como operação ilegal. Algo que desafia o modo de funcionamento Moderno-colonial-capitalista, que enquadra movimentações negras como criminosas — samba, capoeira, quilombo — e que questiona a própria ideia de legal/ilegal.

É no campo desses traços do quilombismo que percebo que a raça pode ser um fator negentrópico. Improvisar, circular destruição e criação e agir questionando a legalidade racista pode ser gerar afinidade e pertencimento em atos de reexistência ao racismo. Pode ser fazer comunidades.

Unindo quilombismo às perspectivas queer, vem o queerlombismo/cuírlombismo. abigail Campos Leal referencia Madame Satã, Cris Negão, Brenda Lee, Marshal P Jhonsos e Sylvia Rivera, caracterizando os seus atos de reexistência como aqueerlombamentos, por re-inventarem improvisos, circularidades e criminalidades não só como traços antirracistas, mas, também, como comunitarismo de gênero dissidente — algo que eu aproximo do que tenho chamado aqui de comunidades lgbtqia+. Todas essas personagens históricas, lgbtqia+ e não-brancas, trazidas pela autora fazem gestos onde “uma comunidade se forma, laços terríveis se formam” (CAMPOS LEAL, 2020, p. 19).

Laços terríveis que colocam em xeque alguns marcos supostamente pioneiros dentro do movimento lgbtqia+, questionando as narrativas de embranquecimento que os circundam — como fazem também as pesquisadoras negras sobre nas narrativas de história do Brasil e do mundo. A Revolta de Stonewall, de 1969, é o grande exemplo. E, com isso, ressalta-se como o modo de vida proposto pelo aqueerlombamento faz sentido na re-invenção do passado e presente, na projeção de novos futuros.

Um modo de vida do queerlombismo/cuírlombismo, onde temos a re-construção de espaços habitáveis, de lugares de sobrevivência, de tradições, de comunidades. Onde a defesa da vida de lgbtqi+ e de não-brancas se concretiza em atos de reexistência imbricados, porque, ainda que em processos diferentes, a autora afirma que vidas pretas diaspóricas ou africana parecem compartilhar dessa *queerência* e necessidade com as vidas lgbtqi+.

O que não quer dizer que todo comunitarismo de gênero é quilombo ou vice-versa. É perceber que a prática de atos de reexistência tensionando as colonialidades abre uma possibilidade de contato para combater, em uma mesma dinâmica, o racismo e a cisheteronormatividade. Fazendo essas aproximações, conseguimos reforçar a viabilidade desses atos: eles ganham força e se alimentam.

E, assim, mais uma vez, lembro de Linn da Quebrada com suas músicas. Desta vez, no seu hino *Bixa Preta*: "A minha pele preta, é meu manto de coragem / Impulsiona o movimento / Envaidece a viadagem / Vai desce, desce, desce, desce / Desce a viadagem" (LINN, 2017). A aproximação do manto-pele-preta com a viadagem é o mesmo contato da própria Linn com todas aquelas mulheres trans e travestis no palco da UFSC — e delas com todas nós da plateia. É a zona-de-contato que abigail Campos Leal defende. É a invenção de como tornar possível todos os atos de reexistência.

Atos de "bicha preTRÁ, TRÁ, TRÁ, TRÁ" (LINN, 2017), que são, muitas vezes, de improvisos, circularidades e criminalidades bélicas, de metralhadoras apontadas às cisheteronormatividades. A bicha preTRÁ que já é bala saindo.

Atos de enfrentamento às necropolíticas.

Atos de re-invenção, para que criemos outras rotas aos empecilhos.

Atos que vão se tornando mais possíveis.

Atos de fazer comunidades lgbtqi+.

Imaginar outros mundos possíveis

Imaginem isso: Eu sou uma criança de, digamos, 8 anos de idade e é carnaval. É carnaval no país do carnaval, no interior sul-fluminense, com desfile do Bloco do Tiné marcado para acontecer às 21h. Eu sou uma criança que, acompanhada pelos pais e irmã, chora querendo um spray de espuma branca e que ainda não entende o sentido dos confetes; que vê a madrinha dançar na ala das baianas e a tia dançar na ala das passistas; que não se fantasia de coisa alguma, senão que fica apenas sentada na praça observando as cenas. Uma criança que vê, ainda, outra coisa. Também de passista, como a tia, usando um vestido curto de lantejola, envolta em purpurina e no alto de um carro enfeitado, que imita os carros

alegóricos da TV, está outra coisa. A memória pode falhar, mas a imaginação completa: sim, nós a chamávamos de *coisa*. Coisa feminina, preta, de cabelo grande e sorriso muito aberto. Coisa que veio do estrangeiro, que mora lá para cima do morro. Coisa que tem pau. Coisa que não foi planejada para ser aquilo que está sendo. Eu sou uma criança que sabe que, no carnaval, ela tem nome e é aclamada; em outros dias, é adjetivo ruim. Babalu!

Eu nunca fiz comunidade com Babalu. Seja eu-criança-de-8-anos, seja eu-escritor-de-tese-que-retorna-à-Conceição-de-Jacareí-para-férias, mas sinto que aqueles carnavais de corpos besuntados em purpurina, no Bloco do Tiné, me fizeram inventar outras possibilidades de vida para mim mesmo.

Quero, por isso, ficar com essa imagem e tentar responder: como combater as dificuldades postas pela colonialidade para imaginar outros mundos e fazer comunidades lgbtqia+?

Cabe lembrar que *imaginar outros mundos*, aqui, significa exercitar o bem viver — como aponta Alberto Acosta (2016): tratá-lo com uma oportunidade de imaginação e criação de novos possíveis. Por si só, o bem viver já se configura como uma epistemologia que intenta romper com a violência colonial e se movimentar em ações comunitárias. Assim, não parece difícil se voltar a ele para buscar saídas aos empecilhos colocados pela cisheteronormatividade.

Acredito que podemos sentipensar três dessas saídas: a criação de alternativas ao desenvolvimento; a resignificação da relação com a natureza (e o natural); e a experiência da espiritualidade.

O desenvolvimento é uma narrativa tipicamente colonial fortalecida a partir da industrialização, onde as Nações, pessoas, projetos e comunidades se veem fadadas à tentativa de crescimento ininterrupto. Nas últimas décadas, ele tem ganhado sobrenomes bastante conhecidos: desenvolvimento sustentável, desenvolvimento com igualdade de gênero, desenvolvimento social. Sobrenomes que pretendem olhar um ou outro efeito da Modernidade-capitalismo, mas que mantêm as mesmas formas de organização do mundo colonial: a violência.

O bem viver não se coloca nesse lugar de um desenvolvimento alternativo. Ele rompe com isso e movimenta uma alternativa à própria ideia de desenvolvimento. E, daí, se entendemos que essa ideia engendra tantos outros sistemas coloniais (como racismo, cisheteronormatividade, binarismo de gênero, classe), podemos sentipensar a alternativa como uma via que ajuda a combater as entropias.

Fazer comunidades lgbtqia+ imaginando outros mundos se torna possível, então, porque, nessa experiência do bem viver, travamos relações que não estão baseadas no

crescimento, na exploração e na dominação — como todos os tipos de desenvolvimento fazem. As relações do bem viver, no lugar, se organizam inspiradas naquelas das comunidades ditas tradicionais, nas comunalidades. Sem que isso queira dizer romantizar as vivências ancestrais.

E essa inspiração pode se traduzir em quê?

Em rituais que oferecem a oportunidade de experimentar expressões, ao menos, momentaneamente. Em festas que nos conectam a outras dinâmicas sociais. Em operações de trabalho que se movem em cooperação, no lugar de competição e acumulação. Em relações interpessoais que privilegiam a escuta em empatia, no lugar da posse e da violência.

O bem viver nos ajuda a superar o cerceamento que a colonialidade impõe aos nossos sentipensares, que são treinados para o desenvolvimento. Há pouco, nos questionamos algumas coisas que parecem ser inimagináveis ao fazer comunidades *lgbtqi+*: como produzir um mundo anticapitalista? Ou como inventar relações não-cisheteronormativas? Ou como desvencilhar a hierarquização das dinâmicas raciais? O bem viver, como alternativa, nos dá sugestões de respostas: o pós-extrativismo (ACOSTA e BRAND, 2019), o decrescimento (ACOSTA e BRAND, 2019), o conceito de pluriverso (KOTHARI *et al*, 2021).

A nossa imaginação se amplia com o bem viver. Nossas relações — o modo como elas se dão — também, e quando falo em nessas relações do bem viver, falo delas entre as pessoas, conosco mesmas e com o mundo como um todo.

E, daí, chegamos à segunda saída possível: a resignificação do natural. Se, pelo desenvolvimento Moderno-colonial-capitalista, a gente estabelece uma separação violenta entre ser humano e natureza, no bem viver, conseguimos imaginar e produzir outro reconhecimento e interação.

A mineração, que trouxe há algumas sessões, como grande símbolo dessa violência, ganha atenção especial no bem viver. Ainda que não pareça ter uma relação direta com o fazer comunidades *lgbtqi+*, é interessante olharmos para esse exemplo e tentar conexões. Foi, também, pela mineração que a Modernidade capitalista conseguiu se consolidar e isso quer dizer envolver uma série de narrativas que legitimaram a exploração da natureza. Ao longo de séculos (e até hoje), narrativas religiosas, científicas, morais, éticas, legais, espirituais, entre outras, foram sendo inventadas e/ou acionadas.

Concomitantemente, as violências coloniais de outras ordens foram sendo construídas em torno dessas narrativas. A cisheterossexualidade foi naturalizada por elas e, por tabela, as dissidências *lgbtqi+* foram anormalizadas.

Se o bem viver questiona as naturalizações, nós conseguimos ferramentas para suspeitar da cisheterossexualidade, da dominação do homem sobre a mulher e da hierarquização do branco sobre o não-branco. Conseguimos suspeitar porque algumas subjetividades e práticas são entendidas como anti-naturais. E também compreender como nossa imaginação vai sendo limitada a uma específica forma de se portar no mundo: a de que nascemos com um corpo imutável, que devemos nos orientar em um binarismo inflexível, que as relações românticas-afetivo-sexuais devem estar na heterossexualidade. Conseguimos, enquanto vidas lgbtqia+, questionar como nós mesmas vamos nos formando enquanto sujeitos em um modo de sentipensar a natureza que não nos inclui.

A dominação da natureza não se manifesta apenas na ordem da mineração ou processos parecidos — aqueles que dizem da ação do ser humano sobre seres não-vivos. Ela se manifesta entre os próprios seres humanos, justamente porque alguns grupos são desumanizados, inclusive lgbtqia+.

Assim, a resignificação do natural, proposta pelo bem viver, consegue ajudar na formação de comunidades lgbtqia+ por ampliar nosso modo de sentipensar o mundo. O bem viver consegue, em um mesmo movimento, impregnar humanidade onde não havia (nas vidas lgbtqia+ e não-brancas, por exemplo) e trazer equidade entre a humanidade e os outros seres da natureza, garantindo-os direitos — como nas Constituições do Equador e Bolívia, por exemplo.

Essa outra forma de organização ajuda a sustentar, epistemologicamente, o direito das pessoas lgbtqia+ à vida plena, bem como o direito de tantos outros seres (sejam eles encarados como viventes, ou não, pela Modernidade). E, epistemologicamente, quer dizer tanto conceitualmente, quanto em ações: as referências citadas neste texto trazem essa conexão intensa entre teoria e prática das propostas do bem viver.

Por fim, percebo que uma terceira via é produzida: a oportunidade da vivência da espiritualidade. O bem viver legitima a possibilidade da experiência da vida em uma dimensão que não esteja instrumentalizada ou encerrada na racionalidade.

Tomo, aqui, a espiritualidade como essa dimensão que transcende o racional e que não se pretende explicável por ele, mas não como algo que está em um plano inacessível ou desconectado dessas discussões que fizemos, em especial as do bem viver. Ela é um dos fios que conduz o sentipensar as comunidades tradicionais que nos servem de inspiração. É, também, o que fortalece a resignificação da natureza, justamente porque se materializa na defesa pela vida — de todas as vidas.

A espiritualidade, então, pode ser entendida como um elemento presente nas comunidades tradicionais (e em outras formas organizações), que foi instrumentalizado

pela Modernidade-colonialidade e que ajuda a formar subjetividades. O bem viver retoma e re-cria o seu lugar. E isso, acredito, ajuda a criar caminhos para longe das dificuldades colocadas pelas violências que insistem em uma racionalidade que separa. Além de alternativa ao desenvolvimento e da resignificação da natureza, é também pela possibilidade de experienciar a espiritualidade que podemos imaginar outros mundos possíveis.

Existem pessoas lgbtqia+ que não entendem a vivência espiritualista enquanto uma necessidade — nem as elaborações que isso pode trazer. Entretanto, isso não é regra e não pode ser operacionalizado como se fosse. O bem viver abre um furo na Modernidade para registrar a validade dessa necessidade, em especial se consideramos que comunidades lgbtqia+ podem se fazer no âmbito de uma experiência espiritualista.

Quando acontece, essa reivindicação se expressa de forma mais intensa e urgente.

