

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RAIRAN DE ALMEIDA SILVA

UMA QUEDA NO VAZIO: um aliançar *entre* Gloria Anzaldúa e imagens-experiências para antropofágicuerizar a formação humana

RECIFE - PERNAMBUCO

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RAIRAN DE ALMEIDA SILVA

UMA QUEDA NO VAZIO: um aliançar *entre* Gloria Anzaldúa e
imagens-experiências para antropofágicuerizar a formação humana

Dissertação de nível de mestrado apresentado ao
Programa de Pós-graduação em Educação da
Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do
título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Educação e Espiritualidade

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

RECIFE - PERNAMBUCO

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Anaíse de Santana Santos, CRB-4/2329

S586u

Silva, Rairan de Almeida.

Uma queda no vazio: um aliançar entre Glória Anzaldúa e imagens-experiências para antropofágicuerizar a formação humana. / Rairan de Almeida Silva. – Recife, 2022.

134 f.: il.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.
Programa de Pós-graduação em Educação 2022.

Inclui Referências.

1. Glória Anzaldúa. 2. Teoria queer. 3. Formação humana. 4. Filosofia da educação. I. Freitas, Alexandre Simão de. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.)

UFPE (CE2023-006)

RAIRAN DE ALMEIDA SILVA

**UMA QUEDA NO VAZIO: UM ALIANÇAR ENTRE GLORIA
ANZALDÚA E IMAGENS-EXPERIÊNCIAS PARA
ANTROPOFÁGICUERIZAR A FORMAÇÃO HUMANA**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Educação da Universidade
Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Educação.

Aprovado por videoconferência em: 20/12/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Maria Theresa Didier de Moraes (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Rosângela Tenório de Carvalho (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

RESUMO

Como seria fazer uma dança com as palavras? Esta pesquisa tentou fazer essa dança com corpos que se lançam em queda livre, aqueles que caem e quebram, mas se remontam com outras forças e incorporando outras formas. A partir dos estudos pós-estruturalistas no âmbito da Filosofia da educação, a presente pesquisa evocou os *pensamentos queers* e a pensadora chicana Gloria Anzaldúa para alcançar caminhos onde possamos antropofágicuerizar a formação humana, ou seja, deglutir a *teoria queer* para evacuar, através da escrita, os processos de normalização vigentes nos processos educativos. O aporte metodológico passa pelo estranhamento do *modus operandi* dominante da episteme colonial-moderna, criando um roteiro que fabula a gestação de imagens-experiências, entreabrindo frestas para a queda, uma queda no vazio das palavras de ordem que tentam limitar e restringir a formação do humano aos cânones ocidentais, convidando você a cair em um vazio com outros corpos na filosofia da educação. Em uma queda que se pretende não findar em si, o resultado da pesquisa consiste em deformar as palavras imagens e imagens em experiências de uma formação humana, no limite, uma Formação-serpente-humana.

Palavras-chave: Gloria Anzaldúa; Teoria queer; Formação humana; Filosofia da educação.

ABSTRACT

What would it be like to do a dance with words? This research tried to do this dance with bodies that launch themselves in free fall, those that fall and break, but reassemble themselves with other forces and incorporate other forms. From post-structuralist studies in the field of Philosophy of Education, the present research evoked queer thoughts and the Chicano thinker Gloria Anzaldúa to reach paths where we can *antropofágicuerizar* human formation, that is, swallow queer theory to evacuate, through writing, the normalization processes in force in educational processes. The methodological contribution goes through the strangeness of the dominant *modus operandi* of the colonial-modern episteme, creating a script that fables the gestation of images-experiences, opening cracks for the fall, a fall into the void of slogans that try to limit and restrict the formation of the human to western canons, inviting you to fall into a void with other bodies in the philosophy of education. In a fall that is intended not to end, the result of the research is to deform the words images and images into experiences of a human formation, in the limit, a human-serpent-Formation.

Keywords: Gloria Anzaldúa; Queer theory; Human formation; Philosophy of education.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, a todas aquelas que me antecederam e começaram a abrir os caminhos das escritas e corpos. Minhas ancestrais, minhas mães e todas as mulheres que estiveram e estão perto de mim me ensinando e me criando. Elas foram e são muitas, a vocês meu eterno obrigado.

Alex, Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas, meu mestre, guia, Guru e mágico elfo das florestas, aquele que me enfeitiçou na primeira fitada, me embebedou em seus discursos amorosos de uma filosofia da educação, aquele que me inspira e pira todos os dias. As palavras sempre serão miúdas para expressar todo meu carinho, amor e gratidão, eu sei que são poucos aqueles que têm a oportunidade de sentir esses sentimentos por um orientador, e neste caso, eu tenho toda a sorte do mundo. Meu eterno e amoroso obrigado.

Agradeço, também as minhas irmãs, de sangue e de vida. Rairanny por me inspirar tanto desde sempre. Ariane, aquela que sempre esteve e está comigo, que leu meus artigos, me encorajou quando nem eu acreditava em mim mesmo, acreditou nos meus sonhos e planos e fez deles algo seu. Soa clichê, mas não tem como fugir dele em agradecimentos, você é uma das minhas fortalezas, assim como o passarinho que é Doralice, minha amiga desde não lembro quando, mas assim mesmo lembro, a você agradeço por sempre estar comigo e vibrar a cada conquista, por compartilhar cada sorriso e lágrimas desde o nosso Ensino Médio, você é meu tesouro. Vocês, minhas três coisinhas do amor... gratidão.

E como deixar de mencionar minhas amigas pedagogas, sem vocês eu certamente não estaria aqui, recebendo o título de Mestre em Educação. Laurimar, minha amiga-mãe-irmã-companheira-maluca de vida, você é tudo para mim, te amo até o infinito e sou muito grato de te ter como inspiração. Douglas e Beatriz, a panelinha, aquelas que primeiro me acolheram para seguir a jornada da graduação juntas, vocês são incríveis, obrigado por tudo. Thalita e Ystefhani, obrigado por me mostrarem o que é determinação e paixão por ser Pedagoga, amo vocês. Ana Flor, aquela que foi minha parceira para todos os momentos durante a graduação, minha dupla para todas as loucuras, obrigado. A todas e todos que fazem parte da Oficina de pensamentos, vocês foram fundamentais para a minha formação. Aos mestres Yodas, Taciana e Rafaela, o mestrado não teria sido o mesmo sem vocês. Anderson, pelas noites de escuta e compartilhamento de ideias. A todas vocês meu imenso, gigantesco, grandão OBRIGADO. Este título também é de vocês, é nosso.

Com amor, Rairan.

Minha vida, meus mortos, meus caminhos tortos
Meu sangue latino
Minh'alma cativa

Rompi tratados, traí os ritos
Quebrei a lança, lancei no espaço
Um grito, um desabafo
E o que importa é não estar vencido

Secos & Molhados

O ato de escrever é um ato de fazer alma, uma alquimia.

[...] a escrita me possui e me impulsiona a saltar num não-lugar fora do tempo, fora do espaço, onde eu me esqueço de mim mesma e sinto que sou o universo. *Isso é poder.*

Gloria Anzaldúa

Lista de imagens

IMAGEM 1 – [cabeça].....	14
IMAGEM 2 – Ras[c][u]nho.....	21
IMAGEM 3 – [2-Desfazendo].....	52
IMAGEM 4 – [Coatlicue].....	63
IMAGEM 5 – [She has this fear – queer writing intervention].....	73
IMAGEM 6 – [<i>crossing</i>].....	82
IMAGEM 7 – [pontapé].....	85
IMAGEM 8 – [atravessada].....	86
IMAGEM 9 – [para abrir].....	87
IMAGEM 10 – [o desconhecido].....	88
IMAGEM 11 – [a Santa-desviagem-Maria].....	89
IMAGEM 12 – [abençoada?].....	90
IMAGEM 13 – [pela santa ceia em frente à igreja?].....	91
IMAGEM 14 – [amém].....	92
IMAGEM 15 – [para as extrañas].....	93
IMAGEM 16 – [monstro da noite].....	94
IMAGEM 17 – [quem viu?].....	95
IMAGEM 18 – [onde].....	96
IMAGEM 19 – [olha].....	97
IMAGEM 20 – [sacrifício].....	98
IMAGEM 21 – [corpo].....	99
IMAGEM 22 – [de quem?].....	100
IMAGEM 23 – [chorou].....	101
IMAGEM 24 – [quando nasceu].....	102
IMAGEM 25 – [batiszou-se santa].....	103
IMAGEM 26 – [de um 3].....	104
IMAGEM 27 – [em cena].....	105
IMAGEM 28 – [as cicatrizes].....	106
IMAGEM 29 – [na queda].....	107
IMAGEM 30 – [na dor].....	108
IMAGEM 31 – [ser].....	109
IMAGEM 32 – [mirar].....	110

IMAGEM 33 – [encarar].....	111
IMAGEM 34 – [brilhar].....	112
IMAGEM 35 – [sequência – imersa – 1].....	113
IMAGEM 36 – [sequência – imersa – 2].....	114
IMAGEM 37 – [sequência – imersa – 3].....	115
IMAGEM 38 – [no olho].....	116
IMAGEM 39 – [do <i>cuelho</i>].....	117
IMAGEM 40 – [ojos rojos em chamas].....	118
IMAGEM 41 – [incendeia].....	119
IMAGEM 42 – [co(po)pulação].....	120
IMAGEM 43 – [parir pela boca].....	121
IMAGEM 44 – [última cena – lampejo].....	122
IMAGEM 45 – []	
IMAGEM 46 – [].....	
IMAGEM 47 – [].....	
IMAGEM 48 – [].....	
IMAGEM 49	
IMAGEM 50.	
IMAGEM 52.....	
IMAGEM 53.....	
IMAGEM 54.....	
IMAGEM 55....	
IMAGEM 5....	
IMAGEM ...	
IMAGE ..	
IMAG.	
IMA	
IM	
AGEM	
MAGEM	
I	
I	
I M A G E m ...	

SUMÁRIO

I - Introdução: um salto [no] vazio	11
I.I [re-introduzindo]	16
I.II [introduzindo-me]	22
II - Roteiro teórico-metodológico para o <i>salto</i> : estranhando <i>como</i> pesquisar	27
II.I Qual emoção? Ou: como comer <i>imagens-experiências</i> ?	33
IV - Loquita, jotita, marimacha, lambiscona, culera: <i>La nueva mestiza</i> , Gloria Anzaldúa	55
IV.I <i>Ojos rojo</i> e língua de <i>Serpent</i>	61
IV.II Staring at Formação-serpente-humana	70
V - Um (cu)zinhar <i>antropofágicuer</i>	84
V.I – antropofágicuerizar como parir pela boca: <i>imagens-experiências</i>	122
V.II - <i>epistemología de la loca</i> : des-localizando a formação humana nas fronteiras	123
VI - Ensaio para uma não-conclusão	126
Referências	131

I - Introdução: um salto [no] vazio

Escrever é criar

UMA

Q

U

E

DA

l i v r e...

[(n)o vazio], não é um lugar de respostas, mas de perguntas, de um “como?” e muitos “por quês?”. O vazio é uma linha invisível que costura as nossas inquietações, bem como o desconforto que ele carrega e des-dobra. Afinal, ninguém quer carregar o vazio; muito menos senti-lo. O vazio é sempre polissêmico, múltiplo de sentidos e formas, na maior parte das vezes, também de (de)formas. Um buraco, uma fresta. Alguém o define ou, somente, o sente?

Sempre me encantei em fabular e ficcionar tudo à minha volta, desde criança até os dias de hoje. Mas não tinha o hábito de escrever, escrever sempre foi algo quase místico. Entender os códigos e as regras. Gramática. Tudo isso sempre me trazia certo medo, um sinal de alerta e perigo. O fato é que aprendi a escrever por volta dos sete anos de idade. Minha avó era a única que sabia ler e escrever em nossa casa. Uma casa pequena na zona rural de uma cidade do interior de Pernambuco – mesmo que nas minhas recordações essa pequena casa seja como um grande castelo onde passei parte importante das minhas aventuras de meninice.

A minha avó sabia ler e escrever. Foi também mãe de onze filhas e filhos. Sobreviveram nove, dentre esses, apenas a filha mais velha foi à escola. Talvez, por isso, escrever e ler sempre ressoaram em mim como atividades insólitas. Mesmo assim, tanto eu como minha irmã recebemos inúmeros incentivos para aprender a ler e a escrever. Para ler, para escrever, e, principalmente, pois era preciso PRINCIPALMENTE aprender a ser *gente*. Ser *gente* CONDIÇÃO incontornável para, em nosso País, poder SER ALGUÉM na vida...

Guardo ainda a memória de estar sempre sendo chamado para ler ou escrever algo, como uma espécie de performance ou ato teatral: “abram-se as cortinas, os meninos irão ler”. Era sempre assim toda vez que minhas tias-avós letradas chegavam da cidade. Elas nos chamavam – eu e minha irmã – para ler algo ou para mostrar os cadernos com as frases retiradas do quadro ou prestar contas das várias tentativas frustradas dos exercícios de caligrafia.

É neste ponto, talvez, que começa o meu t(r)emor pela escrita.

Cara leitora, você já pode ter percebido algumas pistas... Esse que te escreve, por vezes, opta por não seguir linhas retas! Sim, é verdade. Então sigamos tortuosamente. A cartilha de caligrafia foi um monstro terrível e assustador com quem travei batalhas épicas. Um ser terrível todo feito de pontilhados. Mas, lutei também com todos que me obrigavam a desenhar milimetricamente aqueles “a”; e vencer essas batalhas me custou um preço alto, o tenebroso castigo de ter que avançar na escola obrigado a reconhecer que tinha uma *letra* feia.

Ouvi desde sempre esse enunciado diante da minha escrita: que *letra* feia! Desde então, a recusa do caderno de caligrafia me levou ao medo da escrita. Ainda hoje, encarar minha escrita é algo doloroso que, por vezes, me rasga e machuca. É difícil me reconhecer no meu jeito próprio de (me) escrever nos meus *ditos & escritos*. É como olhar para um reflexo que a todo custo te apontam como algo que necessita de um aprimoramento.

Foi um longo percurso até começar a me desprender dessa demanda de ter que aprimorar o corpo de minha escrita. Foi na graduação em Pedagogia. Aparentemente não existiam mais cartilhas de caligrafia, embora seus fantasmas ainda rondassem nas *fórmulas* da escrita, nesse caso, da escrita acadêmica. Novamente me deparei com padrões a serem seguidos para escrever e para ser um “bom” estudante universitário. No segundo período do curso fui tomado por uma angústia, um certo sentido de vazio que me tomou e passei a me perguntar o “por que?” de estar em uma licenciatura? Por que me tornar um pedagogo? Foi então que, em meados da minha formação, me deparei com alguns lampejos de respostas para essas questões.

O primeiro lampejo surgiu ao me deparar com os *estudos de gênero* em uma disciplina sobre sexualidade e educação. O segundo adveio com a participação no Programa de Iniciação Científica (PIBIC) no qual desenvolvi uma pesquisa sobre a *teoria queer* e a formação humana¹. Por fim, o terceiro lampejo emergiu em um curso de extensão que deu margem à fabulação do primeiro *Colóquio sobre questões de gênero e sexualidade* do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco (o CUS-CE/UFPE). Recordo vividamente do estado de êxtase sentido ao final desse evento. Os batuques dos tambores e minhas lágrimas escorrendo quando ia de encontro ao abraço de uma amiga de travessias e travessuras durante todo o curso de Pedagogia. Naquele momento, senti, em um instante, mesmo sem saber ao certo, como é viver e ser atravessado por uma felicidade coletiva. Ver como os corpos dissidentes sacudiam o Centro de Educação com suas narrativas e performances foi uma visão alucinante.

¹ Nesse ponto da linha, como em um mundo invertido, padeci minha “iniciação” - sim, como em uma passagem ritual de um processo formativo - na *Oficina de Pensamento, Poéticas do cuidado e Ontologias da Resistência* coordenada pelo professor Dr. Alexandre Freitas, o mago que reside em meus castelos de fantasias. Neste ponto *invertido* da linha pude encontrar lugares de criações, assim como Alice no país das maravilhas e sua hora do chá. Aqui deixei-me embriagar pela descoberta de outros “comos”, das escritas e da vontade do vazio.

Aqueles dias me mudariam para sempre...

O fato é que todos esses eventos me fizeram percorrer caminhos que me trouxeram até aqui, à escrita desta Dissertação de mestrado que agora busco apresentar a vocês. Nela, almejo tratar o vazio como um lugar de escrita, ou abordar a escrita como sendo o próprio vazio, isto é, uma matéria pulsante e viva a partir da qual podemos narrar e ficcionalizar os sentidos de nossa existência. Esse vazio da escrita me tomou quando elaborei meu primeiro ensaio acadêmico, o que deu início a um longo processo formativo de remonte da minha relação com a escrita e do próprio modo como passei a vivenciar o curso de formação de professores.