À espiritualidade se insere a discussão (e, por vezes, demanda) da prática religiosa por pessoas lgbtqia+. Sejam práticas em religiões que, historicamente, excluíram essas pessoas (como a católica), sejam aquelas que promovem práticas de acolhida (como algumas de matriz africana), sejam, ainda, aquelas que se constroem em torno da ideia de inclusão (evangélicas inclusivas, por exemplo).

Edmar Antonio Brostulim e Luiz Fernando Botelho Cordeiro (2020) apontam que as pessoas lgbtqia+ são impelidas a uma tomada de decisão que, geralmente, passa ou pela “negação de uma cultura e tradição religiosa hereditária” ou por um “processo de apropriação e assimilação de uma nova religião e crença” ou, ainda, por “ressignificações de dogmas e paradigmas da religião de criação para o exercício da mesma” (BROSTULIM e CORDEIRO, 2020, p. 197).

Essa tomada de decisão nem sempre é prenhe de escolhas que correspondem aos desejos, mas, muitas vezes, é atravessada por discriminações nesses espaços e a falta de acolhimento. Há, ainda, a incapacidade que alguns setores religiosos possuem de entender pessoas lgbtqia+ como seres com fé e com necessidades de experiências nesse aspecto da vida.

O bem viver ajuda a torna possível que vidas lgbtqia+ se entendam também enquanto vidas espirituais e que tenham a oportunidade de experienciar esse entendimento sem que isso seja colocado à prova e faz isso oferecendo modos de se sentipensar e à vida, modos de imaginar outros mundos.

Quando lembro de Babalu purpurinada, no Bloco do Tiné, em 2002, sentipenso que aquela imagem me ensinou que outros mundos podem ser imaginados. Mundos em que o brilho não é momentâneo, no carnaval. Mundos em que Babalu não vire “coisa” na quarta-

feira de cinzas. Mundos em que eu não me perceba como anormalidade. Mundos em que a natureza é ressignificada. Mundos em que espiritualidades são experienciadas.

Imaginem, continuem a imaginar esses mundos, em que esse eu-criança-de-8-anos assiste Babalu ao lado de outro menino que dança com corpo esquelético de quem um dia vai ser bailarino e coreógrafo da banda marcial da cidade. Essa eu-criança que cresce vendo possibilidades e que se torna um adolescente, a 60 km de distância daquele bairro, estudando em um colégio técnico e ouvindo Ney Matogrosso cantar pela primeira vez. Um adolescente que conhece outras adolescentes e jovens e que descobre que pode ser amigo de pessoas tão diferentes de si — mas nem tanto. Que ouve a nova amiga falar de experiências sexuais com outras meninas e, veja lá, não se coloca mais naquele lugar de julgamento moral cristão que aprendeu a se colocar. Que é parado no corredor do colégio para uma enquete: “se um garoto transa com outro garoto, mas apenas come, ele é gay também? Minha opinião é que não”. Que começa a se masturbar pensando nos garotos daquele colégio. Um adolescente que cresce, entra na Universidade aos 16 anos e que solta, em sua apresentação pública, durante uma festa: “não, sou hétero”. Um jovem que queria dizer que “não, eu não sou gay; eu sou hétero”, mas que é entendido como “não sou hétero”. É elogiado por isso. Como assim receber um elogio por (supostamente) não ser hétero? Um jovem que faz 18 anos e beija alguém pela primeira vez. É um garoto, é escondido, é gostoso. Que seis meses depois, transa com um garoto. Não é escondido mais. Que viaja para fora do país, que usa aplicativos de pegação, que inventa uma pesquisa, que se forma e se muda de cidade. Um jovem-adulto, a 150 km daquele bairro do litoral, fazendo um mestrado e morando com duas gays. “Quem é a mais afeminada da turma?”. Vamos para a festa, no estacionamento da Faced, vamos para o Centro, vamos para o Coletivo de Diversidade Sexual e de Gênero, vamos para o bar, vamos para a aula, vamos para o ménage, vamos roubar açúcar do bandeirão, vamos para um congresso acadêmico, vamos viajar, vamos nos apaixonar, vamos para a pesquisa. Um jovem-adulto-pesquisador agora. Que, imaginem isso, 22 anos e escreve poesia e sofre desilusões amorosas de aplicativos. Que tem um amigo que é um planeta e um deus também. O jovem-adulto-pesquisador, um satélite de Netuno. “Você está apaixonado por ele, isso não pode”. “Isso pode e é bom”. “Isso não precisa significar nada”. “Isso diz de uma metodologia, sabia?”. “Quê?”. Um órfão de amigo e de pesquisa agora. Parece que foi suicídio. Quê? 23 anos e amanhã Netuno faria 20. O que faz um satélite, digamos Proteus ou Thalassa, orbitando um planeta que apaga? Ele se muda. Se muda para Belo Horizonte, mais uns tantos quilômetros daquela cidade do litoral. Imaginem que esse eu-jovem-adulto, agora, pesquisa, escreve, namora, pinta, apaixonava, canta, lê, nada, pula carnaval, chora. Se muda. E de novo. E de novo. Viaja. Corre.

De um canto para o outro. Não sossega. Imaginem que imagina outros mundos possíveis para fazer comunidades lgbtqi+.

Se movimentar em uma ética do comum

O teatro se move.

As cenas passando.

Para.

Esta acontece em uma comunidade de jovens. Dentro de uma capela: a Nossa Senhora da Conceição — pequena, à beira da praia. Estamos nós, jovens do bairro, sentadas em roda no chão. No centro, há uns tecidos coloridos, velas, flores, um livro e água. Chamamos isso de “mística”. O que ritualizamos é um Ofício Divino da Juventude (ODJ), um ato celebrativo inspirado no Ofício Divino das Comunidades, criado pela corrente da Teologia da Libertação no Brasil, depois do Concílio Vaticano II, na década de 1960. O ODJ é uma produção da Pastoral da Juventude e todas nesse círculo somos *pjoteiras*.

Olho para os lados e vejo concentração e ligação com o sagrado — seja lá o que isso quer dizer para cada pessoa. Para mim, sei que dizia de um cheiro de incenso e ter motivos para abraçar e declarar amores. Aliás, o que declaramos querer e construir, aqui, é a *Civilização do Amor*. O termo chega para nós através dos documentos, mas acreditamos que, sim, estamos vivenciando entre nós. Isto é, acreditamos viver entre companheirismos, acolhidas, lutas comuns e alegria.

Continuo percorrendo o espaço com o olhar e encontro o do menino que se declarou para outro menino na outra madrugada. Vou percebendo, cada vez mais, que vivenciamos esse amor enquanto puxo o canto: “viemos para comungar com a luta sofrida do povo que quer ter voz, ter vez, lugar / comungar é tornar-se um perigo / viemos para incomodar / com a fé e a união / nossos passos, um dia, vão chegar”.

Na partilha da Pastoral da Juventude, aprendi que a Civilização do Amor queria dizer: comunhão, vida digna (com voz, vez, lugar) e luta. Trabalhei com essa ideia durante alguns anos, elaborando que estávamos em paz na nossa pequena e única comunidade de bairro.

Nova cena. Início de janeiro de 2012. Nos transportamos para São Paulo.

Eu chego sozinho à cidade e encontro com minha irmã e umas amigas às portas do Teatro TUCA para participar do Curso de Verão do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP). O evento, de uma semana, se funda nos mesmos ideais da Pastoral da Juventude e também utiliza o jargão da Civilização do Amor. Para além das palestras pela manhã, sobre a temática *Religiões construtoras da Justiça e da Paz*, e das oficinas na parte da tarde, que chamávamos de *Tendas*, tínhamos celebrações.

Várias delas. Conduzidas por diferentes denominações religiosas e até sem denominações. Celebrações feitas por gentes.

Lembro de Paulinho narrando seus 30 anos atrás, quando atravessou a Paulista de salto e batom. Lembro de Ana e sua namorada. De Douglas e uma outra gay pintosa com seus lenços, maquiagens e vestidos. De Leo, no início de namoro. De Lu. Aquelas gentes sabiam viver, juntas, sua própria Civilização do Amor.

Foi ali, no Curso de Verão, que aprendi que a construção de uma *Civilização do Amor*, na verdade, é a criação de várias civilizações e muitos amores e que, nessa construção pluralizada, as vidas lgbtqia+ podem se inventar com voz, vez e lugar.

Se cortamos para algumas outras cenas da minha relação com os espaços religiosos, poderemos assistir brigas, insultos e choros. Ainda assim, em nenhum momento o meu rompimento com a dinâmica da religião (ou do divino) significou descrença nas partilhas que tive com aquelas jovens — bem como no quanto eu acho legítimo as suas permanências naqueles espaços, muitas vezes, pouco acolhedores, das diversidades.

Essas partilhas, que experienciei entre jovens, principalmente as lgbtqia+, na busca de uma Civilização do Amor, me ajudam a compreender um pouco da sensibilidade, solidariedade, respeito, mudança de subjetividade, organização interna e acordos externos. Debruço-me, agora, nesses aspectos, que elenquei anteriormente, para dizer de uma ética. Quero construir as suas possibilidades concretas, indicando as rotas de descolonização. Sentipenso sobre eles para que, rompendo com a cisheteronormatividade, possamos nos movimentar na ética do comum e fazer comunidades lgbtqia+.

A ética do comum está organizada nesses seis aspectos principais que dizem, em referência a outros elementos que já trabalhamos, tanto de atos de reexistência quanto de promoção da autonomia para a vida em coletivo. Na sessão anterior, sentipensamos as entropias que apontam impossibilidades ao exercício dessa ética. Agora, vamos entrar nos aspectos da ética do comum divididos em dois grupos, para dizer das suas possibilidades em comunidades lgbtqia+.

O primeiro empecilho está mais relacionado à solidariedade, respeito e sensibilidade. Se trata da não-obviedade dessas práticas na ação coletiva lgbtqia+. Ou seja, de como elas necessitam ser elaboradas e construídas em dinâmicas cotidianas com esforço e reiteradamente.

Algumas possibilidades para impulsionar essa construção é o reforço das afinidades e pertencimento. Nos voltarmos às negentropias, que unem propósitos e interesses comuns, pode nos fazer avançar nas ações solidárias. Essas, como aquilo que alimenta tanto quem é ajudado quanto quem ajuda, fazendo um borrar dessa fronteira, podem ser

exercitadas no fazer comunidades lgbtqia+, quando, por exemplo, as disputas pela cidadania acontecem de forma ampliada. Lutas por moradias, trabalho, lazer, mobilidade em espaços como o de conferências, manifestações, espetáculos e grupos de base podem ser comuns, tendo como foco os direitos e como modo de funcionamento a solidariedade.

E/Ou, ainda, espaços de lazer. O interesse de uma comunidade lgbtqia+ pode estar na movimentação artística e cultural — que não deixa de ser política e com construção de cidadanias, mas que não tem como foco, necessariamente, as discussões mais tradicionais desse campo. Dança vogue, performance de drag, bate cabelo, banheirão, montagem, transformação corporal etc. podem gerar ações solidárias de permuta, divisão e reciprocidade.

Outro movimento que corrobora é o da garantia da escuta atenta. Afirmar o lugar da fala e da escuta aberta e sincera pode servir para que as sensibilidades sejam re-inventadas no dia-a-dia e as conexões sejam forjadas. Algumas formas de guardar esses momentos e torná-los comuns podem ser imaginadas: rodas de conversa e empatia, exercício de comunicação, expressão em diferentes linguagens.

Por fim, o incentivo no próprio ato de criar. Se o respeito não é óbvio, que façamos ações criativas para que ele seja. Não falo, aqui, de propagandas ou pregação missionária. Falo da recusa em manter práticas violentas e invenção de outros modos de funcionamento, que não venham hierarquizados, controladores ou em qualquer aspecto colonial. Criação de formas de tratamento equalitárias, de espaços acolhedores, de tempos de compartilhamento. Alguns exemplos poderiam ser políticas de escuta e ouvidoria em organizações, programas de reconhecimento e ações para suprir necessidades específicas, práticas de reparações históricas.

Para que solidariedade, sensibilidade e respeito possam se tornar comuns e fomentar comunidades lgbtqia+, é preciso que olhemos para a condição de anormalidade imposta pela cisheteronormatividade e percebamos como nosso corpo, nosso sentipensar e nossas relações são afetadas por ela. A partir dessa percepção conseguiremos operar com e para o fortalecimento das afinidades e pertencimento.

A segunda dificuldade está para os aspectos de organização interna, acordos externos e mudança de subjetividade — o rompimento com os medos e o caminhar com empatia. Diz das suas operacionalizações e das suas não-permanências. Melhor falando, de como pode ser complicada a negociação individual e coletiva que produza tratados para garantia de cidadania e vida lgbtqia+.

Primeiramente, é necessário que compreendamos a importância desses esforços. Nenhuma comunidade, lgbtqia+ ou não, consegue sobreviver sem que haja o empenho de

mudar subjetivamente para um modo de vida da cooperação e que isso se materialize em arranjos políticos que sejam justos para a vida. As entropias são muitas, nos fazem esquecer dessa importância. Por isso, é a partir da certeza de que esses esforços são necessários que podemos nos movimentar em uma ética.