Foi um processo angustiante, doloroso, algo estava me cortando. A tela em branco e o cursor a piscar. Nada saía, nada se criava. Como escrever em primeira pessoa? Qual era o meu estilo de escrita? Como comer a escrita do outro e regurgitar a minha? Em vários momentos voltava a recordar da minha letra considerada feia, aquela letra que sempre precisava ser melhorada. Aquela letra estranha ainda é parte imanente da minha escrita, mas é com ela e comigo mesma que tenho aprendido a gostar de escrever, pois ainda

[...] tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto — e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. *Neste vazio é que existo intuitivamente*. Mas é um vazio terrivelmente perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras — quais? talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no poço fundo (LISPECTOR, 1978, p. 13, *grifo meu*)

Escrever é uma pedra lançada no poço fundo... da existência.

Escrever abre buracos ocultos para que eu possa cair sem medo de chegar ao chão, e mesmo quando chegar aí deixar me quebrar por inteira. Assim, essa Dissertação se configura como uma tentativa de pensamento-experimentação para habitar e existir nesse vazio que toda escrita abre, comporta e transporta, isto é, multiplica e envia. Uma dissertação que busca, portanto, através de uma escrita em queda livre aliançar corpos que dançam no vazio de si...

[continua]



Ensaaios para
o salto

[Cabeça]

Eu
fui
lá

Quando o buraco é mais embaixo, lá embaixo não é lugar bonito de se habitar. Caí lá e não quis ficar. Cair no vazio é mergulhar em um pesadelo e dançar com os demônios, mas uma dança estranha, que eu não tive coragem de dançar, de brincar. Mas, talvez, eu ainda esteja na dança, dançando em outra regra do compasso que ainda estou tentando descobrir. Essa dissertação é um ato falho daquela dança. Parece ser bonita, mas é feia, medonha, tem cara de capeta (seja lá qual for a cara que seus demônios têm) e não brinca em serviço. Brinca comigo, e convida você para brincar.

Repito, é um ato falho, um erro na Matrix.

De certo modo não há uma realidade, não haverá uma coreografia dançada, mas, no limite, um reflexo do espelho de alguma realidade possível, ou de outros mundos possíveis.

Ora, mas o que pode um redemoinho? No meio um vazio, uma dança de saia vermelha e leque azul, a mão nos quartos e o sorriso estridente nos olhos e na boca. O que pode um corpo no meio do redemoinho? O que pode um corpo-redemoinho? Pode ser arma de dor e afeto, aquele que junta e separa, mistura e cria. Também pode ser aquela de que nada sabe, o que sabe é que sabe dar, dar? Dar o que quiser dar.

Dar para (de)formar, somente dar nó em nós.

O que pode fazer um corpo-redemoinho com a gente?

I.I [re-introduzindo]

Pesquisar-pensar-escrever em educação como um salto no vazio. Um quiasma *entre* outros mundos possíveis. Pesquisa-pensar-escrever em educação como um provável-desejável desfazer-se de mim; de quem eu fui e de quem eu ainda serei. De quem estou sendo agora. Um corpo transviado demasiado demasiadamente inquieto. Me desfazendo, me *requebrando*, me jogando o tempo todo para *ser-devir* em outro lugar, em outro espaço-tempo, em um *void* estético-político de (r)existência. Essa é a intenção, a razão sensível e precária da escrita dessa Dissertação: me desfazer dos mundos que me foram impostos e me re-fazer em outros.

Em *O circuito dos afetos*, Vladimir Safatle (2019), inicia a primeira parte do livro com uma imagem do fotógrafo Yves Klein intitulada “*Leap into the Void*”². A cena mostra um homem de braços abertos suspenso no ar prestes a abraçar o concreto. A primeira sensação que me tomou ao contemplar tal cena foi a angústia da queda, do desfazer-se ao tocar o material bruto do concreto; ocorreu-me um misto de sentimentos aglutinados à imagem da queda e de um *impossível* sentir: nada. Como jogar-se sem medo de “quebrar-se”? Safatle afirma que “o vazio nunca foi nem será inerte” (p.35). Ou seja, o vazio é o lugar onde nos jogamos sem saber, ao certo, quando o fim chegará, se encontraremos algo ou “nada”. Talvez, o impossível. Mas,

[...] quem toca o impossível paga um preço. Há o chão à nossa espera, o acidente, a quebra certa e segura como a dureza do asfalto. [...] como quem diz: é para isto que a arte existe em sua força política, para deixar os corpos quebrarem. [...] Há momentos em que os corpos precisam se quebrar, se decompor, ser despossuídos para que novos circuitos de afetos apareçam. Fixados na integridade de nosso corpo próprio, não deixamos o próprio se quebrar, se desamparar de sua forma atual para que seja às vezes recomposto de maneira inesperada (SAFATLE, 2019, p. 36).

Um salto no vazio das (*im*)possibilidades como forma de fazer pontes entre mundos, como forma de pensar a existência de outras possibilidades de pensar e de habitar a Educação como uma “experiência mágica de suspender o céu”³ (KRENAK, 2019, p. 32). Assim recorri à estética da existência para (me) escrever (em) um texto, para fazer pesquisa em Educação em meio ao vazio, como se a Educação fosse, ela mesma, uma arte de quebrar-se e (re)compor-se, tomando a escrita como um modo de habitar poeticamente a Educação, a fim de conjurar uma outra escrita filosófica da Educação, uma outra problematização da formação humana.

² Em tradução literal, “um salto no vazio”.

³ “Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir” (KRENAK, 2019, p. 32).

Nessa direção, vale salientar que a problematização do que é ou não uma escrita filosófica funciona aqui para frear os processos sistemáticos de *epistemicídios*, isto é, os assassinatos de outras maneiras de conhecer-pesquisar (NOGUERA, 2013), trazendo à tona os vários dispositivos de inclusão-exclusiva que impõem modelos de conhecimento e verdade que suprimem a *pluriversalidade* de manifestações do ser, do conhecer, do viver e do educar.

Assim, como *Alice no país das maravilhas*, seguindo o Sr. Coelho até sua toca, o “buraco” da árvore, me faço aqui de Alice – como se diz no Pajubá⁴ – e me ponho a imaginar, ficcionalizar, experimentar, buscar outros buracos para me enfiar, cavar, cartografar. Um salto no cu do mundo, ou, melhor, dos mundos da Educação que pretende cair em uma encruzilhada (RUFINO, 2017), esse redemoinho que transtorna e transmuta todas as artes da existência.

[...] encruzilhada, um projeto poético/político/ético arrebatado por Exu. [...] loci de enunciação para riscar uma pedagogia antirracista/decolonial assente em seus princípios e potências [...] enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades, [a encruzilhada] é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira e transgressão, codificadas em forma pedagógica (RUFINO, 2018, p. 73).

Inicialmente, ao cair no buraco do Sr. Coelho, Alice se desespera, posto que aí o tempo muda, o Sr. Coelho tem pressa. Tempo perdido, tempo redescoberto. Heterocronia do vivido. Cresce-se. Diminui-se. Muta-se. Alice já não sabe aonde ou quando está chegando... talvez esteja só imaginando ou quem sabe criando, desfazendo o próprio tempo... Ou, talvez ainda...

Com tantos “talvez”, talvez seja esse o argumento dessa escrita: talvez seja ainda possível viver em um mundo de possibilidades outras. Um mundo onde a lagarta é uma sábia e o chapeleiro é um maluco que brinca com as palavras. Assim, *fazer a Alice* implica fazer com que o buraco do Coelho seja como esse vazio onde saltei para lá buscar outras potências, outras forças para pensar a formação do humano a partir dos chamados *corpos dissidentes*, isto é, corpos que a partir de suas singularidades e diferenças se movimentam e dizem sobre seus próprios pertencimentos e reexistências⁵. O objetivo mais amplo é *hackear* saberes construídos e canonizados no ocidente, a fim de *antropofágizá-los* e assim *queerizar* a formação humana.

⁴ “O *pajubá* (também conhecido por *bajubá*) é um socioleto usado pelas travestis como uma forma de código linguístico, devido ao fato de que, diante dos riscos diários encontrados pela maioria das travestis e transexuais que vivem em situações de vulnerabilidade no Brasil, a linguagem pode ser usada como espécie de escudo e proteção entre elas (NETTO JUNIOR, 2018, s/p).

⁵ Chegando a este ponto, vale dizer que esta pesquisa está circunscrita, do ponto de vista onto-epistêmico, no campo de deslocamentos teóricos-metodológicos pós-estruturalistas de pensar (TEDESCHI; PAVAN, 2017).

Neste contexto, *antropofagizar* e *queerizar* são palavras pensadas enquanto forças, enquanto potências para ler e/ou desler os sentidos comumente atribuídos à formação do humano; onde a potência antropofágica poderia ser descrita como o gesto de engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do cosmos desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma transmutação” (ROLNIK, 1996, p. 2); um gesto estético-político que visa criar um movimento que *destraduz* e desconfigura os modelos eurocêtricos de educar e formar.

Pensar a antropofagia para além da oposição metafórico/literal, próprio/não-próprio, parece impossível. E, ainda assim, é a isso que nos convida Oswald de Andrade, quando define o pensamento como sendo da ordem da devoração, da ultrapassagem da oposição Eu/outro. O estado de guerra, de oposição, é constitutivo, sem pressupor uma identidade primeira (devoro, logo existo, poderíamos dizer; ou, “sou inimigo do meu inimigo”, na formulação de Viveiros de Castro) (CEPAS, 2017, p. 1385).

Assim, proponho explorar de modo ensaístico a devoração e a comunhão efêmera a que esta dá lugar, assim como algumas implicações para a educação pensada em chave filosófica. Evoco um modo de pensar que defende que *só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente*⁶. Mas, na esteira desse princípio, tomo emprestado, trafico o significante antropofágico para absorver outras sabedorias, entrecruzando nesse processo especulações oriundas do chamado *perspectivismo ameríndio*⁷ e suas *metafísicas canibais* para divergir ontologicamente das filosofias difundidas no ocidente, “sobretudo no tocante à percepção das funções semióticas atribuídas ao corpo” (SILVA, 2021, p. 268).

Resguardo-me de dizer que não se trata de negar a filosofia tal como praticada nas sociedades ocidentalizadas. Trata-se, antes, de uma atitude, de um *ethos*: forçar o pensamento nos seus limites, ou seja, a partir de ou em contraste com nossas outras heranças: índias e negras. Trata-se, ainda, de um talvez... de desejo de ver e dizer a ordem do mundo, mas de um modo radicalmente outro, visceral, sempre desde o lugar que ocupamos. Talvez, porque, no fundo, desconfiemos do modo hegemônico do filosofar ocidental, tendo em vista uma tese central: [...] a filosofia (o “pensamento ocidental”) é peça fundamental, determinante, na arquitetura de uma civilização que caminha sob o signo da catástrofe e da autodestruição (CEPAS, 2017, p. 1388).

⁶ Oswald de Andrade, “Manifesto antropófago”, in Revista de Antropofagia, ano I, no I, São Paulo, maio de 1928.

⁷ O perspectivismo ameríndio é uma abordagem filosófico-antropológica que aborda a ontologia de grupos indígenas das terras baixas sul-americanas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Por outro lado, como disse, aposto em um dos conceitos chaves do *perspectivismo ameríndio* segundo o qual todo ponto de vista emerge personificado no corpo. Daí porque, no ato de ritualizar a devoração do inimigo, é preciso comer para ver. Vale reiterar: perspectivar não é uma simples troca de posições, mas uma *transformação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Como consequências, os corpos são apreendidos, simultaneamente, como produtores e transmissores de saberes e modos de ser, pensar e perceber o mundo e os seus seres.

[...] uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedade do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, [...]; mas a diferença entre pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. [...]; a diferença deve ser dada pela especificidade dos corpos. Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos por que seus corpos são diferente dos nossos, [não as diferenças fisiológicas] mas aos afetos que atravessam cada espécie de corpo, as afecções ou encontros de que ele é capaz (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65-66).

Esse tipo de compreensão parece então compartilhar algumas afinidades com a chamada *teoria queer* e sua ênfase epistêmico-política nas alianças corporais como forma de enfrentar as desigualdades e discriminações veiculadas pelas sociedades heteronormativas (BUTLER, 2018; 2019). Logo, ao buscar pensar-pesquisar-escrever em educação a partir de uma *perspectiva queer*, enfatizo o aspecto agencial (e antropofágico) do termo *queer*, daí *queerizar* seria sensibilizar o campo da educação para os aspectos e os efeitos políticos, éticos, estéticos e subjetivos que atravessam a formação do humano; seria também um modo de *transviar* a participação da educação na materialização dos poderes normalizadores, através da problematização de sua inserção nesses processos, agenciando-a para a produção de perspectivas contra-normativas e a potencialização de novas possibilidades de existência. Então *antropofagizar* e *queerizar* para destravar as fixações normativas do *ethos* educacional.

De um ponto de vista mais estrito, ao corpo movente dessa Dissertação e suas intencionalidades, busca-se *antropofagizar* e *queerizar* principalmente o *corpo das palavras* que configuram os processos de produção de sentido na Educação; ou seja, trata-se de fazer das palavras um corpo estrangeiro para inoperar a gramática pedagógica, e também filosófico-educacional, que insiste em devorar a magia e a vivibilidade dos corpos que reexistem serem sujeitados ao silenciamento, à invisibilidade, à abjeção e à morte física ou simbólica. Mais uma vez: o desejo é o de infectar o *corpo das palavras* que armam os sentidos que conferimos ao ato de educar outrem, através da ingestão dos corpos estrangeiros, corpos que perspectivam afetos e potências estranhas a serem, por sua vez, expelidas e regurgitadas em palavras outras.

Palavras que permitam criar, então, novas formas de habitar a língua da educação. Nessa direção, *antropofagizar* e *queerizar*, como verbos, exprimem a ação de deslocar corpos e ideias para outros contextos que fogem da normatividade mortífera que nos é imposta cotidianamente, abrindo outras perspectivas para pensar-pesquisar-escrever em Educação. Começo, assim, por mexer e desconfigurar metodologicamente aquilo que já estava posto, inclusive por mim mesma; começo por transmutar na língua: *antropofagizar* e *queerizar* → *antropofágicuerizar*.

Antropofágicuerizar enquanto um quiasma de forças que surge em meio a uma queda em um buraco de palavras e conceitos filosófico-educacionais; uma palavra bastarda, estranha, estrangeira, migrante, terrorista, canibal que tem fome de corpos, corpos que se fazem em palavras que se desfazem em imagens. *Antropofágicuerizar*, uma palavra que come o que vê pela frente para colocar para fora aquilo que ninguém quer ver, assim como uma serpente que come sua presa e regurgita quando necessita fugir. *Antropofágicuerizar* é como dar o bote e correr, comer a Filosofia da educação e regurgitar um processo outro de pensar-pesquisar-escrever acerca da formação humana, talvez, in(h)umana.

Antropofágicuerizar como uma figura monstruosa parida por esta Dissertação. A fome desse monstro, nunca plenamente saciada, posto que vive de comer palavras soltas e de dar nó com sua língua bifurcada, enfeitiçando e devorando quem tiver a coragem de a ler, inclusive de trás para frente. *Antropofágicuerizar* é como uma bixa rasteira que pensa-pesquisa-escreve em Educação, criando feitiços d'baixo de uma árvore, sorrateiramente. *Antropofágicuerizar* pode ser também uma máscara, ou quem sabe, um artefato ainda sem nomes.

No limite, é tão somente um desejo de expressar a pulsão de comer e colocar para fora algo diferente, se é que existe o *diferente*, aí, entre nós...

[ainda continua]



Ras[c][u]nho

I.II [introduzindo-me]

Importa dizer que o meu processo de formação no curso de Pedagogia foi atravessado pela *teoria queer*⁸ e pela busca, no campo educacional, de perceber outros modos, *modus operandi*, de educar (educar-si) as outras, operando em uma potência das dissidências, dos pensamentos dissidentes, pensamentos *queerificados* (LOURO, 2013).