Necessários porque, retomemos sempre Glória Anzaldúa, ainda que precisemos de autonomia e que isso possa nos tentar a uma experiência de ilhas, o fazer comunidades não é um fazer de bolhas isoladas. Comunidades lgbtqia+ estão colocadas nas sociedades, disputando sentidos, rompendo com sistemas cisheteronormativos e inventando mundos. E isso quer dizer que serão atravessadas por — e atravessarão — outras comunidades e estruturas. Operar como bancos de areia pode ser uma forma de garantir as alianças necessárias e, ao mesmo tempo, preservar o espaço das afinidades e o pertencimento.

A busca por equilíbrio, aqui, é o desafio. Como mudar subjetivamente sem ceder aos investimentos do capitalismo? Como organizar internamente sem se fechar em dinâmicas que só as pessoas de dentro tenham acesso? Como fazer acordos externos sem abrir espaços à colonização?

Não há receita, mas acredito que as comunidades lgbtqia+ podem inventar saídas se inspirando em outras reexistências — os quilombos, que já tratamos aqui, são bons exemplos, mas também comunidades indígenas e feministas. Há, também, a possibilidade de olhar para o próprio passado da movimentação lgbtqia+ em escala nacional ou internacional: grupos, coletivos, repúblicas, braços de partidos políticos, centros acadêmicos; todos esses podem ensinar um pouco sobre as performances necessárias ao fazer comunidades.

Volto às experiências que tive entre jovens lgbtqia+ que construía as Civilizações do Amor. Hoje, faço uma leitura de que, naquelas comunidades, a sensibilidade, a solidariedade, o respeito, a mudança de subjetividade, a organização interna e os acordos externos estavam em constantes processos de re-criação.

Como se faziam, em sua maioria, nos espaços religiosos, as disputas e diálogos internos e externos eram frequentes. Vivenciei a religião católica tentando dar conta desse equilíbrio que busca alianças pela vida lgbtqia+ ao mesmo tempo que interage com epistemologias contrárias a isso.

O respeito e a solidariedade ajudavam entre a gente, mas tinham que ser inventados e reforçados. Recordo-me de ir avançando, pouco a pouco, nos debates que diziam dos efeitos da cisheteronormatividade e racismo na vida de todas ali, para, então, chegar a lugares de escuta e empatia. No mesmo sentido, a sensibilidade e a mudança de

subjetividade: exercícios que foram alvo de investimento contínuo através de conversas, partilhas, ações comuns, construção de afinidades.

Não é fácil a movimentação em uma ética do comum. Reitero que é um conjunto de invenções, sem receitas e sem garantias. Invenções que poderão ser repetidas, mas que, provavelmente, deverão ser refeitas. Operar em uma ética do comum pode ser algo inédito para muitas pessoas lgbtqi+ (e não-lgbtqi+ também), mas é necessário, se a defesa é pelas vidas que fazem comunidades.

E, então, uma última cena: teatro lotado no encerramento do Curso de Verão, desta vez, em 2014. Eu participo do ato celebrativo em uma encenação curta: sair correndo entre as cadeiras até o palco, microfone na mão e gritando: "Carol! Carol! Liga na rádio, a transmissão já vai começar!". O que torna esse momento especial: eu estava nos fundos, prestes a correr e gritar, quando o garoto se aproxima. Nós tínhamos nos beijado alguns momentos antes, ali perto das escadas da entrada. Ele está sorrindo e carrega uma bandeira nas mãos. Dá a volta com ela no meu pescoço e amarra, deixando ficar como uma capa. "É uma wiphala, entra com ela!". Mais parecia uma bandeira quadriculada do arco-íris e eu gostei disso. Apaixonei-me, naquele Curso de Verão, por um garoto. Acho que foi daí que comecei a sentipensar: é preciso estar numa civilização do amor para se apaixonar? "Make love!", pensei, envolto numa wiphala, enquanto corria pelo teatro e gritava.

Educar

Eu poderia continuar retomando muitas cenas que dizem de como me senti próximo ao fazer comunidades lgbtqi+. De alguma forma, quase todas as que tenho contado ao longo desta tese estão nesse lugar. Mas, agora, fico com uma específica: a casa da Virgulino João da Silva, 155, repleta de gente do Coletivo Duas Cabeças e de outros cantos bebendo cachaça barata batida com suco e passando lápis no olho, na cozinha. É dia de festa no estacionamento da Faculdade de Educação e, como sempre, as expectativas estão altas — e a temperatura, lá fora, bem baixa. Queremos nos esquentar, queremos beijar, queremos transar e queremos esquecer qualquer merda que tenha acontecido durante a semana. "Será que ela vai estar lá?" "Nossa, tomara que o outro não esteja!". Passamos no boteco da esquina para comprar alguns cigarros, no varejo, e colocamos no bolso do casaco. Encontramos com mais bichas e sapatão e travestis pelo caminho. Sim, sempre andamos juntas. É um bonde, um bando. Nós rimos, bebemos, fumamos e já percebemos que estamos bem colocadas. Passamos pela Reitoria, pelo Direito e pela Comunicação. Chegamos à Faced e o barulho é de festa grande. Mais uns goles na cachaça. Tem Cantina da Serra, que alguém trouxe, também. O barulho aumenta e começo a reconhecer a música.

Sorrio pensando que vamos chegar no auge da festa. Está tocando Inês Brasil. "É Make Love!" "Simmm". Apertamos o passo, a gente ama essa música. Sim, estamos com as nossas, em comunidade, em outro espaço e outro tempo. Praticamos nossa educação make love. E a noite só está começando.

Uma educação que, lembremos, envolve gente e é tida como prática de liberdade. Educação como último aspecto que traçamos para dizer do fazer comunidades. Educação que traz, em si, a pedagogia engajada e o diálogo. Educação que é, como tudo que já discutimos até aqui, atravessada pelas colonialidades e que precisa desviar de alguns obstáculos colocados por elas.

Nestes últimos suspiros de escritas negentrópicas, vou sentipensar algumas poucas possibilidades em comunidades lgbtqia+. Poucas, porque servirão apenas como anúncio, já que a próxima sessão desta tese será dedicada, exclusivamente, a esse debate.

Primeiramente, em se tratando de pedagogia engajada e das suas características de impermanência e multiplicidade de vozes, podemos entender que a cisheteronormatividade a mina quando insiste em dominação/submissão e inflexibilidades. Basta lembrarmos que as identidades sexuais e de gênero se organizam naqueles binários hierárquicos para entendermos que a prática da liberdade e o fazer comunidades lgbtqia+ são atacados.

Em relação ao diálogo, além da dificuldade em relação à garantia de fala e escuta, que já dimensionamos, o cruzamento de fronteiras proporcionado por ele é colocado em xeque. Isso, porque é útil à cisheteronormatividade a manutenção das estruturas rígidas, enquanto modo de fazer e de pensar — e a própria ideia de estrutura. Se dialogar indica o deslocamento de subjetividades e relações em direção à defesa das vidas lgbtqia+, é esperado que seja dificultado pelas colonialidades.

Para avançar sobre essas dificuldades, o que podem as comunidades lgbtqia+? Acredito que investir em ações que pluralizem as vozes nos espaços de representação e que produzam conhecimento que borrem fronteiras. Assim, alguns exemplos práticos podem ser pensados: os mandatos coletivos que envolvem pessoas lgbtqia+ em eleições para o legislativo, os agrupamentos na luta por ações afirmativas e cotas para pessoas trans e travestis, em espaços públicos, os espaços para assembleias, grupos de trabalho voltados aos debates de diversidade sexual e de gênero, em diversas organizações, as associações, voluntárias e breves, para a criação de um protesto ou de uma festa; e por aí vai.

E, para além de qualquer exemplo que possamos trazer aqui, o mais importante: reforçar que toda educação (e todo o fazer comunidades lgbtqia+) envolve vidas. Vidas que vão às festas, vidas que se educam, vidas que precisam comer, vidas que trabalham, vidas

que gozam, vidas que existem, vidas que querem o *make love* de Inês Brasil. Não há como perder isso de vista.

Catalisar identidades, promover autonomia, praticar atos de reexistências, imaginar outros mundos possíveis, se movimentar em uma ética do comum e educar só são verbos que fazem comunidades lgbtqia+ quando estão direcionados a esse princípio: o de defesa da vida.

O cu não está dado

Desculpe, não resisti ao trocadilho.

Mas é isso, as negentropias não estão dadas. Mesmo o cu, para as perspectivas queer.

Eu percebi isso em 2015. Eu estava em Salvador, no Congresso Desfazendo Gênero. Durante uma mesa, Leonor Silvestri apresentou seu trabalho *Games of Crohn*, onde conta do seu diagnóstico de uma doença autoimune que afeta o intestino grosso — e parte do ânus, o cu. A autora elaborou várias relações entre sua condição médica e as biopolíticas e feminismos.

Uma dessas relações estava na perspectiva queer. Se, naquele evento, parecia haver uma exaltação ao cu, como essa parte do corpo abjeta, que parecia unir todas as presentes, entre corpos e prazeres, Leonor Silvestri alertava: até ele pode estar em suspenso. O Crohn exigiu outra relação com o corpo e com as teorizações sobre ele. “Não penso no Crohn como algo não meu, um inimigo externo, ou uma força a exterminar ou vencer. Faz parte de mim” (SILVESTRI, 2016).

Descobri, assim, que não é tão simples. Mesmo o cu, a negentropia que parecia ser acordo geral, não está dado.

É preciso que as relações sejam forjadas.

Tão forjadas quanto outra coisa que aconteceu naquele Desfazendo Gênero: um garoto de cabelo parecido com o meu, que sorria igual bobo.

Teve alguma coisa sobre SMS e as conchas que a gente junta no bolso do short, quando está pelo litoral. Eu me lembro dos shorts colando na pele e secando num sol de feriado, enquanto penso se já tinha visto alguém tão relaxado usando alpercata antes. Eu acho que nunca disse isso, assim, mas me lembro bastante do sorriso de moleque que sai do mar. Parecia que nunca tinha visto o mar e, ao mesmo tempo, parecia que conhecia bem e que tinha saudades. Eu lembro bem do sorriso de moleque que sai do mar sem perceber que perdeu as conchas que catou e guardou no short. Devolveu. As conchas se perdendo entre linhas e ondas, fazendo flutuar, bem devagar, até o fundo, se misturando com areia molhada. Se devolvendo ao cascalho.

E, por falar em moleque que sorri e devolve, como posso chamar aquilo? Pipa? Papagaio? O mais habilidoso empinador surpresa de raia com rabiolas que a Bahia já viu. Era o moleque que sorri e devolve. Sorri para o mar, devolve conchas. Sorri para o céu, devolve pipas. Sorri para gente, devolve em beijos. Sorri para a cerveja, devolve tampinhas.

Acho que me apaixonei, porque eu estava deitado naquela canga.

Acho que deixei de engolir a seco, porque eu estava empinando aquela pipa.

Acho que consegui falar sem fazer esquentar as orelhas, porque eu estava fazendo comunidade lgbtqia+.

É preciso um mínimo para encontrar cus e negentropias e realizar esse fazer: uma cerveja no bar do Tampinha e um apaixonar pelo encontro.

aquilo que movimenta

por João Pedro, Jullya Maria, Yasmin Alexandra, Izabelle Pinheiro e Suelem Aparecida — *Turma 2020.1 do curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da UEMG/Divinópolis.*

São as minhas paixões, a paixão pela biologia, a paixão pela música, a paixão pelas pessoas que me são queridas, a paixão por meus próprios sonhos — dentro ou fora da docência —, a paixão pela vida marinha... a cada dia uma delas é a que me acorda. Há várias partezinhas que são meu combustível. É saber que o que eu fizer hoje pode mudar o curso da minha vida ou de outras pessoas no amanhã.

Eu amo as aulas de Educação, por exemplo. E principalmente os questionamentos que ela me traz. O que me move?

A vida em si.

O fato de ela ter um prazo de validade que nós não sabemos.

E as suas coisas cotidianas: dar whiskas pro Edgar, as tatuagens que ainda quero fazer, o curso de desenho que eu vivo falando que vou começar, mas nunca começo (ano que vem eu faço), voltar pras aulas de violoncelo e de costura, alimentar uma girafa, praticar mais o budismo, interpretar Capitu e talvez ter uma rede xadrez igual àquela da minha primeira casa.

Às vezes, não sei dizer algo específico.

Meus filhos, e as forçar que busco para transformá-los em homens bons. Minha mãe e meu marido, também.

Pessoas. As que me movem e pelas quais eu me movo.

E espero que em breve meus alunos também façam parte dessa comunidade.

seis cladograma circular

Vocês lembram que eu sou biólogo?

Então, vamos voltar um pouco a isso.

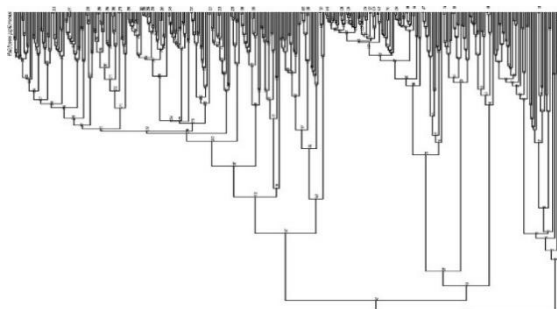
Em 2011, fiz uma disciplina bastante comum e basal nos cursos de Ciências Biológicas, que chama Sistemática Filogenética. Se trata dos estudos de classificação e nomeação dos seres vivos para reunião em grupos que reflitam suas histórias evolutivas.

Eu detestava.