Face a este processo de comer e vomitar *pesquisas queers* me cabe, portanto, abrir uma pequena linha para situar a pesquisa. Inicialmente, realizei uma breve imersão no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, com o descritor *Queer*. Foram indicados 618 resultados, entre Teses e Dissertações em todas as áreas de conhecimento entre os anos 1998 e 2021. Dessas indicações, 202 pesquisas estavam concentradas nas Ciências Humanas. Ao refinar os resultados, localizamos 68 pesquisas na área de Educação, sendo 40 Dissertações e 23 Teses, e ainda 05 Dissertações em Mestrado Profissional. Essas pesquisas, em sua grande maioria (57), têm como campos privilegiados de tematização as relações entre a Escola e o Currículo.

Em outra visada, 11 dessas pesquisas⁹, sendo 4 Teses e 7 Dissertações, seguiam por outros caminhos, escolhendo pensar os corpos queers como processos de experiência/formação, seja pela cinematografia, seja por meio de relatos-de-vivências e/ou pelo uso de imagens.

Em uma segunda imersão, utilizei o seguinte descritor, em aspas, “Teoria Queer” e como resultado, o banco de dados forneceu 272 pesquisas (200 dissertações, 60 teses, 11 dissertações em Mestrado profissional e 1 pesquisa em curso profissionalizante) entre os anos de 2003 e 2021. Dessas, 96 estavam concentradas na grande área das Ciências Humanas, tendo a Educação (34) com o maior número de pesquisas, sendo 20 dissertações, 11 teses e 3 dissertações em Mestrado profissional. Neste arquivo, foram replicadas pesquisas já localizadas (ZERBINATI, 2017; VARELA, 2016; TAKARA, 2017; ARAUJO, 2015).

Entretanto, 04 novas pesquisas foram encontradas tendo algumas aproximações com o meu “objeto” de estudos. Com efeito, uma delas estava localizada em uma linha de pesquisa em Educação e Formação humana. Resolvi então usar os marcadores “Teoria Queer” AND “Formação Humana”. O catálogo nos forneceu 04 pesquisas, sendo 02 em Educação.

⁸ “Em teoria, queer está incessantemente em desacordo com o normal, a norma, seja a heterossexualidade dominante ou a identidade gay/lésbica. É categoricamente excêntrico, a-normal” (SPARGO, 2017, p. 33).

⁹ NERY, 2018; PAMPLONA, 2017; FURLAN, 2017; ZERBINATI, 2017; TAKARA, 2017; DE MELO, 2016; SANTIAGO, 2016; VARELA, 2016; ARAUJO, 2015; CHAVES, 2015; FRIDERICH, 2015.

Por derradeiro, e não menos importante, fazendo de Gloria Anzaldúa uma referência chave para esta pesquisa, ao colocar seu nome no buscador do catálogo aspadado (“”) tive como resultado 42 pesquisas disponíveis na plataforma, sendo 18 teses de Doutorado e 24 dissertações de Mestrado entre os anos de 2007 e 2021. As pesquisas relacionadas ao pensamento de Gloria ou sobre se concentram na grande área da Linguística, Letras e Artes, com 26 pesquisas; sendo Letras o maior campo. A área de conhecimento da Educação apontava apenas 03 pesquisas que apenas mencionam o pensamento da Gloria Anzaldúa enquanto ferramenta de fundamentação teórica para os estudos afrodiaspóricos que entrelaçam questões de raça e gênero.

Diante deste cenário, foi possível também observar como os *estudos queers* vêm se inserindo nas Universidades brasileiras, e o quanto ainda estão, por exemplo, afastados os *estudos queers* (na verdade, a própria crítica pós-estruturalista em educação) e o pensamento de Gloria Anzaldúa. Diante disso, senti o quão necessário se faz pesquisas que abordem e se dediquem a pensar uma *educação das diferenças*, partindo de um olhar a-normal face aos cruzamentos hegemônicos indicados na consulta ao Catálogo de Teses e Dissertações da Capes.

Assim, em uma nova perspectiva de encruzamentos, ocorreu-me abrir o questionamento, a pergunta que estou tentando suscitar aqui, a saber: *Como em meio a uma queda no vazio aliançar Gloria Anzaldúa e imagens-experiências para antropofágicuerizar a formação humana?* Para caminhar com essa questão e (não necessariamente respondê-la) seus possíveis desdobramentos, delimitei como objetivo mais amplo de nossa travessura de pesquisa *aliançar Gloria Anzaldúa e imagens-experiências para antropofágicuerizar a formação humana*, pensando esse aliançar a partir de corpos dissidentes que se inscrevem, ao longo desse texto, em palavras que fazem dançar em um imenso e vibrante vazio. Tentando especificar um pouco mais, assumi como tarefas: *a) antropofágicuerizar alguns pressupostos da Filosofia da educação em torno da formação humana; e b) criar algumas figuras monstruosas para experimentar uma formação humana através de imagens-experiências.*

Como se pode notar, os objetivos que me propus, ao longo dessa travessia no Mestrado em Educação, passam pela explicitação do que estamos nomeando de *imagens-experiências*, cujo sentido consiste em explorar-experimentar, conceitual e esteticamente, algumas noções-usos de corpo, a fim de provocar outras possibilidades de encarnar o gesto de educar na linguagem e na escrita, o que nos permitiria assim apostar e pensar a formação humana desde outros lugares, isto é, para além das fronteiras coloniais belicamente erigidas pela Filosofia da educação ocidentalizada. A intenção, portanto, é borrar as fronteiras, recorrendo a imagens que contribuam para emaranhar experiências que enunciem outras potências do formar(-si).

Com isso em vista, apresento a seguir “II - O Roteiro teórico-metodológico para o salto: estranhando como pesquisar”, com a intenção de tentar explicitar os procedimentos inventados para enfrentar os agenciamentos experimentais evocados ao longo do texto. Na sequência, delimito o capítulo conceitual da Dissertação denominado “III- A queda: es(queer)zitando a teoria queer”, o qual desdobrando minhas intencionalidades epistêmicas, políticas e pedagógicas, destina-se, fatidicamente, a espelhar as contribuições extraídas da *teoria queer* para desvelar nossa apreensão do *queer* enquanto verbo e *ethos*. Condições necessária para, em uma aliança ainda que precária com o *perspectivismo ameríndio*, deglutir nosso principal intercessor teórico: o gesto de *antropofágicuerizar* a formação humana.

Após esse percurso, adentro o capítulo “IV- [Para um (re)começo] loquita, jotita, marimacha, lambiscona, cuela: La nueva mestiza Gloria Anzaldúa”, a tentativa, talvez mais ambiciosa, de aliançar a *neuva mestiza* com a gramática da Filosofia da educação, expondo uma conversa um tanto estranha de como a conheci e ao seu pensamento, convidando-a para passear pelos desafios de pensar a formação humana nos limites das fronteiras narrativas para criar as condições mínimas de possibilidade de nos formarmos no contato com a outreidade.

Em outros termos, elabora nesse momento uma espécie de “esquizo-escrita”¹⁰, uma forma de escrever que não é nem expressiva, nem representativa. Uma escrita que persegue uma lógica da invenção, fabuladora. Operativamente, a escrita se deu a partir de bricolagens entre citações dos textos de Gloria Anzaldúa e fragmentos de memórias minhas entrelaçadas com algumas experiências vividas ao longo do próprio processo de escritura dessa dissertação. Ao longo da narrativa, esses elementos vão se entrecruzando, sem uma lógica expositiva a priori ou em decorrência da aplicação de filtros conceituais ou categoriais, delineando uma escrita digamos que tecida por tecidos de várias formas e cores. Foi o caminho tortuoso que encontrei para comer os padrões acadêmicos, regurgitando na forma mesma da dissertação minhas invencionices, a fim de entornar o caldo da Filosofia da educação ocidentalizada.

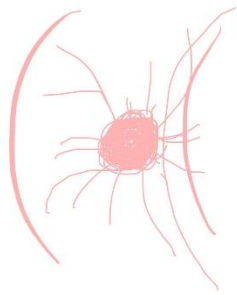
Enfim, o último capítulo “V- Entre imagens-experiências: um (cu)zinhar *antropofágicuer*” é o bafejar quente do caldeirão em borbulhas, das chamas que dançam debaixo da panela enquanto ferve a sopa de imagens que visa dar-a-ler as minhas *imagens-experiências* dos corpos monstruosos. Aqui o caldo é grosso, e o caldeirão está cheio até à boca, cheio de gentes que dançam e gritam em meio a um caldeirão quente, no vazio de limiares.

¹⁰ Trata-se de um termo inventado Paola Zordan e Ana Hoffman (2016, p. 121) a partir das chamadas *artistagens* desenvolvidas pela professora Sandra Corazza junto ao Projeto *Escrituras: ler e escrever em meio a vida*, vinculado ao Programa de pós-graduação em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Nesse âmbito, busquei escapar dos modos hegemônicos de escrever uma Dissertação em Educação, alterando bruscamente as receitas que têm sido disponibilizadas pelos manuais acadêmicos; receitas que são aqui raladas e amassadas, pois *cuzinhar* é também parir pela boca, e parir pela boca é fazer sair das receitas a fim de entornar o caldo, misturando tudo e todos.

E como nada verdadeiramente se acaba, a gente fez nó até mesmo no vazio e ensaiou um não acabar. Então, no início do fim, apenas reitero que esta pesquisa teve a intenção de pensar a Educação a partir de outros lugares... a fim de gerar um comprometimento ético-estético-político de formar a *si* e *as* outrens com outros corpos; pensar os processos de formação do humano de um jeito estranho, *antropofágicuerizado*, para existir e resistir dançando.

Uma dança de corpos *entre* as diferenças.



II - Roteiro teórico-metodológico para o *salto*: estranhando como pesquisar

Desde que comecei a questionar, pensar, visualizar essa pesquisa, um dos grandes dramas sempre foi: como colocar a pesquisa em uma “caixinha” metodológica? Uma abordagem qualitativa ou etnográfica? Estudo de caso? Triangulação? Coleta de dados?

Nenhuma dessas alternativas me parecia plausível, nenhum cenário funcionava – plenamente – com as minhas personagens, com as minhas fabulações; era tudo muito justo, muito fixo e fixado, demasiado *piegas* – é assim que, geralmente, falamos de um filme enfadonho, repetitivo, onde já presumimos seu fim, pois tudo aquilo já foi feito e refeito.

O roteiro que venho escrevendo busca seguir por outra lógica, deseja outras lógicas. Mas, por onde? Onde poderia me encontrar? Em qual buraco deveria enfiar minha caixa de ferramentas? Resolvi começar pelos chamados *estudos pós-críticos*. Assim, me embrenhei nas abordagens pós-estruturalistas territorializadas no campo da Filosofia da educação.

Pós-Moderna? Pós-Estruturalista? Pós-Crítica? A perspectiva através da qual se constrói este trabalho é a de seguir perguntando sem esperar produzir - muito menos encontrar - respostas definitivas. Não busco vozes às quais atribuir letras maiúsculas precedidas por artigos definidos no singular – a Resposta, a Verdade -, mas ouço e fodo (transo, tranço, traço), contudo, com algumas vozes: as daquelas e daqueles que, como eu, pensam subidas onde não havia rastros e viajam por caminhos inspirados pelos estudos foucaultianos e pelos pensamentos *queer* (MACEDO, 2017, p. 63).

No meio de caminho decidi que era preciso assentar nos *pensamentos queer*. Para tanto, foi vital perceber que o *queer* guarda afinidades potenciais com uma crítica estético-política da educação que extrapola os limites da “forma escolar”, vicejando nos corpos, nas ruas ou mesmo nas telas, sempre criando e recriando subjetividades; o *queer* é *ethos* que tensiona e des-dobra as ordens discursivas impostas para causar impacto, alegria e angústia, como em uma queda.

Os/as teóricos/as queer constituem um agrupamento diverso que mostra importantes desacordos e divergências. Não obstante, eles/elas compartilham alguns compromissos amplos – em particular, apóiam-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução como um método de crítica literária e social; põem em ação, de forma decisiva, categorias e perspectivas psicanalíticas; são favoráveis a uma estratégia descentrada ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas; imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes (SEDIMAN, 1995, p. 125 Apud. LOURO, 2001, p. 546-547).

Obviamente, estou ciente de que “queer” tem sido traduzido por meio de palavras como “estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”, que, a expressão acabou por se tornar uma “forma pejorativa” para interpelar “homens e mulheres homossexuais”, portanto, uma forma de insultar e conferir “um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido”; mas que, também, foi sendo reconfigurado em sua “carga de estranheza e de deboche” passando a caracterizar uma perspectiva social, política e epistêmica de oposição e de contestação (LOURO, 2001, p. 546) contra os múltiplos processos de normalização. Logo,

[...] seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. *Queer* representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora. A política queer está estreitamente articulada à produção de um grupo de intelectuais que, ao redor dos anos 1990, passa a utilizar este termo para descrever seu trabalho e sua perspectiva teórica. Ainda que esse seja um grupo internamente bastante diversificado, capaz de expressar divergências e de manter debates acalorados, há entre seus integrantes algumas aproximações significativas (LOURO, 2001, p. 546).

Contudo, aqui, a minha aposta é menos no *queer*, seja como movimento social ou abordagem teórica, e mais na problematização estreitamente relacionada ao seu comprometimento político com os corpos e as vidas, a fim de quebrar os estigmas fixados em binaridades e destituir movimentos de pensamentos fixos. Sem dúvidas, privilegio o *queer* como lugar de tematização sobre gêneros e sexualidades, mas fundamentalmente me interesso pelo *queer* enquanto uma ética imanente, por exemplo, às práticas de cuidado de si, dos outros e do mundo (FREITAS, 2017); uma ética não normativa, transgressiva, inventiva.

A *teoria queer* praticada enquanto *ethos* torna-se o meu método de cair no vazio... Nesta fabulação, fruto da escrita do que era um projeto de pesquisa, a *teoria queer* pensada enquanto *ethos* se metamorfoseou em um caminho de pensamento para aliançar corpos estranhos. Ou seja, aos poucos, ela/e foi me levando a uma espécie singular de dança que almejava fazer com que gentes de todo tipo dançassem neste redemoinho de letras tortas e que diz coisas tortas para falar de uma formação humana que também de-forma; de-forma no sentido de não dar ou defender uma forma a priori, mas de desfazer as formas impostas, formas que se apresentam como já estando prontas... uma formação in(h)umana, portanto. Um processo de formação do humano que não precisa estabelecer um padrão normativo idealizado a ser universalizado.

E por onde começar esse des-fazer-se das formas pre-fabricadas se não na metodologia, na nossa própria caixa de ferramentas? Como pesquisadora, acredito que dar um nó, seja aonde for, na cabeça ou nas palavras, é a regra básica de uma metodologia inspirada no pós-estruturalismo e cons-pirada na *teoria queer*; afinal, aliançar corpos não é só criar pontes, ou bancos de areias, pois nem sempre é possível resolver as tensões, as aporias pelo diálogo; às vezes, é preciso criar “nós” em emaranhados de pensamentos, criar “nós” no pensamento.

Estranhar.

Mas, estranhar para além das estranhezas domesticadas, uma vez que *queer* é uma ruptura com a normalidade e suas tentativas de naturalização da vida, dos corpos, dos desejos.

Antropofágicuerizar, portanto.

Construir heterotopias no jeito mesmo de pensar-escrever-pesquisar para fugir da norma e do normal, seja desconstruindo *modos* dominantes de análise, seja destituindo a suposta evidência do pensar, que tende a uma busca por fixar verdades absolutas.

Neste sentido, *antropofágicuerizar* essa pesquisa implicou “deixar de reconhecer-se como identidade ou qualidade para ensaiar-se como verbo, como ação” (SIERRA, 2017, p. 155). Com isso, o desejo foi voltar a mover o que se quer imóvel, recortando e colando, subvertendo as regras, mesmo estando à mercê das mesmas. O que me interessa, no entanto, é o encontro com a estranheza da diferença, é dela que parto e é com ela que me movo.

Nos termos de Paraíso (2012), a potência das pesquisas realizadas com movimentos metodológicos pós-críticos em educação está em mostrar como a questão da diferença no fazer pesquisa passa também pela “proliferação dos *afectos* felizes” (p. 32), condição para se perceber que a multiplicidade é multiplicadora, ou seja, ativadora e produtora de diferenças. Com isso,

Buscamos introduzir as forças nas formas. Buscamos operar com a decomposição para desmontar aquilo que foi identificado reunido, agrupado. Trabalhamos com a desmontagem para decompor o que foi atualizado e fixado. Operamos com a remontagem para fabricar outros sentidos e com a recomposição para encontrar virtuais. Em síntese: operamos com a multiplicação para fazer o “e” da multiplicidade funcionar; para produzir e estimular a diferença e a invenção de outros significados e/ou de outras imagens de pensamento para a educação (PARAÍSO, 2012, p. 32).

Por isso mesmo, *antropofágicuerizar* em uma pesquisa é também *mostrar*, seguindo “os movimentos de multiplicação de sentidos e de proliferação das forças” (PARAÍSO, 2012, p. 13). Começo então mo(n)strando as principais cenas metodológicas que movimentaram essa pesquisa, os primeiros passos-tentativas que ensaiamos para *dar o salto*.

Cena 1: **Montar, desmontar e remontar o já dito** - INT. Pesquisa.

PARAÍSO (2012), (V.O.)

"Não ficamos 'de fora' e nem 'por fora' do que já foi dito e escrito em todas as perspectivas teóricas sobre o nosso objeto de pesquisa. Participamos da tradição do nosso objeto porque necessitamos saber o que já foi produzido, para analisar, interrogar, problematizar e encontrar outros caminhos. Necessitamos interrogar o legado deixado por outros que nos antecederam e nos deixaram seus ditos e escritos. Isso tudo porque estamos preocupados com o 'aqui' e 'agora': com o nosso tempo presente, e porque queremos produzir outros sentidos para a educação [...]" (p. 35).

Cena 2: **Compor, decompor e recompor** - INT. Pesquisa.

PARAÍSO (2012), (V.O.)

"Mergulhamos no pensamento escolhido e separamos conceitos, ferramentas teóricas e significados que nos são úteis para operarmos sobre o nosso material [...] demoramos nas leituras para observarmos as imagens de pensamentos, para encontrarmos possibilidades de interrogar de modo diferente nosso objeto, para vermos o que combina e o que não combina com nossa "epistemologia", com nossa perspectiva, com o nosso objeto [...] a operação com os textos que lemos para nos inspirar é mesmo de decomposição e recomposição ou de desterritorialização e territorialização. Desterritorializamos ou decompomos porque precisamos inventar uma outra imagem de pensamento para o nosso estudo. Territorializamos ou recompomos porque nossa pesquisa exige a invenção ou a construção de um novo território. Tudo isso é feito para compor uma outra imagem de pensamento para nossa investigação. Nessa nova imagem de pensamento estaremos, portanto, reterritorializando-experimentando" (p. 36-37).

Cena 3: /plot twist/: **Poetizar!** - INT. Pesquisa.

PARAÍSO (2012), (V.O.)

"Pesquisar-poetizando é uma alegria, uma maravilha, mas também é uma dificuldade. É uma maravilha porque nos proporciona liberdade para inspirar, juntar, colar, "roubar", articular, experimentar, somar, dividir, multiplicar. É uma dificuldade porque criar não é fácil, romper com as imagens de pensamento já conhecidas é por demais complexo, montar o novo, daquilo que trazemos de diferentes campos e com rigor, demanda coragem, ousadia, dinamicidade, abertura" (p.40).

Cena 4: **Articular e "bricolar"** - INT. Pesquisa.

PARAÍSO (2012), (V.O.)

"A *bricolagem* é um momento de total desterritorialização, que exige a invenção de outros e novos *territórios* [...] deslocamos as linhas que separam ciência e literatura, conhecimento e ficção, arte e ciência, filosofia e comunicação. Explodimos as separações entre teoria e prática, discurso e 'realidade', conhecimento e saberes do senso comum, representação e realidade. Desconstruímos as oposições binárias que tantas hierarquias construíram entre as pessoas e as coisas do mundo e, conseqüentemente, os muitos tipos de verdade que estão presentes nas imagens de pensamento já construídas sobre nosso objeto de pesquisa [...] em síntese, usamos tudo aquilo que acreditamos nos servir em nossas pesquisas, fazendo *bricolagem*" (p. 33-34).

Apresentadas as cenas, passo agora às principais personagens que compuseram o roteiro da pesquisa:

- **Gloria Anzaldúa,**
- a *teoria queer* e
- a **filosofia da educação.**

Do ponto de vista operativo, cada uma das *cenas metodológicas* visou responder os objetivos específicos delineados, exprimindo as edições que foram realizadas, com seus cortes e recortes, articulando e bricolando para criar a figura monstruosa das minhas *imagens-experiências*. Em outros termos, para *antropofágicuerizar* alguns dos pressupostos da Filosofia da educação em torno da formação humana compus, decompus e recompus (na cena 2) os pensamentos que cercam e cerceiam a Filosofia da educação, imaginando uma nova imagem acerca da formação humana comida pela *teoria queer* (personagem da cena 2).

Gloria Anzaldúa, por sua vez, fez sua estreia na cena 1, ajudando a pesquisa a encontrar, ou, reativar os caminhos perdidos para a formação humana, caminhos apagados ou obstruídos pelos processos formativos ocidentais em suas viagens coloniais e colonizadoras. O procedimento consistiu em aliançar Gloria Anzaldúa com a Filosofia da educação, gerando quiasmas *entre* possibilidades outras de educar e formar *as* outrens? *Plot Twist!*

Contudo, se essa dissertação têm um coração, este coração está localizado na cena 3; ela é o “nó” entre nossos procedimentos metodológicos; o “nó” tem um modo de ser-pensar poético, ou seja, ele se situa, constitui sua morada nos descaminhos do *entre*¹¹, expresso por meio de corpos-redemoinhos que articularam as bricolagens, a fim de engendrar, ao final (na cena 4), as chamadas *imagens-experiências*, uma vez que na última linha de força metodológica da pesquisa estão as imagens. Imagens, contudo, que não se propõem ser ilustrativas ou uma forma de concretizar os conteúdos veiculados ao longo da Dissertação. Muito ao contrário.

As imagens que evocamos se configuram como um campo aberto de criação de novos caminhos, imagens-movimentos. Mas, principalmente, *imagens-experiências* que operam no rebordo do pensamento. *Imagens-experiências* cuja tarefa é *reativar* práticas de pensar dimensões da formação humana que têm sido historicamente marginalizadas.

¹¹ Para Deleuze (1998), “entre” diz respeito ao que pode acontecer, uma linha que modifica os termos de uma relação qualquer. Daí que, para ele, as coisas mais importantes sempre acontecem no meio, no entrelugar. Quais movimentos podem surgir de um cruzamento? Que efeitos podem ser sugeridos? Que pode se passar entre dois domínios totalmente diferentes? Essas são questões vitais para o experimento metodológico aqui proposto.

II.I Qual emoção? Ou: como comer *imagens-experiências*?

An image is a bridge between evoked emotion and conscious knowledge; words are the cables that hold up the bridge. Images are more direct, more immediate than words, and closer to the unconscious. Picture language precedes thinking in words; the metaphorical mind precedes analytical consciousness (ANZAULDÚA, 2012, p. 91)¹².

Georges Didi-Huberman, em uma conferência pronunciada em 13 de abril de 2013, no teatro de Montreuil, nos arredores de Paris, intitulada “*Que emoção! Que emoção?*”. Em sua fala, Didi-Huberman convida suas ouvintes a uma experiência sobre a emoção do ato de chorar, das lágrimas que nos escorrem pelo rosto quando atingimos alguma emoção. Problematicando a catalogação da emoção do choro feita por Charles Darwin, e citando a célebre sequência do filme *O encouraçado Potemkin*, de Eisenstein, onde a emoção do choro em consequência do luto é transformada em ato revolucionário Didi-Huberman diz:

[...] as emoções, uma vez que são moções, movimentos, comoções, são também *transformações* daqueles e daquelas que se emocionam. Transformar-se é passar de um estado a outro: continuamos firmes na nossa ideia de que a emoção não pode ser definida como um estado de pura e simples passividade. inclusive, é por meio das emoções que podemos, eventualmente, transformar nosso mundo, desde que, é claro, elas mesmas se transformem em pensamentos e ações (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 38).

Nessa direção, segue o que tento fabular nessa pesquisa: o que chamo de *imagens-experiências* são uma espécie de *máquina antropolítica* de moção das emoções. Considerando que “[...] as emoções têm um poder - ou são um poder - de transformação” (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 44), busquei poetizar a própria linguagem para abrir espaços nelas, para rachá-las, para deixar visível as experiências de corpos apreendidos no êxtase de suas e-moções. Com isso, almejo comer ficcionalmente a formação humana, deglutindo imagens para evacuar outras experiências formativas. Pois, imagens são como “cristais que concentram muitas coisas”, dizem mais do que as palavras podem nos dizer (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 45).

¹² Tradução livre: Uma imagem é uma ponte entre a emoção evocada e o conhecimento consciente; palavras são os cabos que sustentam a ponte. As imagens são mais diretas, mais imediatas que as palavras e mais próximas do inconsciente. A linguagem da imagem precede o pensamento em palavras; a mente metafórica precede a consciência analítica.

Foi por meio deste (cu)zinhar imagens-experiências, no *plot-twist*, que experimentamos *antropofágicuerizar* alguns dos pressupostos implicados nos modos de pensar a formação humana no campo da Filosofia da educação ocidentalizada. A intenção foi fabular, através da sobreposição de imagens dissidentes de determinados corpos, registrados em vídeos narrativos ou fotografias, as experiências que perpassam outros sentidos de formar o humano, sentidos esses que, de algum modo, potencializam a estetização da própria existência.

No limite, foi como se pesquisasse como em um ritual, mobilizando performances, celebrações, danças, e a partir daí “roubar”¹³, juntar, colar, articular e experimentar uma proposta outra de formação humana¹⁴. As *imagens-experiências* com suas potências de-formativas e seus poderes de transformação visam transbordar emoções (DIDI-HUBERMAN, 2021), exceder o uso das faculdades cognitivas enquanto caminho privilegiado para pensar-pesquisar-escrever, dando passagem a uma fabulação filosófico-pedagógica que emergiu da mistura entre *pensamentos queers*, o *perspectivismo ameríndio* e a espiritualidade encarnada na *escritura* da autora chicana Gloria Anzaldúa. Uffa!!! Que louca! Como e por onde fazer isso?

Pelo corpo, pelos corpos dissidentes. Pelas possibilidades que esses corpos e suas ritualísticas nos oferecem. Lembro que, para os povos indígenas, em sua multiplicidade e diferenças, o corpo nunca é dado, nunca é um a priori. O corpo então como espaço vivo e vitalizador de encontros para a formação com a outreidade e com as potências da diferença. O corpo, nos mundos ameríndios, emerge sempre em relação aos corpos de outros seres. Por isso, no *perspectivismo ameríndio*¹⁵, há uma noção de sujeito cuja existência não está dada substancialmente, visto que ela depende sempre da perspectiva do Outro. Por exemplo, há uma relação entre minha perspectiva e a perspectiva dos animais: nossas perspectivas apontam para mundos radicalmente diferentes (VIVEIOS DE CASTRO, 1996, 2002; LIMA, 1996).

¹³ Para criar *imagens-experiências* é preciso aprender a traficar. A expressão *Traficantes de Dons* é a segunda pele que recobre a Oficina de Pesquisa *Pensamento Poéticas do Cuidado e Ontologias da Resistência*, coordenada pelo prof. Dr. Alexandre Freitas, onde aprendi que educar, formar outrem, é um modo sutil de ex-propriar.

¹⁴ Também, vale dizer, que esse tipo de procedimento se alimenta do chamado *perspectivismo ameríndio*, no qual buscamos inspiração para agenciar a ênfase da *teoria queer* nos corpos de outros jeitos, criando rituais.

¹⁵ O *perspectivismo ameríndio* é um conceito cunhado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996). Sucintamente, esse conceito ressalta a noção presente em diversas etnografias ameríndias: a humanidade não está restrita somente àqueles seres que nós compreendemos como humanos, pois alguns animais, plantas e minerais são dotados de humanidade. Nesse contexto, *humanidade* deve ser entendida como uma capacidade reflexiva e, nesse sentido, a humanidade não é uma essência que pertence a uma espécie. Humanidade é um modo de ser e agir - capacidade de atuar como humano - que está aberta a diversas espécies. Isso significa dizer que tanto o meu ponto de vista quanto o ponto de vista da onça operam da mesma forma, pois ambos agenciam modos humanos de ser e agir. A diferença entre esses pontos de vista - perspectivas - está justamente no mundo ao qual eles se remetem. Ou seja, ainda que operem da mesma maneira, cada ponto de vista remete a um mundo completamente distinto (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 377).

Dizer que animais (e outros) possuem capacidades reflexivas significa instituir uma semelhança entre humanos e não-humanos. Porém, se seres extra-humanos são sujeitos, o que os distingue de nós? Se eles veem a si mesmo como 'gente', porque não nos veem como 'gente'? É necessário restituir a diferença de algum modo. Reconhecer a cultura para mundos de subjetividades extra-humanas implica em afirmar que os mundos referidos por essas subjetividades são outros. O que está em jogo não é múltiplas “opiniões” sobre uma mesma coisa, mas da possibilidade de ser afetado por mundos distintos através de um processo de colocar-se sob outro ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379-380).

Vale ressaltar ainda que, no perspectivismo ameríndio, o corpo - os corpos, são sempre múltiplos, os corpos precisam ser fabricados, maquinados, o que se faz, dentre outras tecnologias, por meio de rituais, essas espécies multifacetadas de cirandas dançadas, guiadas e guiando o fabrico dos/pelos/nos corpos. A corporalidade, nesse contexto, ocupa uma dimensão, ao mesmo tempo, simbólica e cosmológica, ou melhor dizendo ocupa simultaneamente diferentes dimensões da vida. Por isso, tanto as identidades sociais como as diversas práticas das sociedades indígenas são construídas sobre os seus corpos, que, por sua vez, são instáveis, transformacionais, agenciados, por isso mesmo são fabricados. O corpo adquire diversos significados, a partir uma ontologia multinaturalista na qual a “corporalidade implica a fluidez cosmológica dos seres, dependendo da agência a que estão submetidos, sendo eles pessoas, animais, seres sobrenaturais ou coisas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Assim, o corpo é o lugar da experiência vivida e compartilhada pelo grupo, e os rituais são uma das práticas privilegiadas para a sua fabricação, operando de forma sensível como um espaço vital de educação, uma vez que os rituais materializam modos culturais de intervir sobre o corpo humano, a fim de construir a pessoa humana; os efeitos dessas intervenções se manifestam desde a gestualidade até as alterações da forma mesma do corpo.

[por exemplo] entre os Bororo do Mato Grosso [...] nos rituais, as danças são utilizadas como um instrumento de educação do corpo, em que os jovens ao ‘fabricarem seus corpos’ constituem uma identidade específica. A dança representa uma prática educativa significativa para a transmissão de valores, de técnicas corporais e dos sentidos e significados que compõem os patrimônios clânicos e as relações entre os clãs na cosmologia Bororo. A dança acompanha os adornos e pinturas corporais que expressam uma simbologia. Durante a dança, são expressas as histórias e as relações sociais que constituem o grupo e, ao dançar, as pessoas constroem sua identidade e assumem seu lugar na sociedade (ALMEIDA; ALMEIDA; GRANDO, 2010, p. 63).

Há um consenso de que a corporalidade é uma dimensão fundamental para o processo de ensino de conhecimentos, habilidades e técnicas da pessoa indígena.

Nas sociedades ameríndias, os rituais veiculam a transmissão de técnicas corporais necessárias para o reconhecimento dos papéis sociais conquistados e/ou almejados, portanto um valor simbólico-cosmológico importante, uma vez que orientam o *modus vivendi* dessas sociedades, mas, sobretudo, abrem a possibilidade de interlocução com outras agências e seres existentes no cosmos. Em outros termos, os rituais operam como mediadores de relações com a alteridade e suas diferenças espalhadas ao longo de toda a rede da existência.

Essa compreensão foi vital para o agenciamento metodológico da nossa pesquisa-experimentação ancorada, como disse acima, nas *imagens-experiências* fabricadas através das minhas próprias experiências corporais. Desde o início da minha caminhada acadêmica coloquei-me de mãos dadas com a criação de arquivos audiovisuais. Na verdade, sempre fui incentivado, durante o curso de Pedagogia, por aquelas que queriam ver ... para mostrar para aquelas que não queriam saber... a fazer das imagens um caminho de pensamento. Um caminho laborioso e exigente que passa por uma certa bricolagem *entre* a educação e o cinema.

Assim, as imagens sempre falaram demasiadamente alto para mim. Em alguns momentos, elas ecoavam até mesmo mais do que as palavras. Talvez por conta do encanto provocado pelas (de-)composições das cores e dos enquadramentos. Tudo isso ao entrar em contato com os meus olhos, fazia verter muitas lágrimas tanto em mim mesma quanto nos rostos que me acompanhavam. Percebi, portanto, nas imagens um modo de partilha da sensibilidade, mas uma partilha que, muitas vezes, vem carregada por um toque voraz.