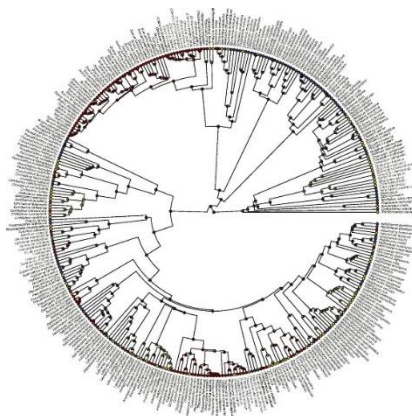
Apesar disso, aprendi muitas coisas, inclusive, a construir cladogramas.

Um cladograma é uma representação gráfica da evolução e parentesco das espécies. Geralmente, se parece com uma árvore. Tanto que chamamos de *árvores filogenéticas*.

Assim:



Durante a disciplina, alguns tipos de cladogramas foram apresentados. O que mais me chamou a atenção foi o circular. Ele é assim:



As imagens foram retiradas de um artigo sobre peixes (AIELLO *et al*, 2017).

No cladograma circular, todas as espécies estão colocadas à mesma distância do ancestral em comum. Nele, também não há uma ordem específica para ser interpretado ou mesmo uma direção exata para ser disposto. Assim, uma espécie de anelídeos ou de primatas, de fungi ou de condrictes, de leguminosas ou de protozoários, ganha complexidade evolutiva equiparada, sem hierarquização.

Já há alguns anos, sentipenso que um cladograma circular pode ser uma bioengenharia-filosófica que produz sentidos para a defesa das vidas. Se minha espécie está em círculo de história e complexidade, tanto quanto outras, se estamos intrincadas na mesma roda, no mesmo planeta Terra, no mesmo tempo geológico, podemos começar a nos perceber como iguais também em direito à vida.

Por isso, sentipenso que podemos operar na educação com essa bioengenharia-filosófica do cladograma circular: que nos coloca no nosso lugar, isto é, de mais uma ser que troca, compõe, vive e morre. Linhas, nomes, trajetórias, modos de funcionar que tem suas particularidades, mas que, ao mesmo tempo, se enredam, constroem sentidos e relações.

Vocês lembram de bell hooks?

Então, vamos tentar operar como ela, também.

No seu último livro, *Ensinando comunidade* (hooks, 2021), ela nos traz dezesseis ensinamentos. Ela adentra sua história pessoal, profissional e política para contar coisas sobre raça e luta antirracista, educação democrática, espiritualidade, amor, erotismo e autoestima. Todos os ensinamentos versam sobre como a educação é um território de criação de comunidades e de rompimento com as dominações colonial.

O livro foi lançado enquanto esta tese estava nos momentos finais de escrita e, por essa proximidade com o que venho discutindo, eu não pude deixar de tenta-lo incluir aqui. Minha intenção era percorrer os dezesseis ensinamentos aproximando-os das comunidades lgbtqi+ — as formas como educam e que são educadas.

Entretanto, mudança de rota.

No nono ensinamento, bell hooks repete um movimento de diálogo já feito em *Ensinando a transgredir* (hooks, 2017). Como comentei, enquanto falava sobre Mapas, a autora registra a conversa com seu amigo Ron Scapp. Desta vez, sem perguntas prontas, mas agitadas pelo encontro, se debruçam sobre confiança e intimidade.

Essa operação, repetida em dois livros, me instigou a querer fazer parecido: um fazer (de) comunidade enquanto texto, enquanto tese. Um fazer de cladograma circular que faz

girar os percursos, inventando novas aproximações, construindo outras histórias, ocupando os espaços em muitos possíveis.

Laís e Rodrigo

Como eu, Laís Rédua e Rodrigo Borba também são licenciadas em Ciências Biológicas, com mestrado e doutorado, também, em Educação (seja concluído, seja no processo de finalização). O que nos aproximou foi o trabalho.

No último ano de doutorado, assumi uma vaga de professor temporário na Universidade do Estado de Minas Gerais, na Unidade de Divinópolis. Laís é professora efetiva da unidade, enquanto Rodrigo é também efetivo, mas na unidade de Ibirité. Alguns meses após minha entrada, começamos a compartilhar angústias, prazeres, alegrias, infortúnios e histórias do fazer docente. Nos aproximamos e, espontaneamente, temos feito comunidade.

Laís trabalha com questões relacionadas à educação socioambiental. Rodrigo, com história da educação e ensino de biologia. Mesmo não tratando diretamente com questões de gênero e sexualidade, nas pesquisas — aliás, essa temática, poucas vezes, foi o centro de alguma conversa nossa —, sinto que faço com Laís e Rodrigo uma comunidade lgbtqia+, não importando, aqui, qual identidade de gênero ou orientação sexual delas, tenho esse sentipensar, porque se concretiza a defesa pelas vidas lgbtqia+, as práticas de reexistência, a autonomia, as imaginações de outros mundos possíveis.

E, principalmente, se concretiza uma educação de diálogo e pedagogia engajada.

O trabalho na UEMG é o meu primeiro trabalho formal na educação. Antes dele, eu investigava e tratava sobre educação em um lugar de quem experienciou a Educação Básica e o Ensino Superior, como estudante, e de quem se interessou em expandir seus sentidos. Após ingressar como professor, na Universidade, percebi outros sentipensares se forjando. Coisa recente, ainda sendo tateada, ainda em experiência, mas que compartilho com Laís e Rodrigo: ambos jovens, que também ingressaram recentemente na instituição e que se interessam pela educação como território de promoção da vida e combate às colonialidades.

Por perceber que nossa pequena comunidade é interessada no fazer reexistências, decidi incluir, aqui, uma conversa sobre, entre outras coisas, como comunidades lgbtqia+ educam e são educadas. Uma conversa feita numa ligação que foi transcrita por mim — não integralmente, visando preservar a temática desta tese e algumas informações pessoais que trocamos — que opera como um cladograma circular de experiências e saberes.

Repito as palavras de bell hooks: “eu o compartilho [o diálogo] como testemunho de uma comunidade verdadeira, de amor verdadeiro e do que fizemos para manter a verdade dessas relações” (hooks, 2021, p. 174).

Uma conversa

Neilton dos Reis: Eu li o novo livro da bell hooks, *Ensinando comunidade* (2021), e fiquei bastante impressionado com as conexões que a gente consegue fazer tanto com minha tese, quanto com as nossas práticas de Educação — em sala de aula, ou não. E, numa ideia de comunidades lgbtqia+ que não são formadas, necessária ou exclusivamente por pessoas que se identificam enquanto lgbtqia+, mas se fazem por pessoas que se reúnem em defesa da vida, e, aí, em defesa das vidas lgbtqia+, eu fui percebendo pontos de conexões. Acho que o primeiro é algo que nos une em torno de um círculo e de uma comunidade: a confiança e a intimidade. Como nós fazemos comunidade.

Rodrigo Borba: Primeiramente, assim, no campo do currículo, existem vários conceitos de comunidade: comunidade disciplinar, comunidade de prática, comunidade discursiva. E, aí, eu fico feliz de ver que eu estou contribuindo para um conceito de comunidade.

E como é interessante pensar nisso em uma comunidade que se faz quando, a princípio, não teria nenhum motivo. Nós três tivemos muito pouco contato, quase nenhum fisicamente. E o que? O que será que fez com que a gente tivesse essa liga? Eu sinto que existe uma questão de identificação. De alguém que está ali no processo de doutoramento e de docência. Em segundo lugar, eu acho que a gente faz parte de uma geração. A gente vem de lugares diferentes, mas na geração em comum de novos pesquisadores.

E, por isso, a gente está num movimento de construir um lugar. Lugar que é coletivo e colaborativo. Enquanto isso, algumas pessoas que estão em outras caminhadas já estão querendo um lugar só para si.

As nossas relações tendem a ser muito mais horizontalizadas. Muito mais pautadas nessa relação de afeto, confiança, intimidade do que outras relações que estão na Universidade.

Laís Rédua: Essa minha memória! É assim, eu começo a pensar as coisas e esqueço algumas coisas. Quais são as duas palavras? Eu já pensei na resposta e já fui provocada.

Rodrigo Borba: É confiança. Intimidade.

E eu colocaria afeto. bell hooks que me perdoe, mas para ter intimidade, tem que haver afeto. Se não, fica uma coisa maquiavélica. Eu confio por ser, por temer o outro. E não por amar esse outro.

Laís Rédua: Muito bom! Sobre essa questão da intimidade e confiança, eu concordo com tudo que o Rodrigo disse. Mas, para mim, fica uma palavra em torno do porquê nós três construímos isso: o conflito. Para mim, fica essa palavra. A gente se conheceu num concurso público. A gente era concorrente, né?

E, agora, ainda mantém algum conflito. Porque, por conta disso que o Rodrigo estava dizendo, dessa nossa identidade e dos lugares que ocupamos, vivemos conflitos. A gente se reconhece nesses conflitos.

Me vem o cenário lá do assentamento que eu fiz pesquisa. São pessoas que têm o conflito da luta pela terra. Isso une elas que não são família. Elas têm essa construção de confiança e de intimidade, uns com os outros, por conta de um conflito comum. Penso que isso as motiva a construir algo comum.

Neilton dos Reis: Isso é algo que eu me debati muito pensando para essa tese. Se esses conflitos são o que unem. Quer dizer, se a falta é o que une. E, depois, eu comecei a perceber que pode ser o contrário. Se as violências nos separam, o que nos aproxima é a luta para o combate delas. Então, como criar fugas? Como inventar nossas próprias terras, no caso dos assentamentos?

E, daí, quando falamos das comunidades lgbtqia+, isso se confirma de algumas formas. Já que somos colocadas dentro dessas precariedades, em maior ou menor grau, em diversos momentos, o que nos junta é a afinidade em construir esses outros possíveis pra nós e outras pessoas.

A educação está nesse processo. Por exemplo, eu trato, na tese, que podemos entender "lgbtqia+" como um grupo atravessado pela ideia de anormalidades. Fazer comunidades lgbtqia+ pode ser educar criando outros sentidos que não o da anormalidade. E até mesmo questionando o binário normal e anormal. Dentro de nós mesmas, muitas vezes. Porque pode acontecer de isso se configurar num conflito interno, compartilhado por tantas gentes.

Percebo que bell hooks, nesse livro, trata um pouco sobre isso, quando diz que a segregação das escolas, apesar de tudo de ruim que trouxe, serviu para reforçar certa autoestima nas pessoas negras, inclusive nela. Então, talvez o compartilhar um pouco dessa segregação que acontece com pessoas lgbtqia+ possa ajudar a, em conjunto,

rever esse “status” de anormalidade. E, nisso de rever, educar e se educar pra produzir outros sentidos, relações.

Laís Rédua: Lembro que quando nós três começamos a conversar, vi que tínhamos os mesmos receios. E isso, para mim, é o percurso. Eu não sei se eu estou me adiantando, mas isso para mim é processo educativo. A gente fala muito da formação na graduação, no mestrado, no doutorado, mas viver isso de fato é muito louco, porque a gente começa a reformular várias coisas na gente.

Eu acho que essa é a principal questão que eu penso sobre a nossa construção da confiança. E daquilo que nos une.

Neilton dos Reis: E que corrobora com o que o Rodrigo falou, de que esse reconhecimento no conflito e essas aproximações que a gente tem levam a gente a fazer escolhas. A gente escolhe estar próximo de alguém e escolhe tentar construir um lugar que é coletivo. Ou, pelo menos, tentar habitar em alguns espaços de uma forma diferente. Isso é uma escolha e algo que a bell hooks traz: escolher onde a gente está, como a gente está e com quem que a gente está.

E que não é aleatório. Mas político, proposital.

Rodrigo Borba: E eu vejo que é uma questão bem da nossa geração de professoras. Geração formada numa comunidade. A gente faz parte de instituições diferentes. Eu nunca circulei pela UFMG. Nunca circulei pelo Triângulo Mineiro, nem lá por São Paulo. Mas a gente é formado por uma comunidade de orientadoras, digamos assim, que começaram essas leituras lá nos anos 1980 e 1990.

A gente dá certa continuidade a isso. Então, eu acho que nossa comunidade atual já tem uma comunidade prévia que estava preparando. E isso vai gerando uma sensibilidade de nossos olhares, nossos questionamentos, das nossas preferências de leitura, nossas recomendações, nosso jeito de escrita. Um olhar que, de certa forma, avança, mas continua. Já foi nutrido e cultivado antes.

Neilton dos Reis: E que não é algo fácil. Venho reparando que a gente acaba encontrando com as diferenças, a alteridade. E que isso, talvez, seja um dos maiores desafios do educar, do fazer comunidades. Se educação traz a ideia de diálogo, como promover isso? Esse encontro com as pessoas que não estão vivenciando, necessariamente, os mesmos conflitos que a gente.

Laís Rédua: Essa questão das diferenças, ela!

Do diferente, teoricamente, a gente não se aproxima, não tem pontos de aproximação. Não é o igual. Mas as diferenças também são o que rompe com um certo padrão. Então, se eu não me aproximo, eu não consigo mudar, romper. E, aí, você tem mais disputas, mais conflitos. É.

E isso é visto como algo negativo muitas vezes. A gente tende a criar comunidades que têm esse nível de concordância maior. Pessoas que têm um nível de concordância ou de identificações maiores.