Com as imagens fui aprendendo que a experiência de escrever sobre um corpo é substancialmente diferente do desejo de capturá-lo, isto é, de assujeitá-lo aos modos objetivantes (mesmo quando se mobilizam abordagens ditas qualitativas) de apreender os sentidos que constituem o corpo-que-pensa-e-ensina-e-aprende-e-pesquisa em um dado espaço-tempo. Mais que uma hermenêutica ou uma fenomenologia do corpo, a experiência com as imagens parece apontar ou exigir uma abertura de brechas por onde seja possível deixar passar-vazar-fugir o infinito que atravessa, entrecruza e desdobra o (nunca totalizável) sentido de uma vida. Foi nesse contexto que passei a interrogar como poderia lidar com experiências através das imagens sem, necessariamente, ter que encontrar ou impor um sentido às imagens.

Aos poucos, fui percebendo que, por um lado, o sentido de uma produção imagética é sempre singular, apresentando-se diferentemente para cada modo de olhar e de ser olhada (assim também com a escritura); por outro lado, entendi que a singularidade não quer dizer solipsismo, pois aquilo que tem o poder de (me) afetar carrega também algo que pode ser vivido em comum desde que sejam criadas algumas condições mínimas para uma certa sintonia.

Nascia então a forma dessa Dissertação. Primeiro, saí em busca de produções de imagens singulares que me afetavam de alguma forma. Em seguida, passei a procurar um modo de escrever em imagens, ou seja, a transportar a língua dessa dissertação em um filme.

A origem da experimentação ocorreu com a fabulação de um ritual para acolher as imagens. Naquele momento, eu não tinha ainda muitas palavras, tinha apenas quadros sem bordas. Estava criando as condições iniciais para ficcionalizar meu primeiro procedimento metodológico. Para testar a “viabilidade” do experimento criei um ritual nomeado: “*um corpo entre vazio*”. Em um quarto escuro, com um celular e uma luz controlada, música xamânica no ar (uma que sempre escuto quando estou escrevendo), convidei Xica Manicongo¹⁶ para se jogar junto comigo no vazio e por algumas horas desfazer-se de si... quebrar-se.

Na sequência, li as primeiras estrofes do que era ainda apenas um projeto de mestrado e iniciamos o ritual. A queda começou pela cabeça, por tudo aquilo já construído até aqui, o ego, o pensar, rachando-a. No “entre” da rachadura fizemos uma queda para um (re)começo, tentei ir guiando Xica para um outro lugar, uma placenta, talvez, e lá não era um lugar bonito, assim como as ruas que são sempre perigosas para os corpos dissidentes, ou mesmo dentro de casa, nas escolas, nas prisões que fazem com que enclausuremos nossas próprias vidas e suas possibilidades. Quais as fronteiras do viver? Quem te colocou nesse lugar? As marcas do teu corpo foram feitas por você mesma ou desenharam pontilhados demarcando quem você é? Quem é você? Quem sou-eu? Que raiva! Grita. Apaga. Refaz. Renasce. Por onde? Parir pela boca ou pelo cu? Quem sai da cabeça para pensar com as vontades que o cu dá? Essa é a comida dada, refeita, experienciada. Com vocês, a fala da Xica Manicongo:

Para mim Não foi uma sessão fotográfica, foi um ritual, onde sentir várias emoções como raiva, dor, tristeza e solidão, *senti* que estava em um vazio triste, senti que estava morrendo no útero da minha mãe mas, depois eu renascia e as pessoas tentavam dizer quem eu era e o que eu podia fazer, as pessoas me xingavam por minha sexualidade, e por um tempo eu acreditei em tudo que eu *escultava* mas eu sabia que eu era o dono da minha alma do meu corpo do meus sentimentos, da minha felicidade e tristeza, eu era o dono do meu vazio, e foi isso que me deu forças para acabar com os caminhos que as pessoas estavam fazendo do meu corpo e na minha vida, caminhos escuros, caminhos esses que Não me pertencia, foi quando resolvi que eu era dono do meu eu, resolvi trilhar novos caminhos, caminhos que me pertencia, caminhos coloridos e cheios de vida.

¹⁶ A escolha do nome Xica foi escolhido para contemplar a narrativa do texto e para não expor o nome da pessoa que se disponibilizou vivenciar a experiência, mas, também, por um caráter político e de evidenciar o nome da Manicongo como corpo presente, “Manicongo pode significar uma, duas, três ou mais de trinta coisas; é um nome que pode ser o que quiser, tal qual Xica o era [...] Naquela cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, hoje conhecida como Bahia, ou Salvador, a africana escravizada Xica subia e descia as ladeiras da cidade rumo à Cidade Alta; rumo à Cidade Baixa” (SILVA, 2020, p. 3).

Ao longo do processo que aconteceu dentro de mim, imaginei todas as coisas que escutei durante toda a minha vida, era como se tudo *tivesse* voltando de novo e realmente me senti muito triste, e senti uma solidão uma dor que me dominava que me destroçava e acabava comigo, dor essa que fazia com que a minha vida não tivesse sentido, mas a outra parte do ritual fez com que eu lembrasse que mesmo sem apoio e cheio de crítica eu consegui me levantar e dá sentido à minha vida, me fez lembrar quando eu decidi que iria viver todos os dias da minha vida como se não tivesse o amanhã e se eu amanhã chegasse eu iria viver e viver até o fim, fim que um dia vai chegar.
 Dia esse que o vazio vai tomar conta do meu corpo novamente
 e o que *restara* vai ser o eco do vazio e da solidão.

Todo o ritual foi registrado por vídeo e imagens. Depois realizei alguns recortes-e-bricolagens com outras experiências para começar o (cu)zinhar antropofágicuerizante de uma formação in(h)umana. Nesse momento, incorporei alguns movimentos nas ruas, abrindo espaço para a presença de outros corpos, também esses reivindicando seus lugares na sociedade, lugares abertos nas frestas dos pontilhados das fronteiras belicosas que nos atacam, que nos silenciam, que nos agridem, que nos isolam, que nos adoecem, que nos matam.

Os primeiros “resultados” dessa experimentação me fizeram crer na *impertinência* do caminho metodológico fabulado. Gostei. E uma vez qualificado o projeto de pesquisa, apostei na produção de um arquivo audiovisual infame, ou seja, um arquivo produzido nos rebordos da sociedade, nos espaços do “entre”, onde acontecem expressões inaudíveis e invisíveis de outras de-formações do humano, através dos mais diversos rituais para fabular lugares outros para existir e resistir. Nasceu, o segundo procedimento metodológico: a busca de curtas-metragens que me atravessaram nos últimos anos do meu caminho formativo.

Cheguei a oito curtas-metragens, decompondo-os em um total de 4.136 *frames*, daí escolhi 41 para a composição do *storyline*¹⁷, ao mesmo tempo em que trechos foram *expropriados* para a criação das imagens em movimento de um filme experimental intitulado “*Entre/Between*”, uma bricolagem entre as imagens capturadas por outros olhares e pelos meus e que teve como desejo reescrever a própria Dissertação em imagens. Nesse processo, foi necessário nomear os curtas-metragens, pois quando dispostos aqui eles ganharam um outro sentido e um cronologia narrativa. Os corpos em frames aqui já não eram os mesmos.

- I. A pele que ferve ao toque da outra, Rairan Silva, Recife/PE, 2019.
- II. Não recomendado (vídeo performance), Odara Canuto, Recife/PE, 2019.
- III. OKOFÁ, Daniele Caprine, Mariana Bispo, Pedro Henrique Martins, Rafael Rodrigues, Thamires Case, São Paulo/SP, 2021.

¹⁷ Esse material será apresentado, mais adiante, no capítulo V.

- IV. Slam da resistência (vídeo performance), Bixarte, 2022.
- V. Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.
- VI. X-MANAS, Clarisse Ribeiro, Recife/PE, 2016.
- VII. Muxes, Ivan Olita, México, 2017.
- VIII. DIVA, Clara Bastos, São Paulo/SP, 2016.

Todos esses filmes pouco têm em comum, seus enredos diferem, há personagens fictícios e não fictícios. Mas todos falam e dão a ver histórias e performances que rasgam e narram a existência de cada corpo diverso em uma pequena e monstruosa *multidão queer*¹⁸.

O corpo da multidão queer aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de “desterritorialização” do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se “normal”. Que existam tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário, porque porta em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, a multidão queer tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual (PRECIADO, 2011, p. 14).

Nos termos de Preciado (2011), uma *multidão queer* não tem relação com um “terceiro sexo” ou com um “além dos gêneros”; mas se efetiva na apropriação desviante das disciplinas e das tecnologias sexopolíticas produtoras dos corpos. Mais: a política ativada pela *multidão queer* “não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra” (p. 16) as formas de subjetivação sexopolíticas, produzindo uma reviravolta epistemológica “na produção, na circulação dos discursos nas instituições modernas (da escola à família, passando pelo cinema ou pela arte)” (p. 17). Uma desontologização do sujeito da política sexual aos moldes das reivindicações de “Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Judith Butler, Judith Halberstam, Marie-Hélène Bourcier, mas também das lésbicas chicanas como Gloria Anzaldúa ou as feministas negras como Barbara Smith e Audre Lorde” (p. 17).

¹⁸ *Multidão queer* é um termo forjado pelo filósofo Paul Preciado (2011) para evidenciar que corpo nunca é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes “a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros”. Nessa direção, os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais se conjugam na formação de multidões, na verdade, na formação de um “monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*” (p. 14).

A política das multidões queer emerge de uma posição crítica a respeito dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política. [...] A noção de multidão queer se opõe [...] às políticas republicanas universalistas que concedem o “reconhecimento” e impõem a “integração” das “diferenças” no seio da República. Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Nesse sentido, as políticas das multidões queer se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas straight, que dominam ainda a produção da ciência (PRECIADO, 2011, p. 18).

Por fim, talvez vocês estejam se perguntando como cheguei em cada uma das narrativas selecionadas (quais critérios foram usados) para compor nossa pequena multidão monstruosa. Primeiro, foi ao perceber que era possível não findar uma pesquisa acadêmica só com palavras e textos. Em minha primeira pesquisa científico no PIBIC (programa institucional de bolsas de iniciação científica), de lá surgiu o documentário intitulado “A pele que ferve ao toque da outra”, dirigido por mim, sendo assim, meu primeiro olhar através das teorias para uma tela. Naquele mesmo ano me deparei com “Não recomendado”, um vídeo performance idealizado por Odara em um coletivo conhecido como *Coquevídeo* que forma jovens da periferia em processos de experimentação audiovisual na comunidade do Coque, na cidade do Recife, estado de Pernambuco. Conheci esse coletivo de perto e cheguei a participar de algumas das suas atividades formativas. Foi quando entrei em contato com a potência da performance de Odara.

OKOFÁ, por sua vez, foi um grande presente encontrado em um festival de cinema online realizado em 2021. Trata-se de um corpo multiartista, transindígena e nordestino que vive na cidade de São Paulo, dizia a sinopse. Na verdade, uma catarse de um corpo queer nordestino na maior cidade da América Latina. Bixarte, Slam da resistência, é um vídeo de transpoesia viral, com milhares de acessos e visualizações trasviadas. Nele, a Geni se fez trava e grita pelo seu corpo rimando. Como não se deixar afetar?

Virgen Barbie, Muxes e DIVA entraram em minha vida nas saudosas aulas de teoria queer, cinema e educação, tanto no mestrado em Educação quanto na graduação em Pedagogia, quando tive a oportunidade de encontrar docentes que colocaram meu corpo em exposição a outras narrativas. A santíssima Barbie colonizadora dos corpos afroameríndios, as Muxes são um terceiro gênero, a Diva pode estar escondida dentro de você, trate de encontrá-la. E quem

são as X-manas? Foi o primeiro filme “queer” que vi, em 2016, em um festival de cinema no Recife. Recordo o quão perplexo fiquei, o choque, o dizer “pra que isso?”. Nunca esqueci.

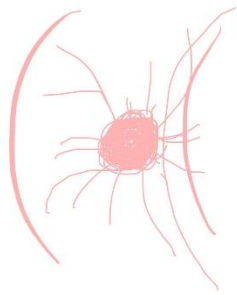
Anos depois, reassisti, outra experiência, outro olhar com os mesmos olhos. Não digo que da primeira intervenção foi um “não entendi o conceito ou a estética”, mas um “aquele conceito e estética não chegaram para mim naquele momento”, e, também, um “no final tudo não fez sentido, fazendo sentido”. Foi com base nessas in(ter)venções que me perguntei:

Que emoção? Qual a emoção?

O que é possível surgir?

O que surgirá de um emaranhado de imagens que podem se transformar em *imagens-experiências*?

Eis, em linhas sinuosas, reconheço, o meu (cu)zinhar antropofágicuerizante.



III - Es(queer)zitando a teoria queer

Entre o fundo do poço
E a profundidade do posso
É no silêncio do passo
Que eu ouço
O que diz a pegada
Quase apagada
Que eu deixei no chão
Enquanto eu dançava

Linn da Quebrada, Onde

De tacada lhes digo, a intenção não é fazer uma genealogia da *Teoria Queer*, mas colocar na cena do jogo as palavras de onde parto, e de onde chegarei para *esquizitar* o que por si só já se faz esquisito: *es(queer)zitar*! Desejo de *esquizitar* essa teoria esquisita, estranha, desordeira. Mas como deixar ainda mais estranho o já *estranhavél*? Etimologicamente, dizem, a palavra “estranho” vem do latim *extranĕus*, 'que é de fora', um adjetivo supostamente masculino que tem como função definir: 1) o que se caracteriza pelo seu caráter *extraordinário*; excêntrico; 2) o que é de fora, *estrangeiro*; 3) o que causa espanto ou admiração pela excentricidade; 4) o que, de alguma forma, *foge aos padrões*; 5) o que desperta uma sensação *incômoda* de *estranheza*; 6) o que não pode ser identificado ou relacionado com aquilo que já se conhece; 7) o que se esquia e que, por isso mesmo, parece fugir do convívio.

Em tradução livre, o termo “queer”, para a língua portuguesa, é comumente traduzido enquanto estranho, esquisito, ou, ser empregado para apontar: bichas, viados, sapatões, caminhoneiras. Trata-se de um termo cujos usos almejam classificar os corpos, demarcando e hierarquizando vidas pela abjeção, a fim de interpelar-e-enquadrar o fora-de-lugar, o que se coloca fora e/ou o que foge dos padrões normativos. Um modo de endereçamento dirigido a todos os corpos que causam espanto, mesmo que esse espanto seja também portador de um desejo ignominioso de admiração. Uma forma de apontar os corpos que transmitem uma sensação de repulsa pela sua discrepância com os códigos normalizadores que regem os processos sociais e históricos de reconhecimento e inclusão assujeitadores.

Nesse cenário, Guacira Louro (2001) ao brincar os estudos sobre gênero e sexualidade com o campo educacional brasileiro, em um texto intitulado *Teoria Queer - uma política pós-identitária para a educação*, fez um apanhado sobre os usos do *queer* e suas des-dobras, a partir de uma cartografia dos movimentos gays e lésbicos do Brasil a partir dos anos 1970.

Para tanto, Louro (2001) parte de experiências como o *Movimento de Libertação Homossexual* que, no fervor da época do *come out of closet*, do “assumir-se”, dispara um gesto político de disputa nas lógicas culturais e políticas do reconhecimento¹⁹. Um movimento que ganha força ao criar e recriar novas comunidades de pertencimento, ao mesmo tempo em que complexifica e faz avançar as gramáticas das lutas em defesa de uma efetiva igualdade de direitos, convertendo “o gueto em território e o estigma em orgulho” (p. 542).

Além disso, ao longo dos anos 1980, com as fricções e impasses produzidas pela proliferação da HIV/AIDS emergiram novas alianças e redes de solidariedade movidas por afetações entre os corpos infectados; alianças que não eram baseadas estritamente no compartilhamento identitário, mas que se articulavam por meio de múltiplas relações de afinidades que escapavam estrategicamente da “restrita” comunidade homossexual. Isso porque

[...] de um jeito ou de outro, a Aids reconfigurou a forma de organização de determinados movimentos contra as estratégias de captura das subjetividades homossexuais, ao mesmo tempo que fez perceber os limites que os saberes sobre as identidades engendraram [...] Esse deslocamento provocado pelas forças de resistência à Aids foi também importante para o pensamento *queer*, uma vez que, por meio delas, foi possível ampliar as formas de questionamento da organização identitária e a maneira de conceber as identidades e seus limites, bem como reconfigurar a figura empírica do homossexual em termos de corpos e práticas (SIERRA, 2017, p.148).