Neilton dos Reis: O que poderíamos chamar de comunidades de afinidade. E ainda que afinidades possam se transformar, ao menos no início, teve uma conexão por causa delas.

Ao mesmo tempo que, assim, comunidades lgbtqia+ podem se educadas para se voltarem a outras afinidades. Eu digo isso porque às vezes parece que falamos dessas comunidades e que elas são fixadas exclusivamente no debate de gênero e sexualidade. Por isso, também, eu acho interessante conversar com vocês. Pra entender que as afinidades podem ser por isso, mas que estão juntas de outras coisas: o ensino, as práticas de pesquisa, o dia-a-dia em uma sala de aula. A gente não deixa de experienciar outras coisas só porque há uma afinidade sobre questões lgbtqia+. Na real, as conexões podem ser produzidas em tantas outras direções, aproximando e afastando.

Mas isso falando de afinidade, né?

Laís Rédua: É, em contrapartida, temos as diferenças.

Quando a gente vai olhar, não é necessariamente por que eu não me identifico com esse outro. Eu conseguiria. Se a gente for apurar em alguns casos e olhar para a gente mesmo, o problema pode ser que a gente vê aumentado. Não vê com nitidez.

Por isso que as diferenças poderiam ser potências, pra gente conseguir se educar, inclusive. Estabelecer um pouco mais de diálogo mesmo. Colocar essas dificuldades, esses conflitos. E não só aquelas brigas que viram guetos. E, aí, se eu sou desse gueto, eu não me encontro com o outro.

Mas, é óbvio, esse encontro com esse que é de outro gueto é complicado. A gente também tem dificuldade de ceder. E, aí, não pode ser só querer eliminar, né, aquilo que é diferente, que eu não concordo.

Neilton dos Reis: Eu não tinha pensado nesse lugar da educação como um ceder. Digo, não tinha dimensionado que para que os acordos sejam feitos, em uma

comunidade — e podemos entender esse lugar do acordo como criação de possíveis e, aí, de educação — a gente precisa ceder.

Mas como ceder em pontos políticos tão importantes? Uma comunidade lgbtqia+, ou uma comunidade negra, uma comunidade de professoras. Não dá pra simplesmente ceder e se apagar politicamente.

Laís Rédua: Esse é um grande problema. Nas discussões políticas, a gente começou a ser intolerante com o nosso pai, com a nossa mãe, com quem você tem outros laços. Por conta de uma questão política que, é óbvio, é importante. Mas você rompe. E que a pessoa não é só aquilo e que às vezes ela está sendo, na verdade, levada por um discurso.

Então, é muito complexo e eu vejo que é uma questão da diferença. Ela tem, eu acho que tem, uma potência, mas tem uma dificuldade. A gente tem que negociar. E negociar é algo complicado, porque você tem que abrir mão um pouco de algo que é muito caro para você.

Por outro lado, não quer dizer que você tem que concordar também.

Rodrigo Borba: A Laís faz boas provocações. Já me deixou aqui numa uma crise quase existencial, do que eu estou fazendo da minha vida. Me vieram dois pensamentos.

O primeiro é a questão de ser afetado pelas diferenças.

E a segunda, de alteridade. Permitir que as diferenças me façam sentir algo por esse outro. E essa alteridade de sentir esse algo, não necessariamente nos coloca no lugar do outro. Porque são lugares onde eu não posso me colocar sempre. Eu posso ser solidário, por exemplo, a um aluno negro que sofre racismo. Mas eu, como branco, nunca vou sofrer racismo. Eu consigo ser solidário, sofrer junto com ele. Ser afetado pelo outro sem ignorar as simetrias. E, com isso, tentar, ali, construir relações de alteridade. Que é essa relação permeada de pessoas, sensibilidades, solidariedades, mas sem apagar as diferenças, sem querer também colonizar o lugar do outro.

Quando a Laís fala, a minha reflexão acaba indo para o outro lado. Me faz pensar o quanto essa alteridade pode ser conciliada e construída. Que ponto a gente tem coisas que são inegociáveis.

Neilton dos Reis: É, eu penso que coisas inegociáveis a gente vai ter. E é bom que tenhamos. Isso, porque senão somos facilmente jogadas de um canto a outro, sem os aspectos de uma ética própria do comum.

Mas a provocação da Laís também me deixa nesse lugar da crise existencial. Porque, será que também não é preciso educar no e para o inegociável? Se educação é pedagogia engajada, ela vem com essa reponsabilidade. Da mesma forma que, se ela é diálogo, pressupõe troca, escuta e fala sinceras. Sinceras com o nosso inegociável e com o inegociável do outro, de outras comunidades.

Será que as comunidades lgbtqi+ talvez estejam mais dispostas a educar a partir dos seus inegociáveis, até pelas marcas, ao longo das décadas, do que se permitir abertura?

Rodrigo Borba: Essa semana, eu li o relato de um ator que se assumiu gay. Ele falou sobre o pai dele, que votou no Bolsonaro, que fala que as barbaridades que fala. Então, sim, ele tinha uma escolha muito fácil, eu acho. O filho ou Bolsonaro. E ele fez uma escolha, ali na prática, de escolher o Bolsonaro.

Em algumas questões, eu acho que a gente não consegue ter certas sensibilidades. E olha que nós somos pessoas sensíveis! É, aí eu acho que não se torna possível conciliar. É, eu penso que a gente acaba sendo colocado num lugar que, se a gente não demarca o nosso quadrado, a gente acaba soando incoerente pra nós mesmos. Aderir, por exemplo, a um grupo de pessoas que se preocupam apenas com a dimensão metodológica de ensino, que vai apagar uma série de questões. Isso é uma coisa. Dá para conciliar? Dá pra gente ser solidário para com esse colega que trabalha numa outra perspectiva teórica, metodológica. Isso dá.

Aí você traz outra coisa assim, né? Que a gente chegou num ponto que as questões políticas, porque impactam muito a nossa realidade, nossa vida, nossa própria existência. Aí não dá. Elas geraram uma polarização. Em que está difícil ter empatia para algumas pessoas.

Tenho uma conhecida que é Bolsonarista. A favor do agronegócio, da mineração. São coisas assim que eu acho que ficaram extremas, sabe? É muito difícil.

Laís Rédua: É, eu ia dizer que eu estava tentando fazer essa colocação, de que é isso que causou uma um distanciamento muito grande, mas isso não quer dizer que essa aproximação pela diferença tem que ser de abrir mão. Não. Não tem que ser a qualquer curso. Eu acho que você falou muito bem. A gente vai ter algumas coisas que não vão ser de consenso. E é assim que esse processo de alteridade pela diferença vai se construindo.

Neilton dos Reis: Laís tentando tirar a gente da crise que ela mesmo nos colocou.

Brincadeira à parte, é bastante justo. Até porque nem dentro da comunidade vai haver um consenso integral e imediato. Não podemos pensar comunidades como um espaço acabado, como aquela imagem do paraíso das cartilhas evangélicas, que tem os humanos abraçando os tigres. Fazer comunidades é, também, disputar. Como educar também é, aliás. A gente, enquanto professor, professora, está disputando, está entrando em dissenso.

Pegando o exemplo do ator gay que tem o pai bolsonarista, que o Rodrigo trouxe, acho que não podemos mesmo esperar consenso. Não sei se é uma família com ações comunitárias, mas se for, será com atritos, conflitos e, nesse momento, talvez de rompimento. É um exemplo bom pra entender a efemeridade também das comunidades. Eu sinto que já fiz comunidades lgbtqi+ em muitos momentos. Que fui educado por elas. Que, com elas, eu eduquei. Mas que chegaram ao limite. Seja um limite de vida prática cotidiana, de cada pessoa ir pra uma cidade ou coisa assim, seja um limite do que existia de afinidade e consenso, não conseguir suportar os conflitos.

Laís Rédua: Outro exemplo pode ser na questão das metodologias, onde há quem tem um olhar mais humano e outro mais técnico. Tem situações em que a gente consegue fazer aproximações. E tem outras que não. E que, aí, volta naquilo que Rodrigo tinha falado antes: de você demarcar um pouco desse lugar.

Eu concordo com isso.

Só coloco o quanto é difícil. Se a gente só afirmar diferenças, como separação, a gente também cai num outro limbo, né? Que é muito controverso.

Ao mesmo tempo, não tem que abrir mão de tudo. Para que pensar “ah não, todos somos diferentes. Vamos dar as mãos”. Pelo amor de Deus, não vão achar que eu sou dessa vertente!

São os limites da aproximação.

Neilton dos Reis: Talvez o limite, em linhas gerais, seja esse da defesa da vida. De todas as vidas, em especial aquelas que precisam ser defendidas. Acho que, pelo menos na perspectiva que eu venho entendendo comunidades, é a coisa mais cara. O se juntar para a defesa da vida.

O que não precisa dizer que a gente vai matar ou excluir quem diverge disso. Mas ao menos tentar uma aproximação para trazer para esse lugar. Que é um pouco do que bell hooks diz da educação como cura, cuidado, serviço e amor.

E, aí, seja uma sala de aula, seja uma relação familiar, seja na rua, o que for.

Laís Rédua: Bom, sim.

Pensando nas minhas experiências mais imediatas, do meu eu enquanto professora, às vezes, eu sinto que as pessoas pensam que eu não estou dando aula. As pessoas, digo, meus alunos.

Porque, apesar do que o Rodrigo falou, que a gente vem de uma geração de orientadores que tiveram certa ruptura, acho que a gente ainda trava muitas batalhas dentro das universidades, das escolas. Batalhas em relação a uma forma. E quando a gente vem dessa outra perspectiva, que foi o que nos mobilizou a encarar a docência e a querer, principalmente, trabalhar na formação de professores, quando eu me pego trazendo esse lado mais humano, muitas vezes as pessoas pensam que não estou educando.

E, para mim, os momentos, os pontos altos das aulas ou dos meus semestres, aqueles que me fizeram vir para a educação, foi quando meu coração acelerou. Quando eu me sinto emocionada com algo que aconteceu.

Neilton dos Reis: Um pouco, talvez, daquilo que tenho lido, e chamado também, de sentipensar. Esses momentos que embaralham o que a gente costuma separar de razão e emoção; pensamento e sentimento. As comunidades oportunizam isso nos seus processos educativos. Seja quando educam, seja quando são educadas.

Eu, uma vez, quando dava aula em um pré-vestibular comunitário e tivemos uma conversa sobre o futuro, ouvi muitas pessoas, ali, dizendo que, pra além de todo conteúdo que tiveram sobre biologia ou matemática, o mais importante daquelas aulas e daquela troca toda foi a criação de outras possibilidades de futuro. E não só profissionais, porque sabiam que entrar na Universidade era difícil. Mas falaram de mudanças pra vida mesmo. De como que ter aula e conviver com professores gays, professoras lésbicas, ajudou a entender o mundo de outras formas, de repensar o contato com familiares, vizinhos. Isso foi muito bonito pra gente. E nem era um pré-vestibular com foco em diversidade sexual e de gênero.

Quando estamos em nossas salas de aula, talvez isso aconteça com certa frequência. Eu sei que já vive isso dividindo aulas e grupos com vocês.

Laís Rédua: Sim, teve um dia que eu estava dando aula de plantas. E essa aula, a do feijão, é sempre mais empolgante. Mas, para mim, o ponto alto foi quando uma aluna ligou o microfone e quem me respondeu e conversou comigo foi uma criança, o filho dela.

Mãe e o filho estavam assistindo a minha aula e a gente conversou sobre aquelas

questões. Ele trouxe as experiências dele, porque ele quis fazer o experimento e trazer. Aquele momento me deixou muito mais emocionada.

Enquanto o processo educativo, eu estou falando os conteúdos, mas não é só o conteúdo. Aquilo está fazendo sentido? Está convidando alguém a conversar comigo, a participar de um processo comigo e com a turma? Mesmo sendo uma criança numa aula na universidade.

Eu senti isso alguns momentos. Eu sinto isso em alguns momentos. E esses são os momentos desse amor do processo educativo, que a gente até já nomeou como alteridade e como coragem.

Um outro momento não foi em aula. Foi quando um aluno estava entregando as coisas de estágio. Mas ele estava passando por vários problemas no seu trabalho, emocionalmente etc. E a gente tem que entender e negociar quais são as possibilidades. Esse contato com outro, com o aluno que tem seus problemas, que tem suas facilidades. Uma aula rompe, um pouco, as barreiras.

Neilton dos Reis: É, rompe, se a gente vai pra sala de aula com uma perspectiva como a sua, a nossa. Porque eu tive um tanto de professoras e professores que, no lugar de romper, construíram barreiras. E não necessariamente por um voluntarismo dessas pessoas, a gente sabe como a educação pública é minada de várias formas, justamente pra impedir essa descolonização. Mas é fato que barreiras são construídas também.

Penso que, pra uma sala de aula de torna uma comunidade de aprendizagem, como a bell hooks traz, por exemplo, é necessário que se tenha a intenção disso, que, politicamente, se entenda aquele espaço e aquele tempo de forma horizontalizada, como alguém disse agora há pouco.

E isso não só em salas de aula, diga-se de passagem. Se a gente quer fazer comunidades lgbtqi+, em escolas ou não, que educam e são educadas, a gente precisa ter esse sentido de educação que rompe as barreiras da colonialidade. Mirar nisso e fazer das nossas práticas, práticas de descolonização.

Como que a gente faz isso? Aí é o que precisamos experienciar.

Laís Rédua: Eu acho que, com isso, a gente começa a pensar toda a educação por outro ângulo.

Eu volto pra sala de aula. Sempre lembro do Rodrigo dizendo: não adianta eu ficar falando de carboidrato, proteína, lipídio, se eu não problematizar a fome; se eu não

problematizar aquelas crianças que estão na escola para merendar, que estão passando fome em casa; se a gente não considerar isso no processo educativo.

É algo que me emociona também. Quando você foi falando, me tocou assim, de onde eu sinto esse amor. Onde que eu sinto isso? Nas minhas experiências mais próximas e que no fundo foi isso que me fez ir para educação.

Eu acho que a gente está alongando demais, mas eu lembrei que quando fui fazer TCC, foi em Paleontologia. E meu orientador detestava educação. E aí, depois de uma experiência no estágio, eu comentei com ele que eu estava pensando na educação, mas parecia muita coisa utópica. Eu falei e ele super concordou comigo. E depois eu fui para educação porque tive outras pessoas que, quando eu demonstrei esse mesmo sentimento, me falaram que, às vezes, tem alguns discursos que são utópicos, mas que existiam disputas. Foi quando eu comecei a significar aquela minha experiência. A gente tem que passar por um processo pra não entender esse amor numa romantização barata.

Rodrigo Borba: Eu me sinto muito contemplado pela fala da Laís.

Pensando na questão do amor, eu acho que Paulo Freire, bell hooks, Laís Rédua, Neilton dos Reis nos propõem uma mudança de paradigma societário. A começar pela educação como um agente importante de transformação. Mas não parando nela. E, aí, é uma coisa que eu fico pensando, como é que a gente traz a educação como um serviço? Eu acho que isso é uma longa caminhada para construir, para alimentar. A gente que vai ter que tirar as pedras, pavimentar esse caminho. Um caminho que a gente vai começar a construir e não vai terminar.

Eu acho que isso é uma coisa bonita. Entender a educação como processo formativo e transformador em longo prazo. Uma pedagogia do afeto, pedagogia do amor, pedagogia da transgressão. Demonstrar e insistir que existem outras formas de aprender. E quando o debate é um debate pedagógico, não tem receita.

Neilton dos Reis: Uma pedagogia engajada não tem receitas. Senão a gente acaba caindo naqueles manuais do Ensino de Ciências da década de 1970, que falavam de experimentos, mas nunca de experiências.

Essa tese toda tenta escapar disso. Falar em comunidades lgbtqi+ e seus aspectos, falar como educam e são educadas, não é fazer um passo a passo a ser cumprido pra ganhar o carimbo de comunidade. Não. Eu sinto que é muito mais indicar possibilidades pra gente se entender. E, aí, a gente também se entender como educador, como educadora nesse processo todo.

Como que eu tenho me educado para essas questões? Como que a minha forma de educar defende a vida? Como que eu sou educada pra defender a vida?

Rodrigo Borba: Quando Neilton fala da defesa da vida, aí eu já penso: que vida, né? Que vida? Porque esse discurso sobre defesa da vida é facilmente encampado pela sociedade. Você fazer uma tese para a defesa da vida, vai lotar de gente falando “que maravilha”. Quando falar que é a vida LGBT, que é a vida da população pobre, a população carcerária, a população negra, aí, essa lotação já não lota. Já era. Vai ser ali meia dúzia de gatos pingados.

Então, pensar também que as vidas ganham valores diferente. Tem vidas que valem mais do que as outras. Existem humanos que são mais humanos do que outros, né?

Neilton dos Reis: Perfeito, Rodrigo. Por isso eu amo conversar com vocês. Sério. Engraçado que esses dias a Renata, minha orientadora, sinalizou a mesma coisa. Quando eu falo defesa da vida, de todas as vidas, não é naquele sentido de “todas as vidas importam” que se opõe ao “vidas negras importam”. Não. Como diz a Laís, pelo amor de Deus, não achem que eu sou dessa vertente!

Falar em uma educação pela defesa de todas as vidas é reconhecer as assimetrias, que já comentamos aqui também. Assimetrias causadas pelas colonialidades, pelo capitalismo. Por isso, a defesa de que fazer comunidades é uma prática anti-capitalista. Justamente porque tenta corrigir essas injustiças; tenta inventar outros mundos que não sejam com os princípios capitalistas e, assim, o enfrenta.

Mas, voltando, uma educação que defende todas as vidas vai reconhecer essas assimetrias e investir no combate. Isso significa o fortalecimento das vidas que são mais violentadas, mais colonizadas. Fortalecimento em moradia, em possibilidades de futuro, em economias solidárias, em epistemologias. Fazer comunidades lgbtqia+ é também educar pra essa necessidade, fazer entender essa urgência. Então, quando a gente está numa sala de aula ou na rua e está lutando por isso, estamos nesse compromisso.

Como também é se educar para outras: as urgências das vidas negras, das encarceradas, das pobres como Rodrigo falou. E se educar pra entender que tudo isso está conectado, todas essas vidas que carecem de defesa e se organizam apesar dessa carência. bell hooks ensina comunidade fazendo essas conexões. Sinto que quando ela escreve capítulos sobre racismo e como pessoas brancas podem corroborar na luta contra ele, sobre não formar comunidades só entre vítimas, sobre educação como serviço e cuidado, sobre o amor, sobre família e tantas outras coisas, sinto que ela

escreve também pra aproximas todas essas vidas que tem a urgência de serem defendidas.

Porque, no fim, fazer comunidades e educar, e isso eu aprendo aqui com vocês, tem a ver com fazer os movimentos necessários para tentar garantir possibilidades iguais para todas as pessoas, possibilidades de vida plena.

Mais uma coisinha

Enquanto conversava com Rodrigo e Laís, duas coisas importantes para esta tese me escaparam, ou ao menos ficaram apenas subtendidas. Sinto a necessidade de reforçá-las nestas reflexões finais sobre educação. Se trata da descolonização da produção de conhecimento e da democracia como aspectos da educação em comunidades — e comunidades lgbtqia+.

No capítulo que abre seu livro, bell hooks (2021) anuncia a importância das disciplinas universitárias que expandiram o cânone de conhecimento. Explica como os estudos feministas e negros significaram outras formas de pensar e de incluir mulheres e pessoas não-brancas nas instituições de ensino — e como que, trazendo essas pessoas para dentro, outras tantas perspectivas foram produzidas, num processo que se retroalimenta.

Podemos perceber processo parecido no Brasil, quando olhamos para as duas décadas de ações afirmativas no formato de cotas raciais e também para os tantos anos de estudos de gênero e sexualidade. Lembro da minha época de graduação, quando não tínhamos nenhuma disciplina que tratasse especificamente dessas questões e, hoje, eu, enquanto professor, consigo oferecer disciplinas obrigatórias sobre o tema.

bell hooks conta, ainda, que, fora das Universidades, um movimento oposto foi feito, por parte dos setores mais conservadores e coloniais da sociedade. Ela explica que, após os ataques do 11 de setembro, nos Estados Unidos, que destruíram as Torres Gêmeas, houve uma intensificação da educação racista, que se preocupou em manter injustiças e reforçar a imagem de pessoas não-brancas como perigosas e um risco ao país.

De novo, consigo pensar em semelhanças ao cenário brasileiro. Quando, na metade dos anos 2010, tivemos discussões de elaboração dos Planos Nacionais, Estaduais e Municipais de Educação, grande parte das Universidade se organizaram regionalmente para colaborar incentivando a inclusão de temáticas como igualdade de gênero, diversidade, sexualidade e relações étnico-raciais. Fora dos espaços universitários, também aconteceram mobilizações. Especialmente, grupos religiosos associados a setores políticos se articularam para minar as possibilidades desses Planos, criando uma narrativa de terror em torno, principalmente, das questões de diversidade sexual e de gênero.

Trago essa parte da história recente para sentipensar, junto a bell hooks, que as comunidades são territórios de produção de conhecimento. Seja dentro ou fora das Universidades, elas criam sentidos, relações, elaboram sobre o mundo, inventam outros mundos. Um percurso que se faz, muitas vezes, de forma orgânica e espontânea. Não são todas as comunidades que estão preocupadas com a dimensão da educação, mas ainda assim, produzem e educam.

Quando falamos de comunidades lgbtqia+, podemos sentipensar que elas educam espontaneamente quando reconfiguram as noções de normalidade e anormalidade, quando expõem as fragilidades e as violências da cisheteronormatividade, quando experimentam outras possibilidades dos corpos. Tudo isso, muitas vezes, é sistematizado em forma de conhecimento acadêmico e artístico, mas não necessariamente precisa estar nesse lugar organizado para ser produzido.

Ainda sobre isso, bell hooks aponta a necessidade de que toda essa produção seja feita em uma dinâmica da esperança. Ou seja, que as comunidades estejam a serviço da construção de conhecimentos que indiquem possibilidades de vida plena. Isso, porque o desespero, criado pelo medo que as colonialidades promovem, é uma das maiores ameaças para o fazer comunidades e para a educação. "Quando o desespero prevalece, não conseguimos criar comunidades vitais de resistência" (hooks, 2021, p. 48).

O que se conecta bastante ao segundo aspecto, que acho necessário destacar: a importância de uma educação democrática. Em linhas gerais, uma educação busca romper com as colonialidades e dominações, prezando, como reforça bell hooks, a integração de todos os espaços e âmbitos da vida — evitando possíveis cisões entre espaços que seriam exclusivamente educativos e outros espaços que seriam os da "vida real".

Aqui se firma a diferenciação entre uma educadora que é democrática e outro que é autoritário. Enquanto a primeira investe no diálogo, entendendo que aquilo que se professa deve ser o mesmo que se vive, que se experiencia, o segundo impõe regras, hierarquias e julgamentos. Daí, "ao criar uma comunidade de aprendizado que valorize o todo acima da divisão, da desassociação, da separação, o educador democrático empenha-se para criar proximidade" (hooks, 2021, p. 99).

E, então, voltamos à urgência da afinidade e dos pontos de aproximação. Uma educação vai operar contra a dominação e pela democracia quando se movimenta nessas dimensões. Comunidades lgbtqia+ têm a possibilidade de operar nesse sentido quando inventam ações de reexistência que fortalecem a vida em seus aspectos mais práticos (como moradia, alimentação, mobilidade) e, também, quando produzem conhecimento que está a serviço do comum, da partilha, da troca de experiências.

Fazer comunidades lgbtqia+ demanda uma educação democrática em seu investimento de criar possíveis para todas. Possíveis que, inaugurando lugares comuns na sociedade, se posicionam contra os autoritarismos. Uma sala de aula pode ser um lugar de fazer comunidades assim, como bell hooks explora, mas, também, outros tantos espaços: a rua, as associações, as organizações culturais, a família, as pesquisas.

Essa tese (me) educa

Em 2019, eu conheci Rodrigo e Laís, enquanto fazíamos o concurso público para professor de ensino superior da UEMG. No mesmo ano, eu cumpria um estágio docência na turma de Pedagogia, numa disciplina de Filosofia da Educação da minha orientadora, Renata. E, ainda, ingressava como estudante da Escola Livre de Artes Arena da Cultura. Ao mesmo tempo, já estava no segundo ano de doutorado e começava a pesquisar de forma mais intensa.

Essas experiências, naquele ano, entraram em colapso quando assisti ao documentário *Escolarizando o mundo*, de Carol Black (2010). Ele retrata a situação educacional do ocidente nos países ditos subdesenvolvidos, em especial a Índia, fazendo uma crítica à promoção da ideia de educação para todos, a de que ela transforma vidas e a de sua obrigatoriedade no formato escolar. É um filme que ajuda a sentipensar a colonização e seus novos contornos através da educação.

Ao mesmo tempo, é um filme que te ajuda a entrar numa crise quase existencial, como diz Rodrigo.

Como contei, no início desta tese, estou, há quase 25 anos, como estudante em instituições de ensino. Educação Básica, Graduação, Pós-Graduação. Sempre em instituições públicas, sempre em instituições de um país dito subdesenvolvido. E, há quase um ano, como professor. Quando assisti ao *Escolarizando o mundo*, me percebi como alguém atravessado pela narrativa da educação que salva vidas: alguém que saiu da cidade do interior, cumpriu mais etapas escolares que os membros da sua família e agora luta para “vencer na vida” em uma cidade da capital.

Ao mesmo tempo, me reconheci como alguém que, no caminho de ser professor, corrobora com essa educação colonial — senão por fazer coisas que reforcem esses discursos, ao menos por estar como agente ativo desse sistema. Algo que bell hooks percebe e conta: “[estudantes] temerosos de que não serão capazes de manter a fé, de que não se tornaram educadores democráticos; temerosos de que entraram no sistema e *se transformarão* nele, eles vão embora” (hooks, 2021, p. 99, grifos da autora).

Eu quase fui embora, por esse temor.

Foi preciso que eu olhasse para as comunidades que vinha fazendo para me inventar como um educador possível. Foi preciso que eu fizesse comunidade com Rodrigo, Laís e tantas outras educadoras, para que eu entendesse que há formas de educar e ser educada que não colonizam. Foi preciso que comunidades lgbtqia+ me educassem para eu entender isso.