A Aids teve então um papel importante para o *pensamento queer* e para as práticas políticas que a partir daí são deslocadas e reconfiguradas. Emerge uma *atitude queer*, um *modo de vida queerizado*. Mas que danado seria uma “atitude queer”? Jamil Sierra (2017) nos oferece um bom caminho de resposta quando elenca como viver uma vida queerizada em três movimentos ou práticas: I- o uso de fluidos, líquidos e secreções; II- a desterritorialização das zonas erógenas do corpo; e III- os novos arranjos de vida, ao mesmo tempo, íntima-e-compartilhada. Todas essas práticas tinham como efeito “curto-circuitar o modelo heterossexual/monogâmico de casamento, modelo que pelo qual se criam as referências de união entre as pessoas, incluindo homossexuais” (SIERRA, 2017, p. 152)²⁰. É neste cenário que as lutas se multiplicaram, para além do reconhecimento a uma vida legitimada nos moldes da heteronormatividade, buscando desafiar as normas de gênero e seus binarismos.

¹⁹ Sobre a noção e os processos de reconhecimento, lidos à sombra de Foucault e Butler, bem como seus impactos na Filosofia da educação brasileira vale consultar a Tese de Doutorado defendida por Jonas Almeida (2021).

²⁰ Neste ponto, vale salientar as configurações afetivas possíveis em uma vida íntima-e-compartilhada, que, por vezes, mesmo dentro de configurações homoafetivas, a heteronormatividade faz morada deslegitimando outras formas de viver, de sentir e de amar.

Neste jogo de desvios e reenvios, pensar a *teoria queer* enquanto uma *atitude queer* significa colocar em xeque a centralidade das configurações heterossexuais em detrimento de outras formas de viver, sentir, amar e dar. Jamil Sierra (2017), mais uma vez, é bastante assertivo: “pode parecer impensável, diante da lógica heteronormativa – que, aliada ao Estado, promove biopolíticas de controle populacional, nas quais se incluem o casamento – arriscar um pensamento como esse” (p. 154). Contudo, às vezes, isso se faz necessário. Desviar, cortar caminho – mesmo que, paradoxalmente, em alguns momentos, o caminho possa até se tornar um pouco mais longo. Por isso, vou dar um nó, mas que não tem a intenção de relativizar a importância das múltiplas formas de lutas traçadas e vividas pelos movimentos identitários de lésbicas e gays. Nunca é demais lembrar que foi justo em consequência dos desenrolares de suas conquistas políticas que, eu, uma bicha preta estou escrevendo uma Dissertação de mestrado em um Programa de pós-graduação em Educação de uma Universidade Federal.

Entretanto, cumpre demarcar que as lutas seguem plurais, e as escolhas políticas e epistemológicas também. Por isso, sigo me *ajuntando* (com) e juntando outros *pensamentos queers* como aquele desfiado pela filósofa Elsa Dorlin (2009) que usa como cenário a “subcultura” do bairro novaiorquino do Harlem, dos anos 1980/90, para exemplificar algumas experiências políticas, intelectuais e sexuais de grupos marginalizados em guetos formados em decorrência das segregações raciais e de gênero, mas que também acabaram por se constituir como espaços singulares de vida e de lutas. Esses espaços ganharam potência, não obstante os interditos que obstruíam as formas de existir aí vivenciadas, encarnando novas formas de vida em meio às normas sexuais e racistas dominantes. Os que aí viviam, embora invisibilizados enquanto sujeitos dignos de reconhecimento social, contribuíram para uma “codificación de la *praxis queer*” que colocava em cena, quase sempre, de forma “exuberante, paródica” as normas dominantes “en materia de sexo, de sexualidad y de color” (p. 92), maquinando outro *ethos* a partir das próprias violências sofridas pelos corpos dissidentes.

“*Be real*”, seja real, verdadeiro. Foi por meio dessa expressão que Elsa Dorlin (2009) captou a potência disruptiva e estético-criativa presentificada nos chamados *balls*, os famosos bailes organizados pelas *houses*²¹ que competiam entre si em busca do maior troféu: tornar-se a *supreme house* das noites extravagantes das boates do Harlem, onde mulheres e homens gays e lésbicas, trans e travestis brilhavam, performando o desejo de viver a “realidade”. *Be real*.

²¹ As *houses* eram literalmente casas, na verdade, configurações societárias formadas por uma mãe e seus filhos, sendo as mães, em sua maioria, mulheres trans e/ou travestis que acolhiam aquelas que se identificam com seu sobrenome e laços afetivos. As filhas e filhos eram, por sua vez, pessoas que haviam sido expulsas de suas antigas “famílias” por homofobia ou transfobia (ver DORLIN, 2009).

No entanto, como insiste Dorlin (2009), as *houses* foram pouco ou nada tematizadas pelas pesquisas queers. Só muito recentemente, duas obras cinematográficas lançaram alguma luz para estes lugares, apreendidas pela ótica de duas gerações: *Paris still burning* (1990), documentário, por vezes controverso, levando em consideração que a diretora é uma mulher branca que “descobre” os *balls*, mas relevante para os *estudos queers* que se sucederam a partir daí; e, a série que trouxe a cultura *ball* de volta ao *mainstream*: e *Pose* (2018-2021) que através de um aprofundamento (sensível) no modo de olhar as relações que acontecem nessas casas e nas suas famílias, os dramas vividos em decorrência das violências e da epidemia da Aids.

Ao retomar aqui essa experiência, quero chamar atenção para a possibilidades de alianças através dos afetos vividos desde a precariedade dos corpos dissidentes. Afinal,

[...] la praxis queer suscita la cuestión de la subversión de las identidades sexuales y la formula de una nueva manera. El desafío puede ser pensado en términos de epistemología política de las prácticas de resistencia. Muy ampliamente inspirada por la filosofía foucaultiana, el concepto *queer* de subversión supone que no hay posición fuera del poder [...] sino más bien ejercicios múltiples de resistencia [...] en otros términos, y simplificando provisionalmente las diversas *praxis* demasiado rápidamente comprendidas bajo una misma etiqueta “Queer”, no hay un fuera del “sexo”. Por eso, las múltiples prácticas y e identidades sexuales (de género y de sexualidad) que circulan constantemente en la cultura queer no pueden ser pensadas como simples “imitaciones” de las normas dominantes. Las prácticas de resistencia, pues, no remiten a la utópica abalición del “sexo”, sino más bien a la subersion del sistema dominante, fundado en el *dimorfismo* (macho/hembra, masculino/femenino), el *causalismo* (anatomía/*ethos*, sexo/género – entendido aquí como las acepciones cultural y socialmente admitidas de lo femenino y lo masculino –) y el *heterosexismo* (heterosexualización del deseo y falocentrismo) (DORLIN, 2009, p. 95-96).

Experiências como as *house* mostram que, muitas vezes, é comendo pelas beiradas, que o *movimento queer* opera como uma potência de desmantelamento ao devorar por dentro as próprias normas, fazendo com que, nesse movimento, o *queer* seja também um *ethos*. Isso é o que me parece apontar, também, Teresa de Lauretis, em um texto de 1991, ao lembrar que expressão *teoria queer*, mesmo quando apreendida nos termos estritos de um campo de estudos, visa operar formas de recusa aos processos de homogeneização das diferenças.

Outro ponto chave quando se pensa o *queer* como *ethos* é a intersecção vital com as pautas raciais, sendo o *queer of colour* um movimento seminal para os *estudos queer* da atualidade, uma vez que abre um entrelugar para a pluralização e a fabulação. Dessa ótica, estranhar a *teoria queer*, es(queer)zitá-la passa por comê-la pelas beiradas, forjando outros caminhos a fim de *antropofágicuerizar* as formas hegemônicas de pensar-escrever-pesquisar.

Entendo que quando se guarda o *queer* apenas em uma teoria podemos cair na armadilha de reconhecê-la, e reconhecendo-a, de certa maneira, deixar escapar sua potência disruptiva radical (BUTLER, 2019, p. 368). Decorre dessa compreensão o preferir dizer-escolher-partir de *pensamentos queers* para daí abrir, alianças com *n-1* possibilidades teóricas, ou, talvez, com nenhuma, entendendo e defendendo que existem muitos outros modos de operar “um” pensamento, inclusive enxergando que “um” pensamento pode, ele mesmo, ser muitos.

Tento então teorizar o *queer* como um modo de desvio estratégico, uma desviagem ao modo de uma queda. Teorizar como quem se deixar cair, se lançando em queda livre. Com isso, faço-me uma questão e, também, para vocês que leem esse texto: Por que, ao longo desse capítulo ainda fiz nenhuma referência à sigla-em-movimentos "LGBTTQIA+" (Lésbica, Gay, Bissexual, Travesti, Transsexual, Queer, Intersexo, Assexual)?

Para responder, recorro ao filósofo Paul B. Preciado que, em sua crítica à noção de *sexopolítica*, se propõe pensar os “[...] corpos e as identidades dos anormais como potências políticas, e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo” (p. 12). Isso porque, segundo ele, o gênero como efeito discursivo da linguagem sobre o sexo pode se tornar também uma tecnologia de normalização e controle das identidades (masculinas, femininas, brancas e heterossexuais) destinada a produzir corpos héteros – lembrando ainda que o corpo hétero pode ser (re)produzido na própria homossexualidade. Ancorado em uma problematização do avanço das tecnologias farmacopornográficas para a produção de corpos normais, Preciado opta por enfatizar os chamados *fluxo de gêneros* com suas substâncias e tecnologias próprias.

Mais: sendo as travestis, sapatões e bichas muito espertas, surrupiam e agem por dentro dessa mesma ordem e dos seus fluxos bio-estéticos-políticos. Dentre aquelas que não pretendem enfrentamentos por reconhecimentos, mediados pelo *Império Sexual*, luta-se para fazer com que gênero se torne um indício ou um signo de uma multidão, isto é, um processo de reapropriação contínua sobre a matéria dos nossos corpos apreendidos em sua potencialidade.

[desse modo] a sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se queer. [...] A multidão queer tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual. [...] É preciso admitir que os corpos não são mais dóceis (PRECIADO, 2011, p. 14-15).

Nessa perspectiva, uma *política queer* passa por dinâmicas reiteradas de assumpção precária de “identificações estratégicas”, mas também por “desidentificações” (sapatas que não são mulheres, bichas que não são homens, corpos trans que não pertencem nem representam homens nem mulheres), ou seja, por desvios “das tecnologias do corpo”, a fim de desontologizar o sujeito soberano da política sexual (PRECIADO, 2011, p. 15).

Nesse verdadeiro desaprumo, Preciado me deslocou para uma *curiosa perspectiva queer*, na qual e desde a qual os *pensamentos queers* trocam os lugares das peças do tabuleiro dos biopoderes e sua sexopolítica, ao mesmo tempo em que usam as mesmas peças para criar e reimaginar um novo jogo. Des viu. Mas quem viu, viu o que? Viu mulheres de peitos que não eram mulheres, homem de pau que não era pau; assim como fadas radicais (*Radical Faeries*) que não era fadas junto de aberrações soropositivas fazendo desses lugares esquisitos nós de resistência ao ponto de vista universal, hétero, e sua ótica branca e colonial.

Assim, o que está em jogo – o jogo que estou jogando –, não é sobre identidades, mas sobre uma multiplicidade de corpos que se unem em detrimento das normas postas, sejam elas quais forem, através de um *ethos* simultaneamente estético-político-pedagógico que respeita a existência dos outros em sua alteridade radical. Por isso, não cabe colocar toda essa multidão no buraco do hétero, pois este é pequeno e estreito, apertado demais; desse lugar não se goza nem se coloca braço, punho, dildo, ciborgues; muito menos jaguares, onças, *xapiris*, Exus, pombagiras e tantos outros seres que não são desse nem de outro mundo, mas vivem do entre-mundos, do pluriverso; eis porque o buraco das *multidões queers* é sempre mais embaixo; e ao se deixar cair nesse buraco-abismo é possível vislumbrar uma chance de fabular que “[...] não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida” (PRECIADO, 2011, p. 18).

Depois de cortar caminho, e nos situar nessa *perspectiva queer*, entreaberta pelas multidões monstruosas e aberrantes, chegou o momento de entrecortar o caminho epistemológico, por vezes enviesado, como vocês já devem ter notado, dessa Dissertação para agora acrescentar a memória de que no campo da Filosofia educacional ocidentalizada sempre dominou o pensamento de formar o outro, a partir de normas heterossexuais e coloniais.

Acredito que é preciso dar algumas rasteiras nesse modo de pensamento escolarizado de forma dogmática, pois, como sabemos, a *teoria queer* nunca pretendeu ser mais uma “escola” filosófica, uma vez que suas construções epistêmicas se baseiam antes nas lutas de corpos que habitam as fronteiras da normatividade, sejam de gênero, sexo, classe ou étnica. Logo, acredito ser possível filosofar em educação, percorrendo outras trilhas e outros a-mares.

Com menos Ulisses e Sócrates, e com mais sereias e *daímons*, há que filosofar em pleno mar de concreto. Pois, se é verdade que ninguém entra duas vezes no mesmo rio, que dirá se o rio escolhido for amazônico ou um rio do Pajeú, do São Francisco ou do Capibaribe com seus mangues exalando um *beat* estranho. Filosofar em educação, portanto, com o *queer* daqui, com um *queer* enfiado nos buracos abertos pelos caranguejos antenados. Esse modo *queer* que evocamos para filosofar acerca da formação humana dizem que, na verdade, é *kuir* ou *cuir* (CRUZ INÁCIO, 2018; FALCONI TRÁVEZ, 2104). De minha parte, digo apenas que se trata de uma multiplicidade de potências entre corpos estranhos que dançam e fazem alianças sem nenhuma vontade de representar uma experiência em sentido absoluto, mostrando

[...] apenas os desejos contingentes, os conflitos com o corpo carente de representação, as novas formas de ser que surgem como resultantes dos processos de exclusão, manifestos na fome do bofe, no direito a ser *negr@* ou percebendo o cabelo como mais um efetivo elemento de construção de diferenças, produtivas ou não. [...] Daí a necessidade de constantemente rasurar a linguagem, única forma de criar para si um lugar discursivo e formal próprio (CRUZ INÁCIO, 2018, p. 238).

A ideia central é expandir e não limitar os encontros. Lembro, aliás, que estabelecer limites como condições para pensar uma experiência possível é a marca registrada dos modos ocidentalizados modernos de pensar. De minha parte, desejo que as ideias e os corpos coexistam sem as barreiras presentificadas nos privilégios baseados em classe, raça e colonialidade. O que indica que a expansão dos encontros não suprime as tensões, os conflitos e as contradições. Daí porque abordar o *queer* como um *ethos*, em minha opinião, parece uma maneira bem mais desafiadora de abordar as vibrações geradas pelas teorias *queer* através do tempo e do espaço.

Em outras palavras, assumo que a prática acadêmica e suas formas escrita é também o mesmo lugar a partir do qual essas mesmas práticas podem ser criticadas. É nelas que devemos *sapatear* e *bibar* o pensamento *queer* através de metodologias que imitem o exercício corporal.

Muito Caliente
 Haribá
 Sou perigosa
 Eu que vou gozar
 Muito perigosa
 Eu quero saber quem é que foi o grande otário
 Que saiu aí falando que o mundo é binário, hein
 Se metade me quer
 E a outra também (pois é)
 Dizem que não sou homem (xii)

Nem tampouco mulher
 Então olha só, doutor
 Saca só que genial
 Sabe a minha identidade
 Nada a ver com xota e pau, viu
 Bem que eu te avisei!
 Vou mandar a real
 Sabe a minha identidade
 Nada a ver com genital
 Então, mana
 Abre o olho
 Que isso é uma arapuça
 Só porque tu é mulher, esperta e livre
 Tu é puta?
 Eu sou, hein
 Se metade te quer
 E a outra também
 Não precisa mais ser homem nem mulher
 Então eu tô bem
 Piri-pi-piri-pi-piri
 Sou pirigosa
 Piri-pi-piri-pi-piri
 Eu vou gozar
 Piri-pi-piri-pi-piri
 Muito pirigosa
 Piri-pi-piri-pi-piri
 Pi-pirigo...
 [...]

(Linn Da Quebrada, Pirigoza, 2017)

Busco então perspectivar a Filosofia da educação com esses pensamentos exqu岸itos sonhados no Sul global, mordendo a fronha. Enviadesço os modos ocidentalizados de pensar filosoficamente em educação, *antropofágicuerizando* a formação do humano. Esse gesto, penso eu, não é uma questão só de tradução dos pensamentos dos “nortes”, mas uma reativação de movimentos ancestrais dos corpos que vibram suas existências entre as frestas da colonialidade, como vagalumes que dançam no céu escuro ou como as travestis e suas giletes embaixo de suas línguas contra as violências policiais ou como o *pajubá* linguagem estratégica criada e recriada.

Essa discussão, acredito, merece uma especial atenção de estudiosas culturais e educadoras, uma vez que o desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram, mas perceber que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e que o lugar no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira. Logo, “escola, currículos, educadoras e educadores não conseguem se situar fora dessa história”. Mesmo que se sintam “perplexos, desafiados por questões para as quais pareciam ter, até pouco tempo atrás, respostas seguras e estáveis”, é impossível estancar essas questões (LOURO, 2001, p. 542).

Recordo-me, quando criança, vivendo na cidadezinha do interior de Pernambuco, no início dos anos 2000, que existia um lugar conhecido por toda a cidade chamado d’o beco dos viados²², uma viela de dava para umas cinco ou seis casas, extremamente pequenas “construídas” na ocupação de um colégio não finalizado pela prefeitura, também reconhecido como os moradores do *colégio velho*, “todo tipo de gente” vivia lá, assim eu escutava.

No beco dos *viados* viviam as travestis, Cula, Loreta, Odety, Nininho, Didi, Jorginho. Algumas delas já não estão mais aqui, outras sim, como Odety que é minha tia. Quando eu morava na zona rural, nos recessos escolares, ia passar as férias na casa das minhas tias, e uma delas morava em uma dessas salas da ocupação que dava de fundos para o beco.

Neste recuperar de memórias, lembro do acolhimento que sentia naquele lugar, de todas as risadas, em meio a precariedade, e de um senso de solidariedade que não fazia ideia naquela época. Todas se ajudavam, elas faziam parte de uma mesma família, cada uma no seu espaço, mas sempre em alianças. Ao perguntar a minha mãe como era aquela época, ela narra que era maravilhoso, todo mundo amava “eles”, e que ela vivia lá, dormia lá, e se sentia segura.

Você lembra que escrevi agora pouco das *Houses* na Nova York dos anos 1980-90? Então, por aqui essas construções também existiam, movendo uma estranheza de corpos que viviam em um beco, e cujas moradoras se chamavam de “família”. Em meio a todo *pirigo* de uma cidade pequena do interior, elas construíram um quilombo de afetos.

Quantos becos como esse não existiram e existem Brasil afora? Essa forma de configuração *queer-kuir-cuir* singular que permanece, entre nós, ainda não nomeada (e, talvez, nem precise ser ou ter um nome), é um movimento de viver no entre das fronteiras do estar vivo e do fazer morrer. E é desde aí que traço a encruzilhada em que se movem processos formativos comumente ignorados, silenciados, execrados pela Filosofia da educação ocidentalizada.

Que outras filosofias da educação poderiam ser ativadas ou reativadas em meio a uma comunidade de travestis moradoras de um beco de *viados* onde deveria existir uma escola nunca finalizada pelos atores governamentais? Para mim, essas são questões centrais para sentir-pensar-problematizar a formação do humano desde o *queers dos trópicos*, ou desde o Sul global, como se queira²³. Pois a preocupação efetiva aqui é encontrar meios de desterritorializar a Educação ao assumir outros modos de formar que emergem entre os corpos subalternizados.

²² Em alguns contextos e localizações geográficas, *veado/viado* é um nome degradante que usam para designar homens gays.

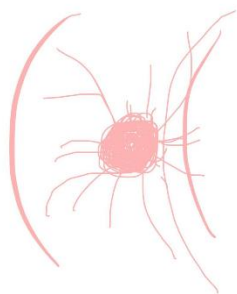
²³ O mais importante, assim me parece, é lembrar, com Saxe (2015), que “lo queer es interesante como una suerte de no-teoría, una contra-teoría, una teo-ría que no funciona como tal, sino que es un conjunto de teorizaciones que con-frontan contra las teorías establecidas y “normales” o normalizadas” (p. 43).

Dessa ótica, assumo Gloria Anzaldúa como uma intercessora dessas gentes e de um pensamento abissal que me comoveu na escrita dessa Dissertação²⁴. Uma aliança com Gloria me levou a sonhar uma subversão radical do modo dogmático de fazer Filosofia da educação, es(queer)zitando suas práticas a partir das vivências e sobrevivências, da poética brincante com as línguas e com as identidades, mas principalmente da forma singular que Anzaldúa tem de habitar seu ser-corpo-nesse-fim-de-mundo, sopesando uma escritura como um corpo que perdura e que resiste às tentativas de apagamento de sua produção estético-filosófica.

Acredito que uma aliança com Gloria Anzaldúa pode operar como uma anti-máquina colonial capaz de inoperar a língua que mobilizamos, no campo filosófico-educacional, para adestrar-e-docilizar não apenas os corpos dissidentes, embora esses estejam sempre no alvo das armas mais cruéis, deslocando mesmo que por um instante as partilhas insensíveis que normalizam e codificam o debate educacional acerca da formação humana na atualidade.

É nessa encruza, às vezes, habitada pelo imaginário de quem veio ou foi “a primeira” que Gloria Anzaldúa é a personagem que vai habitar o olho do furacão, o vórtice do redemoinho de uma não-teoria (SAXE, 2015), entre-tecida aqui para pensar por meio de *imagens-experiências* outras forças e formas para agenciar o humano em nossas práticas educativas.

²⁴ Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) foi uma estudiosa da teoria cultural chicana, da teoria feminista e da teoria queer. Entre seus principais trabalhos, destaco o livro autobiográfico *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, uma obra que mistura prosa e poesia, na qual conta sua trajetória como acadêmica e mulher chicana.





[Para um
(re) começo]

IV - Loquita, jotita, marimacha, lambiscona, culera: *La nueva mestiza*, Gloria Anzaldúa

Eu sou uma ponte balançada pelo vento, uma encruzilhada habitada por
redemoinhos.
Gloria, a facilitadora, Gloria, a mediadora, ocupando as paredes entre os abismos.
“Seu pacto é com a La Raza, como o movimento chicano”, dizem de minha raça.
“Seu pacto é com o Terceiro Mundo”, dizem meus amigos negros e asiáticos.
“Seu pacto é com seu gênero, com as mulheres”, dizem as feministas.
Então tem meu pacto com o movimento gay, com a revolução socialista, com a
Nova Era, com o mágico e o oculto.
E tem minha afinidade com a literatura, com o mundo da artista.
O que sou?
Uma feminista lésbica terceiro-mundista com inclinações marxistas e místicas.
Eles me f a t i a m em pequenos fragmentos e rotulariam cada pedaço com uma
et i q u e ta
(ANZALDÚA, 2021, p. 78).

Essa é Gloria Anzaldúa, ou, pelo menos, uma das formas pelas quais ela se descreve a si mesma. Uma coisa que rapidamente aprendi em sua companhia, ao ler seus textos, foi encontrar formas outras de escrever e de me inscrever. Tem mais *queer* que isto? Brincar com as palavras e as normas como uma criança despretensiosa. Uma criança nascida na região sul do Texas, em 1942. Filha mais velha que se tornou teórica cultural, além de escrever poemas, contos e narrativas autobiográficas. Dentre os seus livros destacam-se: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*; e *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*²⁶.

I can't seem to stay out of my own way. É assim que Gloria apresenta o seu caminho singular na busca por atravessar as barreiras que teve que enfrentar para expressar sua escrita, sua identidade e seu corpo. Para ser um pouco mais precisa, sua questão central sempre foi saber: Quantas identidades pode ter um corpo? Ou quantos corpos podem caber em uma identidade? Trata-se realmente de um problema vital, uma vez que a identidade, para ela, é como um rio que flui entre e sobre os aspectos de uma pessoa, e para continuar um rio toda forma identitária precisa fluir, caso contrário tornar-se-ia um lago ou um copo d'água.

Em *La Prieta*, um ensaio de “autohistória” escrita no começo de 1979, Glória Anzaldúa (2021) reflete sobre as feridas e as marcas traçadas em seu corpo desde o seu nascimento. Seu sangue indígena e sua pele *prieta*, ela ressalta, foram os seus primeiros sintomas expostos ao mundo e sistematicamente rejeitados mesmo que de uma forma velada.

²⁶ Curiosamente, a chicana Gloria Anzaldúa também articula suas perspectivas com um interesse na espiritualidade que opera como um importante intercessor em seus estudos, análises e reflexões.

Ela escreve-recorda as interpelações que lhe eram endereçadas: “se você ficar mais escura, vão te confundir com índio”; ou ainda “não suje suas roupas, você não quer que as pessoas digam que você é uma mexicana suja” (ANZALDÚA, 2021, p. 64). É com base nessas experiências que Gloria elabora uma narrativa densa e sofisticada que visa confrontar os binarismos presentes nas relações de gênero, raça e classe, partindo de seu cotidiano imediato, incluindo as relações e tensões entretecidas com sua própria mãe.

O que minha mãe queria em troca de ter me dado à luz e amamentado era que eu me submetesse a ela sem rebelião. Estaria ela tentando me ensinar uma tática de sobrevivência? Ela objetava menos à minha desobediência do que aos meus questionamentos quanto ao direito que ela tinha de demandar que eu fosse obediente. Junto a essa luta de poder havia sua culpa por ter parido uma criança marcada “con la seña”, ao pensar que havia me feito uma vítima do pecado dela. A seus olhos e aos olhos dos outros eu me via refletida como “estranha”, “anormal”, “QUEER”. Eu não via outros reflexos. Incapaz de mudar aquela imagem, eu me retraí nos livros e na solidão e me mantive longe dos outros (ANZALDÚA, 2021, p. 67).

Ao revisitar seu passado, a *loquita* argumenta sua posição de margem, de um lugar entre a fronteira do anormal e do normal. É aí que sua figura *queer* produz uma sensação permanente de estranheza e um sentimento de não pertencimento. Sensações e sentimentos que eu também vivi/vivo. Certamente não tenho o sinal na pele que marca as origens indígenas, mas fui/sou afetado por outras marcações. Lendo o relato de Glória não tive/tenho como não perceber a força das configurações familiares e das máquinas engenhosas de produção de sentidos normalizadores que nos são repetitivamente impostos. Como a *machona – india ladina*, eu fui uma criança muito estranha, sem pai (Glória perdeu seu pai na adolescência), criado pelos meus avós em uma zona rural. Essas marcas me perseguiram em casa, nas escolas, nas ruas, pois eu também fui uma figura anormal mesmo tendo as bochechas fofinhas!

Iniciado em 1979 e publicado em 1981, *La Prieta* problematiza o termo *queer* como um lugar identitário: “minha mãe e meus irmãos me chamando de jota (queer)” (ANZALDÚA, 2021, p. 76). Ao me “assumir” enquanto gay para minha mãe, a primeira coisa que ela falou foi: “– mas você não vai vestir roupa e ser igual a Odety (travesti) não, né?”, ou seja, uma “jotita” que dança fora dos compassos sociais sua coreografia estranha. Daí porque

[...] el uso de queer que Anzaldúa realiza, desde fines de los setenta, hasta el uso autodesignatorio en 1991 (junto a “dyke” y lesbiana”) la coloca en el entramado asistemático de las teorías queer. Anzaldúa es clara al unificar el lugar de la mujer, lo gay y el feminismo (SAXE, 2015, p. 46-47).

No entanto, Glória nunca advogou pelo separatismo das lutas. Pelo contrário, suas análises sobre o gênero e a heteronormatividade buscam afirmar a necessidade permanente dos movimentos construírem alianças que permitam erradicar conjuntamente as variadas formas de abjeção produzidas pelos poderes de normalização social vigente.

Nem todos nós vivemos as mesmas opressões, mas nós temos empatia e nos identificamos com as opressões enfrentadas pelos outros. Nós não temos a mesma ideologia, nem deduzimos soluções similares. Algumas de nós são esquerdistas, outros, praticantes de magia. Algumas de nós somos ambas coisas. Mas essas afinidades diferentes não se opõem umas às outras. Em *El Mundo Zurdo* eu, com minhas próprias afinidades, e as pessoas com as delas, podem viver juntas e transformar o planeta (ANZALDÚA, 2021, p. 87).

Desse posicionamento decorre a compreensão e o uso do termo *queer* nos seus escritos. Para ela, os grupos queer dizem respeito a todas as pessoas que “não pertencem a lugar algum”, nem ao mundo dominante, nem mesmo às suas “próprias culturas de origem”. Glória entende que “a opressão mais sufocante é o fato coletivo de que nós não nos enquadrados, e porque não nos enquadrados *nós somos uma ameaça*” (ANZALDÚA, 2021, p. 87).

Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra. [...] O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras (ANZALDÚA Apud. LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 691).

A reflexão de Gloria acerca das diferenças é incomensurável, embora praticamente desconhecida pelo campo acadêmico brasileiro, em geral, e pelo campo educacional, em particular. A partir de seu lugar de escritora chicana, sempre situada às margens dos cânones, ela trouxe as mulheres feministas de cor, lésbicas e as mulheres da América Latina para “o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela miopia das feministas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média” (LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692); e com a irrupção dessas vozes historicamente silenciadas, a discussão sobre diferença se deslocou de um plano dicotômico para um plano intersectado por várias camadas de subordinação que não podem jamais ser reduzidas unicamente à questão de gênero.

Seu livro mais provocador *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, publicado em 1987, se situa entre vários gêneros textuais e registros discursivos, simultaneamente empregando-os e subvertendo-os. É uma mistura de poesia, autobiografia espiritual, ficção, discurso analítico e, como se tudo isso fosse pouco ou quase nada, escrito em vários idiomas (inglês, espanhol, várias línguas e dialetos indígenas). Não por acaso,

[...] *Borderlands* é visto por algumas feministas como a tentativa de Anzaldúa de ir mais além do feminismo da diferença do início dos anos 1980, das abstrações desconstrucionistas ou sinais da diferença pura de algumas vertentes pós-estruturalistas, para um escrutínio (geo)político das mestiçagens e hibridismos presentes na explosiva zona de contato que caracteriza a fronteira entre México e Estados Unidos (LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 693).

A consciência polivalente e as práticas performáticas-textuais de Anzaldúa produzem um movimento constante de sobreposições e deslocamentos, mas sempre focando as frestas imanentes aos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas. Seu pensamento desdobra um modo de pensar filosófico, político, ético e estético que opera na contramão do modelo de racionalidade das sociedades ocidentalizadas, tendo em vista que esse modelo é inseparável de valores e práticas patriarcais e heterossexistas.

Gloria critica esses valores e práticas borrando as fronteiras que estabelecem os limites e os fins que articulam o *ethos* dominante da Educação em nossas sociedades. Daí o sinal de alerta que se acendeu ao me deparar com suas análises: “como é possível que durante todos os anos de minha formação no curso de Pedagogia e mesmo no Mestrado em Educação eu nunca tenha me deparado com os textos dessa mulher?!”. A formulação dessa questão não é um ato banal, pois desvela os filtros e as barreiras que são constituídas no âmago mesmo dos processos educativos²⁷, e que impedem discutir a formação humana a partir de perspectivas fronteiriças.

Trata-se de questão, portanto, que não se restringe apenas a uma ampliação de nossos mapas cognitivos, uma vez que para Glória “theories are not just about writing but how people live their lives, construct their cultures” (ANZALDÚA, 2012, p. 277)²⁸. Dizendo de modo mais incisivo: as teorias impactam diretamente no modo como construímos nossas realidades. Nessa perspectiva, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, abre um novo mundo constituído através de palavras e memórias. Mais: esse mundo traz consigo uma nova raça, *la Mestiza*.

²⁷ Eu entrei em contato com os textos da Gloria Anzaldúa faz pouco tempo, durante um curso de *teoria queer* ministrada pelo Professor Dr. Jamil Sierra, em 2021, na Universidade Federal do Paraná.

²⁸ Tradução livre: Muitas das minhas composições teóricas não são somente sobre escrever, mas como as pessoas vivem suas vidas, constroem suas culturas, realmente como as pessoas constroem realidade.