Esta tese — fazer esta tese enquanto fazia comunidade — me educou.

Como num cladograma circular, hoje, eu consigo fazer girar a roda dos saberes, das pessoas e das relações e inventar outros sentidos para a educação. Educação para o serviço, para a cura, para o amor, para o afeto. Educação com confiança e intimidade. Educação democrática, educação para a descolonização das produções de conhecimento.

Tudo está aí nesse círculo que nos coloca equidistantes dos nossos ancestrais em comum, que nos faz inventar conexões e que cria nossa história no mundo. Educar com, a partir de, para as e pelas comunidades lgbtqia+ é educar para essa circularidade contra as dominações.

obra sem título

por *Turma 2021.2 do Módulo Objeto, modalidade Artes Visuais*— Escola Livre de Artes Arena da Cultura.



sete máquinas de fazer

Fazer comunidades é algo ordinário...
de tão comum que é.

Tanto que até uma máquina daria conta de fazer isso.

Sobre máquinas

Eu sou estudante da Escola Livre de Artes Arena da Cultura. Eu amo falar isso porque noto, cada vez mais, que é uma das partes que eu mais gosto em mim mesmo.

O Arena costuma ter cheiro de tinta, café, pipoca e paixões frescas. É também por isso que eu amo esse lugar.

Uma das coisas que conheci no Arena foi a produção de Teresinha Soares e suas máquinas de fazer. Ela constrói máquinas para fazer o comum, o ordinário, aquilo que movimentamos na vida de forma quase natural, sincera. A mais famosa é a caixa de fazer amor.

Eu construí minha própria máquina no Arena, se chamou: "Máquina de fazer afetos OU Máquina de fazer poemas OU Máquina de fazer mapas OU Máquina de fazer teletransportes temporais instantâneos" (DOS REIS, 2020). Ela funciona com memórias escritas em tiras de papel depositadas em uma caixa. Cada memória começa com "Aqui..." e deve registrar algo, importante ou não, que aconteceu em um lugar específico.

Após as memórias serem depositadas, deve-se embaralhar as tiras de papel e reservar por uns momentos. Uns segundos. Umas horas. Uns dias. Anos. O quanto precisar. E, então, retirar um por um os versos e afetos e linhas e episódios. Podemos ir lendo e reorganizando até que virem poemas e outros afetos e mapas e cenas para as quais você se teletransportou temporalmente.

Por exemplo:

"Aqui parei de cortar o cabelo;

Aqui achei que ia ser feliz;

Aqui bebi até esquecer o nome;

Aqui quis casar;

Aqui pensei em me matar"

Ou

"Aqui não aconteceu nada de bom"

E por aí vai.

Acredito que uma *máquina de fazer* pode ser uma bioengenharia-filosófica de invenções, que nos provoca no lugar de construção, do novo, do movimento, da ação. Máquinas de fazer aquilo que precisamos que seja feito, respondendo aos desejos e às necessidades. Máquinas que criam possibilidades. Engenhocas que servem para... o que queremos?

Essa minha máquina criava poemas. Textos. Mas, enquanto eu escrevia essa tese, uma pergunta foi se inventando em mim...

Um texto pode ser uma máquina?

Fiquei com uma questão nos últimos dias: um texto pode fazer comunidade?

Um texto escrito a não sei quantas mãos, registrado em um nome, avaliado por outros, pode fazer comunidade? Talvez essa devesse ser a pergunta.

Um texto lido em silêncio numa tela, não gritado e cuspidado, sem que eu-autor possa sentir o mesmo cheiro que outra pessoa está sentindo, ver o mesmo espaço, ouvir o mesmo som, sentir a mesma temperatura, pode fazer comunidade?

Eu termino de escrever este texto em um apartamento. O clima está agradável, talvez um pouco frio demais para janeiro. Sinto cheiro de café, porque acabei de passar, e ouço alguns carros e barulho de cidade. Se eu olhar para além do computador, vejo uma casa azul, uma rua pouco movimentada e um pedaço de verde.

Seria bom ouvir e ver quem lê. Só um momento que seja. Só para sentir um pouco. O mínimo de 1%. O cadinho do que cada uma sente.

Não ignorar isso.

Aproximar.

Um texto escrito para não sei quantas pessoas pode servir para gente não ignorar.

Talvez, fazer comunidade possa ser *aproximar* e *não ignorar*.

Um texto pode ser uma máquina de fazer aproximar e não ignorar?

Este texto é uma tese. Teses, ao menos as forjadas na perspectiva da Modernidade, costumam ignorar os sentires e se despreocupar com aproximações que não sejam estritamente acadêmicas e científicas.

E então...

Uma tese pode ser uma máquina de fazer comunidades?

Me diga quem lê.

Nesta tese, eu quis, a partir das problematizações e investimentos teóricos e autobiográficos, afirmar três lugares.

O primeiro, de que é possível fazer comunidades. Fazer comunidades de afinidades, como Silvia Cusicanqui e Raúl Zibechi, comunidades de mudança, como Juliana Dias e Djonatan Ribeiro, comunidades de aprendizado, como bell hooks. Comunidades inspiradas naquelas do bem viver latino-americano. Comunidades não marcadas pelos parentescos, mas, ainda assim, aspirando práticas da comunalidad. Comunidades que diseñam, com autonomia, novos mundos, inauguram novas relações.

Esse, um fazer anticapitalista. Um fazer que afirma vida e, por isso, é reexistência. Reexistência que não está pautada em ser um oposto do capitalismo. Não. Reexistência afirmativa que se pauta em criar, em criar outras rotas, em promover a vida e, por isso, acaba combatendo as violências, acaba minando as colonialidades.

O segundo lugar, de que é possível fazer comunidades lgbtqia+. No plural. Não estamos falando de A comunidade lgbtqia+, aquela suposta que une todas as pessoas que se identificam como lgbtqia+ no Brasil ou no mundo. Não. Falamos de comunidades que defendem a vida, combatem injustiças e buscam garantir direitos para lgbtqia+. Um fazer comunidades que desloca a cisheteronormatividade; que traz as questões de gênero e sexualidade para o debate público em uma perspectiva preche de bons conviveres.

Comunidades lgbtqia+ que não se furtam das agendas de direitos civis, mas que entendem os limites da organização democrática a partir do Estado e, por isso, prezam pelas autonomias, pela ética do comum, pela imaginação de outros mundos. Um fazer que tensiona as práticas binárias, as necropolíticas, os modos automáticos — e, por vezes, violentos — de organizar o cotidiano, nas naturalizações.

Nós, as anormalidades da cisheteronormatividade, questionando a própria ideia de normal e anormal. E, também, as pessoas cisheterossexuais dispostas a somar nessa movimentação pelas vidas que são subalternizadas. Juntas, num fazer.

E o terceiro: fazer comunidades é um processo educativo. Processo que educa. Processo onde a gente se educa. Um fazer marcado pelo diálogo, pela solidariedade, pela sensibilidade. Um fazer que provoca acordos, pertencimentos e mudanças de subjetividade. Um fazer que desloca a gente do lugar naturalizado em direção à honestidade das tensões, conflitos, prazeres e incômodos.

Processo educativo, educação, como aquilo que é comum, que acontece no convívio ordinário e partilhado, que é experienciada por corpos, não apenas por mentes e razão, que

é um sentipensar, que é uma maneira de conhecer o mundo, de inventá-lo de habitá-lo, que é promoção de vida.

Sempre lugares de vida e de possibilidades.

Esta tese quis ser essa máquina de fazer comunidades a partir da criação de novos possíveis. E, também por isso, muito ainda pode ser inventando junto ao que trouxe aqui. Por exemplo, sentipensar os currículos que se produzem a partir das comunidades; e a dinâmica dos acordos que elas têm que travar interna e externamente; e, ainda, as possibilidades de operar de forma não-violenta; e, mesmo, os conflitos que o fazer comunidades promove; e as aproximações de pessoas lgbtqia+ com pessoas cisheterossexuais para esse fazer. Enfim, todas essas possibilidades me interessam — e podem ser interesse de tantas outras pessoas. Fazer comunidades tendo como afinidade esse interesse em comum? Talvez.

E não apenas em um movimento de pesquisa acadêmica, mas, também, em movimentação política e produção artística — e não que essas três coisas precisem estar isoladas. Mas, as provocações que estão dispostas aqui não precisam se encerrar em um texto acadêmico publicado em um repositório da Universidade. Elas podem ocupar outros territórios e se materializar em fazeres escolares, de bairro, de rua, de movimentos sociais, de agremiações, familiares. Podem, ainda, se ampliar em imagens, textos, danças, audiovisuais.

Sentipensar o comum não pode ser se restringir ao debate teórico acadêmico, ainda que esta dimensão seja importante — tanto que isto é uma tese de doutorado. Mas, sentipensar o comum, em perspectiva da descolonização, quer dizer borrar as fronteiras das produções de conhecimento; ampliar; se movimentar em direção ao encontro, à partilha.

Por exemplo...

Njideka Akunyili...

é outra artista que sentipensa o comum.

Nascida na Nigéria e residente, atualmente, nos Estados Unidos, suas obras entrelaçam os lugares que habita. Ela constrói imagens a partir de fotografias. Com técnicas de colagens, pintura, transferências e tecidos, suas composições criam camadas de estampas, texturas e narrativas; inventa uma máquina de fazer práticas e cotidianos comunais nigerianos e estadunidenses.

Quando eu era criança, um dos meus sonhos era ter uma máquina de fazer fotografias.

Minha família, em muitos momentos da minha infância, não teve uma dessas. Lembro porque, quando acontecia algum evento especial na escola ou na igreja, a gente tinha que pedir alguma emprestada para alguém. Lembro de a gente pedir para tia Claudete.

Não importando de onde vinha, sei que todas as fotografias que tenho são felizes.

Eram imagens que nos aproximavam.

E não acho que estivéssemos ignorando qualquer coisa àquela época — ou atualmente. A gente só queria mesmo registrar que, apesar de, a gente consegue ser feliz.

Apesar de violências.

Apesar de separação.

Apesar de entropias.

Apesar de caravelas-portuguesas.

Apesar de obstáculos.

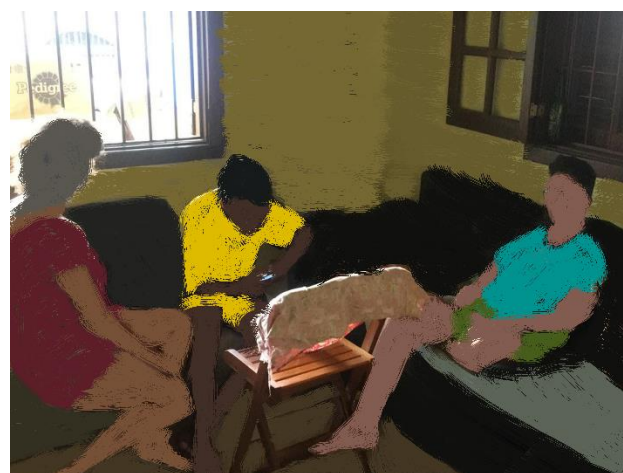
Apesar de capitalismo.

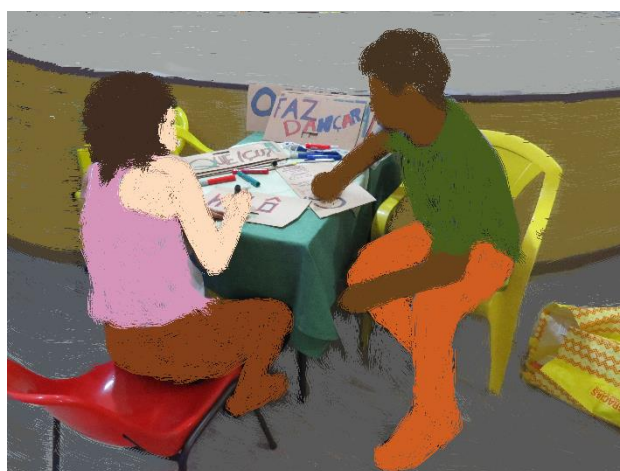
A gente consegue.

Para encerrar esta tese, me inspiro em Njideka Akunyili e retomo esse fazer imagens que aproximam e não ignoram. Imagens que anunciam que, apesar das colonialidades, a gente consegue fazer comunidades.

Uma imagem numa tese pode ser uma máquina de fazer não ignorar e aí de fazer comunidades enquanto escolhemos registrar que podemos ser felizes?







referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Editora Elefante, 2019.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista**. Editora Elefante, 2019.

AIELLO, Brett; WESTNEAT, Mark; HALE, Melina. A mecanosensação está evolutivamente sintonizada com a mecânica locomotora. **Anais da Academia Nacional de Ciências**, v. 114, n. 17, pág. 4459-4464 de 2017.

ALESSI, Gil. Douglas Garcia: **“Na direita existem mais gays do que na esquerda”**. EL País. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/15/politica/1555345804_199159.html. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALVARADO, Benjamín Maldonado. Introduccion. IN: RENDÓN MONZÓN, Juan José. **La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios**. 2003.

_____. **Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México: la nueva educación comunitaria y su contexto**. Tese do doutorado. Universiteit Leiden. 2010.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira. **Discursos hegemônicos sobre o conceito de comunidade contrapostos às espacialidades e territorialidades de comunidade reais: estudo de caso da comunidade rural quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná. 2015

ANGELO, Vitor. **A transfobia e a homofobia entre os LGBTs**. Folha de São Paulo. 2013. Disponível em: <https://blogay.blogfolha.uol.com.br/2013/12/30/a-transfobia-e-a-homofobia-entre-os-lgbts/>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

ANTONUCCI, Nathália. Mover-se ou não mover-se? As múltiplas pandemias a partir de trânsitos e narrativas de uma solicitante de refúgio lésbica ao Sul Global. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 29, p. 145-160, 2021.

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands/La frontera: The new mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Books. 1987.

_____. **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A bolha. 2021.

ARÁOZ, Horacio Machado. **Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América como origem da modernidade**. Editora Elefante, 2020.

ARAUJO, Joalisson Oliveira. Negritudes Transviadas: breves considerações sobre marcadores raciais em violências lgbtfóbicas no Brasil. **Anais do Seminário ul-mato-grossense em Educação, Gênero, Raça e Etnia**, v. 2, n. 2, 2019.

ARÉVALO, Amaral Palevi Gómez. Entre la espada y la pared: Movilidad forzada de personas salvadoreñas LGBT. **Mediações**, v. 22, n. 1, p. 130-155, 2017.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BERTHO, Helena. "**Vai virar mulher de verdade**": lésbicas são vítimas de estupro corretivo. UNIVERSA Uol. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2017/11/02/vai-virar-mulher-de-verdade-estupro-corretivo-vitimiza-mulheres-lesbicas.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

BROSTULIM, Edmar Antonio; CORDEIRO, Luiz Fernando Botelho. As religiões no Brasil e a população LGBTI+: apontamentos sobre pertencimento e circulação religiosa. +. IN: SOUZA, Humberto da Cunha Alves de; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; REIS, Toni. **Ensaio sobre o perfil da comunidade LGBTI+** (org). Curitiba : IBDSEX, 2020.

CAMPOS LEAL, abigail. Aqueerlombamentos: as novas políticas do comunitarismo y da deserção LGBTQIA preta. In: **ABEBE: caixas pretas**. CAMPOS LEAL, abigail et al. 1. ed. São Paulo: n-1, 2020.

CARVALHO, Janete Magalhães. O cotidiano escolar como comunidade de afetos. **Petrópolis: DP et Alii**, 2009.

CAVANAGH, Michaela. **Biólogos alemães defendem fim do termo 'raça' para humanos**. Mada for Minds. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/bi%C3%B3logos-alem%C3%A3es-defendem-fim-do-termo-ra%C3%A7a-para-humanos/a-50417605>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

CICADA. Direção de Matthew Fifer. Beast of the East Productions, 2020. (93 min.).

COLECTIVO SITUACIONES. Epílogo. Notas sobre la noción de 'comunidad' a propósito de Dispersar el poder. IN: ZIBECHI, Raúl (ed.), **Dispersar el poder**, p. 211-220. Buenos Aires: Tinta Limón. 2006

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo outro - entrevista de Huáscar Salazar Lohman. **El Apantle. Revista de estudios comunitários. Producir lo comum**. p. 183-202, 2019.

DA SILVA, Dionathan Ysmael Rodrigues. "Ttranspondo fronteiras (re)existimos!": refugiados lgbtis no Canadá e no Brasil e o direito à identidade de gênero e à orientação sexual. **Revista Novas Fronteiras**, v. 3, n. 2, 2017.

DE ALMEIDA, Mariléa. Racismo acadêmico e seus afetos. **História: Questões & Debates**, v. 69, n. 2, p. 96-109, 2021.

DE LIMA FILHO, Roberto. **Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas. 2017.

DÍAZ, Floriberto. Comunidad y comunalidad. **Diálogos en la acción**, p. 365-374, 2004.

DOS REIS, Neilton. Construa tua máquina. **revista_ duas cabeças**. 2020. Disponível em: <https://www.revistaduascabecas.org/c%C3%B3pia-eu-e-lau-e-eu-o-futuro-est%C3%A1>. Acesso em 19 de janeiro de 2022.

DUQUE ACOSTA, Carlos Andrés. **La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna**: A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna. Tese do doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Unicamp. 2019.

DUSSEL, Enrique. **1492: O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade**. Conferências de Frankfurt. Vozes Editora, Petrópolis. 1993.

EMPODERADXS. **Ciclo Vicioso**: Como superar o preconceito dentro da própria comunidade LGBT?. 2018. Disponível em: <https://empoderadx.com.br/2018/06/28/ciclo-vicioso-como-superar-o-preconceito-dentro-da-propria-comunidade-lgbt/>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

ESCOBAR, Arturo. **Autonomía y diseño: la realización de lo comunal**. Editorial Universidad del Cauca, 2016.

ESCOLARIZANDO O MUNDO. Direção de Carol Black. Lost people films, 2010. (66 min.).

ESTEVA, Gustavo. Para sentipensar la comunalidad. **BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP**. n. 23, 2016.

EVERYBODY'S Talking About Jamie. Direção de Jonathan Butterell. Prime Video, 2021. (115 min.).

FERNANDES, Estevão. **“Existe índio gay?”**: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; NANE, Leo. Epistemologia da laje. **Tempo Social**, v. 31, p. 153-172, 2019.

G1 CE. **“Homicídios de travestis são semelhantes: ódio, tortura, apedrejamento e requintes de crueldade”**. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/ceara/noticia/homicidios-de-travestis-sao-semelhantes-odio-tortura-apedrejamento-e-requintes-de-crueldade.ghtml>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

GASTALDI, Alexandre Bogas Fraga; MOTT, Luiz; DE OLIVEIRA, José Marcelo Domingos; AYRES, Carla Simara Luciana da Silva; SOUZA, Wilians Ventura Ferreira; SILVA, Kayque Virgens Cordeiro da. **Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ no Brasil 2020**: Relatório da Acontece Arte e Política LGBTI+ e Grupo Gay da Bahia. Florianópolis: Editora Acontece Arte e Política LGBTI, 2021.

GIRALDO, Yícel Nayrobis; RUIZ, Alexander. Significados y alcances de la acción solidaria en jóvenes de Medellín. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 17, n. 1, 2019.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, v. 33, p. 727-744, 2012.

GUDYNAS, Eduardo. Bem Viver: germinando alternativas para o desenvolvimento. **JÁCOME, Márcia Laranjeira; VILLELA, Shirley. Orçamentos sensíveis a gênero: conceitos. Brasília: ONU Mulheres**, 2012.

GUTIÉRREZ, Raquel. Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. IN: GUTIÉRREZ, Raquel; OLIVERA, Oscar; ZIBECHI, Raúl; MONDRAGÓN, Héctor; SIERRA, Natalia; ALMENDRA, Vilma; DÁVALOS, Pablo; ROZENTAL Emmanuel. **Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos vivendo**. p. 31-56, 2011.

HIRATA, Daniel Veloso. **Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2010.

HOMEM, Pedra. **pedra homem. profeflor. cabra fêmea...** - o diário escolar do corpo performativo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. 2018.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. **Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança.** São Paulo: Elefante, 2021.

IPEA. **Atlas da violência 2021.** Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/11004>. Acesso em 19 de janeiro de 2022. 2021

IRINEU, Bruna Andrade. **A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social.** Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2016.

KOTHARI, Ashish; SALLEH, Anel; ESCOBAR, Arturo; DENARA, Federico; ACOSTA, Alberto. **Pluriverso: dicionário do Pós-desenvolvimento.** Tradução: Isabela Victória Eleonora. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

LEAL, Leandro. **Cartas d'eus: cartografias afetivas com Linn da Quebrada.** Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de São Carlos. 2020.

LEVITHAN, David. **Garoto encontra garoto.** Editora Record, 2015.

LIMA, Isabella; CASTRO, Marcelo de. **Bissexuais relatam preconceito dentro do meio LGBT: 'Somos invisíveis'.** G1 Educação. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/educacao/noticia/bissexuais-relatam-preconceito-dentro-do-meio-lgbt-somos-invisiveis.ghtml>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

LINN da Quebrada. **Pajubá.** São Paulo: Web, 2017. 1 CD.

LISBOA, Vinícius. **Subnotificação de crimes contra LGBTQI+ preocupa direitos humanos. Agência Brasil.** 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2021-07/subnotificacao-de-crimes-contra-lgbtqi-preocupa-direitos-humanos>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

LOS FUERTES. Direção de Omar Zúñiga Hidalgo. **Cinestación,** 2019. (98 min.).

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula rasa,** n. 09, p. 73-101, 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas,** v. 22, p. 935-952, 2014.

LUNA, Jaime. Eso que llaman comunalidad. **Colección diálogos, pueblos originarios de Oaxaca, México,** 2010.

_____. Origen y ejercicio de la comunalidad. **Cuadernos del Sur,** v. 18, n. 34, p. 83-90, 2013.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. De máquinas e seres vivos: autopoiese-a organização do vivo. aum. **Porto Alegre: Artmed**, 1997.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIRANDA, Eduardo. **O Corpo-território & educação decolonial**: proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 334-354, 2016.

_____. **Não vão nos matar agora**. Editora Cobogó, 2021.

MONSOON. Direção de Hong Khaou. Filmes BBC, 2019. (85 min.).

MORESCHI, Alejandra Aquino. La comunalidad como epistemología del Sur: aportes y retos. CIESAS, **Cuaderno del Sur, Revista de Ciencias Sociales**, v. 34, p. 7-20, 2013.

MOURA, Julia. **7 conquistas – e um grande desafio – dos LGBT nos últimos 20 anos**. Veja. 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/ciencia/7-conquistas-e-um-grande-desafio-dos-lgbt-nos-ultimos-20-anos/>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Autêntica Editora, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

NUNES, Marina Cápua. **Processo de transexualização**: uma trajetória de militância trans na cidade de juiz de fora. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2016.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente:(r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Paraná. 2017.

ORTEGAL, Leonardo. **Atos de reexistência**: juventude negra, reinvenções e resistência anti-extermínio. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Política Social. Universidade de Brasília. 2019.

OSORIO, Arturo Guerrero. La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral. **Cuaderno del Sur, Revista de Ciencias Sociales**, v. 34, p. 39-56, 2013.

_____. La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II. **Bajo el Volcán**, v. 15, n. 23, p. 113-129, 2015.

OVIEDO FREIRE, Atawallpa M. El posmoderno buen vivir el ancestral sumakawsay. IN: GARCIA, Alejandro; e CASANOVA, Mauricio (org.). **IN: Construyendo el buen vivir: I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Universitaria e Investigación Científica**. Cuenca: PYDLOS. 2012

PELÚCIO, Larissa. O cu (de) Preciado—estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@ l: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines**, v. 9, p. 123-136, 2016.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, p. 116, 2018.

PHÉLAN, Mauricio; GUILLÉN, Alejandro. Aproximación metodológica para la medición subjetiva del buen vivir (Sumak Kawsay). **IN: Construyendo el buen vivir: I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Universitaria e Investigación Científica**. Cuenca: PYDLOS, p. 181-194, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos avançados**, v. 19, p. 9-31, 2005.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. Buenos Aires: **CLACSO**. 2014.

RIBEIRO, Djonatan Kaic; DIAS, Juliana. Comunidades de mudanças: abraçando mudanças de sentir, pensar e agir em pesquisa social crítica. IN: DIAS, Juliana. **No espelho da linguagem: diálogos criativos e afetivos para o futuro**. Pimenta Cultural, 2021.

ROSA, Eli Bruno Prado Rocha. Cisheteronormatividade como instituição total. **Cadernos PET-Filosofia**, v. 18, n. 2, 2020.

SILVA, Marina Coimbra Casadei Barbosa da. **Estética da sensibilidade: a arte do sentirpensar e corazonar em educação**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Estadual Paulista. 2021.

SILVESTRI, Leonor. **Games of Crohn**. 2016. Disponível em: <http://gamesofcrohn.blogspot.com/>. Acesso em 19 de janeiro de 2022.

SIMÕES, Júlio Assis. Marcadores de diferença na "comunidade LGBT": raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de São Paulo. **Stonewall**, v. 40, p. 157-173, 2011.

SIMÕES, Júlio; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

SUDRÉ, Lu. **Lesbocídio cresce significativamente no país, alerta dossiê**. Brasil de Fato. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/06/05/lesbocidio-cresce-significativamente-no-pais-alerta-dossie>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. comunalidad como dinâmica anticolonialista e epistêmica em Oaxaca – México. **Interethnic@** - Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 21, n. 2, p. 5-35. 2018.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

_____. **A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas**. Santiago: Lom Ediciones, 2016

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso (4a edição, revista e ampliada): A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Objetiva, 2018.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo gore**. España: Melusina, 2010.

VENENO. Direção: Javier Ambrossi e Javier Calvo. Produção: J Sonia Martínez; David Troncoso; Javier Calvo; Javier Ambrossi. Atresmedia, 2020.

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

WENDEL, Bruno. **Perseguidor de travestis ataca na Pituba**; três foram esfaqueadas. Correio 24 horas. 2017. Disponível em: <https://blogs.correio24horas.com.br/mesalte/perseguidor-de-travestis-ataca-na-pituba-tres-foram-esfaqueadas/>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.

ZIBECHI, Raúl. Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos. **El Apantle. Revista de estudios comunitários. Producir lo comum**. p. 59-78. 2019.