To live in the Borderlands means you

are neither *hispana india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
 caught in the crossfire between camps
 while carrying all five races on your back
 not knowing which side to turn to, run from;

To live in the borderlands means knowing
 that the *india* in you, betrayed for 500 years,
 is no longer speaking to you,
 that *mexicanas* call you *rejetas*,
 that denying the Anglo inside you
 is as bad as having denied the Indian or Black;

Cuando vives en la frontera
 people walk through you, the wind steals your voice,
 you're a *burra*, *buey*, scapegoat,
 forerunner of a new race,
 half and half – both woman and man, neither –
 a new gender;

To live in the Borderlands means to
 put *chile* in the borscht,
 eat whole wheat *tortillas*,
 speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;
 be stopped by *la migra* at the border checkpoints;

Living in the Borderlands means you fight hard to
 resist the gold elixir beckoning from the bottle;
 the pull of the gun barrel,
 the rope crushing the hollow of your throat;

In the Borderlands
 you are the battleground
 where enemies are kin to each other;
 you are at home, a stranger,
 the border disputes have been settled
 the volley of shots have shattered the truce
 you are wounded, lost in action
 dead, fighting back;

To live in the Borderlands means
 the mill with the razor white teeth wants to shred off
 your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
 pound you pinch you roll you out
 smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands
 you must live *sin fronteras*
 be a crossroads

(ANZALDÚA, 2012, p. 216-217)²⁹

²⁹ Tradução livre: Para viver nas fronteiras significa que você não é *hispana índia negra espanhola e nem gabacha*

Em outras palavras, a *mestiça* de Anzaldúa, com sua consciência polivalente e suas práticas performáticas-textuais, encarna um jogo constante de sobreposições e deslocamentos, habitando as frestas dos vários vetores da diferença. Desse modo, viver na fronteira, significa colocar-se em jogo, um jogo que nunca se sabe ao certo como jogar. Por isso, ser *queer* significa também ser encruzilhada, ser redemoinho, um encontro de forças em movimento.

Marcado por uma subjetividade nomádica moldada a partir de exclusões materiais e históricas, o sujeito subalterno/chicano de Anzaldúa articula uma identidade mestiça que já antecipava a crítica ao pensamento binário e a modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação. Enfatizando que os terrenos da diferença são mais que nunca espaços de poder, a autora complica radicalmente o discurso feminista da diferença. Migrando pelos entre-lugares da diferença, mostra como esta é constituída na história e adquire forma a partir de articulações sempre locais (LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 694).

Foi ao entrar em contato com esse pensamento das bordas, pensamento fronteiriço, percebi que a formação do humano é inseparável de uma queda, uma queda no vazio. Pois, todo processo de formação começa quando não temos mais as respostas prontas para as perguntas que nós mesmos encarnamos; quando sentimos o tremor quando as palavras faltam; quando somos tomados de assalto por memórias involuntárias que abrem brechas no espaço-tempo.

A experiência de mestiçagens múltiplas descritas por Gloria expõe nossas entranhas e nos coloca em uma espécie de fogo cruzado, rouba-nos o chão, os fundamentos que nos prometem uma falsa sensação de segurança. Deparamo-nos com uma formação verdadeiramente in(h)umana posto que despedaça nossas certezas e nos faz caminhar em um chão cheio de valas, onde podemos escorregar e, até mesmo, nos esborrachar a qualquer momento; um chão que confronta todas as versões prontas que carregamos de nós mesmas.

(mulher branca), és mestiça, mulata, half-breed pego em um fogo cruzado entre campos enquanto carrega todas as cinco raças em suas costas sem saber para que lado virar ou correr; Viver nas fronteiras significa conhecer que aquela *índia* em você, traída por 500 anos, não fala mais com você, aquela *mexicana* chama você de *dividida*, aquela negação da Anglo dentro de você é tão ruim quanto ter negado a Índia ou a Negra; Quando vives na fronteira pessoas andam por você, o vento rouba sua voz, você é uma *burra*, *boi*, bode expiatório, percussor de uma nova raça, meio a meio – mulher e homem, nenhum – um novo gênero; Viver nas fronteiras significa colocar *pimenta* na sopa, comer todas as *tortillas* de trigo, falar Tex-Mex com um sotaque do Brooklyn, ser parada pela *imigração* na fronteira da imigração; Viver nas fronteiras significa você lutar muito para resistir ao elixir de ouro acenando da garrafa, o puxar do cano da arma, o laço da corda sufocando o buraco da sua garganta; Nas fronteiras você é o campo de luta onde os inimigos são maus uns com os outros; você está em casa, uma estranha, as disputas fronteiriças foram resolvidas a rajada de tiros quebrou a trégua você está ferida, perdida em ação morta, lutando de volta; Viver nas fronteiras significa o moinho dos dentes brancos de navalha quer dividir sua pele vermelha-azeitona, esmagando as sementes, seu coração pegando e pesando você e te desenrolando, cheirando como um pão branco mas morto; Para viver nas fronteiras você deve viver *sem fronteiras*, ser uma encruzilhada.

Queer/Borderlands/Fronteiras. Como disse, Gloria viveu uma parte importante de sua vida em uma fronteira simultaneamente geográfica, geopolítica e geontológica situada entre o México e os Estados Unidos. Desde cedo, ela foi obrigada a perceber que essas fronteiras operam como dispositivos de exclusão, mas também servem para proliferar signos sobre os habitantes do lado de lá e do lado de cá; signos como a cor da pele e o gênero, mas também a ancestralidade e a espiritualidade que produzem seus próprios conflitos e violências.

Toda fronteira, lembra Glória, é uma ferida aberta. E toda ferida aberta sangra. Logo, para quem vive nas *borderlands/fronteiras*, transgredir os limites é um imperativo ético-existencial inescapável, pois se “borders are set up to define the places that are safe and unsafe, a narrow strip along a steep edge”, e “a borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary” (ANZALDÚA, 2012, p. 25)³⁰, transgredir significa fazer da própria fronteira um terceiro território, *a third country*.

IV.I Ojos rojo e língua de Serpent

Não sei de onde veio, mas desde criança cultivo um medo por serpentes, ao mesmo tempo tenho um fascínio por elas, algo realmente muito estranho. De forma significativa, a serpente é uma das principais figuras que atravessam o texto de Anzaldúa *Borderlands/La Frontera*. A serpente é o animal que rasteja e habita no Sul do mundo. Ela é *Coatlicue*.

The Historia designates Coatlicue as una muger, “a woman,” who is mother of “some Indians” with the name of Centzonhuitznahuac (meaning “400 southerners,” representing the southern stars in Nahuatl). They also have a sister, Coyolxauhqui, who is the goddess of the moon. It is said that one day Coatlicue takes a feathered ball that falls from the sky and puts it next to her belly when she is sweeping the temple. Touching this feathered ball gets her pregnant with Huitzilopochtli. This unexpected pregnancy allegedly annoys her 400 sons and her daughter Coyolxauhqui, who incites her 400 brothers to kill their mother. But Huitzilopochtli, then still in Coatlicue’s womb, overhears their plan. Huitzilopochtli is the patron god of the Aztecs, who, according to legend, led the nomadic Aztec tribe to conquer the Mexican Valley and build the capital Tenochtitlan on an island of the Texcoco Lake, where they encountered a divine revelation: an eagle devouring a snake on top of a nopal cactus. Also, the god of sun and war, Huitzilopochtli is born at the very moment when the group led by Coyolxauhqui arrives at Coatepec to prepare for their matricide. Huitzilopochtli is born fully armed, and kills his sister and the majority of his brothers (XIANG, 2018, p. 206-207)³¹.

³⁰ Tradução livre: “Bordas são organizadas para definir lugares seguros e inseguros, uma linha estreita ao longo do precipício. A fronteira é o vago e indeterminado lugar criado pelo resíduo emocional de um limite inatural.

³¹ Tradução livre: A História designa Coatlicue como uma muger, “mulher”, a qual é mãe de “alguns índios”

Coatlicue. Uma serpente de saia que usa um colar feito de braços e corações humanos. A Deusa Serpente. A Deusa da terra. A mãe da Lua que fora decapitada pelo seu irmão. Uma famosa estátua de *Coatlicue* foi descoberta em 1790, ocasião em que a figura perturbadora da Deusa Serpente causou muitos desconfortos, principalmente na igreja católica espanhola, a mesma que colonizou o México. *Coatlicue* foi então enterrada e exumada várias vezes, até encontrar seu “último” lugar no Museu Nacional de Antropologia no México. Ainda hoje, ela é considerada um monstro satânico, uma Deusa horripilante (XIANG, 2018, p. 211).

Los pies tienen garras, pero también ojos, o que la vuelven monstruosa pero extraña, en tanto que pareciera vigilar el destino de sus pasos. Un poco más arriba se observa un plumaje. Lo más importante es su falda, en la que destaca un impresionante trenzado y trazado de serpientes de cascabel y un cráneo que cierra el cinturón que la sostiene, tanto al frente como en la parte posterior, lo que muestra una cumplida simetría. Cuenta además con un collar de manos mutiladas y corazones extraídos, situados alternativamente, lo que alude a los sacrificios que se le rendían junto a su hijo Huitzilopochtli. El collar cubre parcialmente su torso, a pesar de lo cual podemos ver sus pechos colgantes, señal de que ha alimentado a los dioses (PÉRES-AMEZCUA, 2017, p. 71).

Coatlicue é a Deusa da vida, morte e renascimento, padroeira dos partos, da guerra, do governo e da agricultura. Uma figura extremamente estranha e poderosa. Gloria invoca essa Deusa Serpente como a potência máxima da figura feminina e de seu poder sobre todas as coisas. É a partir das sombras projetadas pela luz sibilina de *Coatlicue* que, no capítulo intitulado “*Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionan*”, ela narra o quanto sua rebeldia lhe custou por ser uma mulher lésbica que tensionou as bordas de suas relações sociais e históricas. Como *Coatlicue*, a escrita de Gloria também te prende e te morde.

denominada Centzonhuitznahuac (as estrelas do Sul em Nahuatl). Ela também tem uma irmã, Coyolxauhqui, a Deusa da Lua. Conta a história que em um dia Coatlicue recebeu uma bola de penas caída do céu e colocou-a perto de sua barriga enquanto ela varria o templo. Ao tocar a bola de penas deixou-a grávida de Huitzilopochtli. A gravidez inesperada deixou irritada seus 400 filhos e sua filha Coyolxauhqui, que incitou seus 400 irmãos a matar sua mãe. Mas Huitzilopochtli, que continua no ventre de Coatlicue, escuta todo o plano. Huitzilopochtli é o Deus patrono dos Astecas, quem, de acordo com a lenda, guia os nômades astecas para conquistar o Valley Mexicano e construir a capital Tenochtitlan na ilha do lago Texcoco, onde eles encontraram uma revelação divina: uma águia devorando uma cobra no topo de um cacto espinhoso. Também, Deus do sol e da guerra, Huitzilopochtli nasceu quando o grupo liderado por Coyolxauhqui chega a Coatepec [templo de onde vivia Coatlicue] preparada para o matricídio. Huitzilopochtli nasceu completamente armado, e matou sua irmã e a maioria dos seus irmãos.



Jorge Garza, acesso em: <https://www.deviantart.com/qetza/art/Coatlicue-833065878>

Mas *Coatlicue* é, antes de tudo, signo potente da rebeldia. Quanto custa uma rebeldia? “Debejo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldia – acalambrada con descelos y dudas, sintiéndome inútel, estúpida, e impotente” (ANZALDÚA, 2012, p. 37). Gloria lembra: “eu tinha uma alma teimosa”; uma alma inquieta que não se deixava dominar e que demandava suas vontades. A primeira em seis gerações a deixar o Valley, sua cidade natal, e a única de sua família a ir embora, mas sem esquecer suas raízes. Em um dos trechos mais citados de *La conciencia de la mestiza*, Anzaldúa conclama:

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro (ANZALDÚA Apud. LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 694).

Assim, não é por acaso que Gloria ao nos convocar a assumir posições de reexistência, escolha a figura da Mulher-Cobra (*Snake Woman*), *La Chingada*, *Tlazolteotl*, *Coatlicue*, etc. Todas essas figuras não apenas questionam o sujeito autoritário e coerente das representações eurocêntricas, mas também invocam outros sistemas simbólicos e mesmo cosmológicos para recuperar os múltiplos nomes da “Mulher” que não se encontram codificados e normalizados pelos arquivos hegemônicos das filosofias e sistemas de pensamento ocidentais.

Para as que me leem, nesse momento, pode parecer pretensioso da minha parte, mas como a Anzaldúa eu também sempre tive uma alma inquieta, uma criança que cresceu com muitas questões na cabeça e na boca, bem como muitas respostas na ponta da língua, às vezes, considerada afiada demais³². Glória escreve que sua rebeldia tinha nome, ou que a rebelde dentro dela tem nome – *the Shadow-Beast*, um monstro das sombras. No meu caso, esse monstro assumiu a máscara da escola e todos os seus aparatos. Vivia uma espécie de desatino, um monstro querendo me ensinar como me tornar gente; querendo domesticar meu ser-bicho-bicha-fera. Meu monstro-escola não suportava a diferença. A única monstruosidade aceita era a sua própria: fazer de todo mundo, de toda gente, cidadão de bem!!! Sim, não é toda diferença que assusta. Tem besta-fera que é bem-vista e até bem quista, mesmo quando faz da educação um modo de a-prender, de ex-pulsar, de fazer sangrar com ainda mais dor as feridas abertas. Com sua bocarra escancarada, meu monstro-escola berrava: Cala a boca, silêncio! Senta e copia o que está no quadro! Aprende a ler e a escrever direito! Contudo, não estou aqui para julgar ou enjaular meu monstro-escola, só estou lembrando como ele lidada com uma criança.

Foi a escola o primeiro espaço em que me colocaram como o “diferente”, o “esquisito”, e, enquanto tal, podia ser servido como um prato cheio para todas as outras crianças sob o olhar indiferente de várias professoras. Como disse, repito, não preciso e não quero culpar ninguém. Foi também por elas que eu me tornei uma bicha-pedagoga, escrevendo como uma versão melhorada da bicha que elas começaram a apontar ao tentar me amansar.

Assim como Glória, aprendi que “deviance is whatever is condemned by the community. Most societies try to get rid of their deviants. Most cultures have burned and beaten their homosexuals and others who deviate from the sexual common. The queer are the mirror reflecting the heterosexual tribe’s fear: being different, being other and therefore lesser, therefore sub-human, in-human, no-human” (ANZALDÚA, 2012, p. 40)³³.

³² Ao mesmo tempo, chamou a minha atenção essa relação especular com as faces-vidas de Glória. Chega a ser engraçado, pois embora não saiba em qual geração minha família anda, sei que fui o primeiro a deixar o país, a ter que aprender uma outra língua e viver em uma cultura completamente distinta.

³³ Tradução livre: Desviantes é qualquer coisa condenada por uma comunidade. A maioria das sociedades querem

Na escola é assim que se aponta para aquilo que se teme. Cala-se, prende-se, invisibiliza-se, mata-se o estranho porque não se é capaz de verdadeiramente incluir a diferença. Por isso, o humano é educado para obedecer e temer. Do que o humano tem medo?

The female, by virtue of creating entities of flesh and blood in virtue of being in tune with nature's cycles, is feared. Because, according to Christianity and most other major religions, woman is carnal, animal, and closer to the undivine, she must be protected. Protected from herself. Woman is the stranger, the other. She is man's recognized nightmarish pieces, his Shadow-Beast. The sight of her sends him into a frenzy of anger and fear (ANZALDÚA, 2012, p. 39)³⁴.

Para Gloria, no fim das contas, o humano tem medo de si mesmo e das possibilidades enganchadas em seus corpos; o humano tem medo da noite escura e dos becos que o habitam. Você já teve medo de voltar para casa? Atravessar a cidade durante a noite para chegar em casa e não ter a certeza de que o caminho que te leva até lá poderá desaparecer?

Certa vez, Gloria relembrou uma aula no período em que atuava como professora na Universidade de New England, quando duas estudantes lésbicas entraram em um debate durante um encontro –majoritariamente composto de héteros conservadores – sobre seus medos. Na ocasião, uma delas afirmou que homofobia significava o medo encarnado; o medo do outro em sua diferença radical. Por isso, “some of us take another route. We try to make ourselves conscious of the Shadow-Beast, stare at the sexual lust and lust for power and destruction we see on its face, discern among its features the undershadow that the reigning order of heterosexual males project on our Beast. (ANZALDÚA, 2012, p. 42)³⁵. Por outro lado, há quem escolha outro caminho: tentamos acordar a *Shadow-Beast* dentro de nós mesmas. Segundo Glória, ainda são poucos os que têm a chance de pular e confrontar sua *Shadow-Beast* no espelho sem recuar diante dos “seus olhos de serpente sem pálpebras” e de sua mão “úmida e pegajosa nos puxando para baixo” com suas presas à mostra, assobiando em nossa direção. Mesmo assim, continua ela, alguns de nós tiveram sorte, uma vez que no rosto da *Shadow-Beast* enxergaram a ternura (ANZALDÚA, 2012, p. 43).

se ver livres dos seus desviados. Culturas queimam e abatem seus homossexuais e outros que desviam de um comum sexual. O queer é um espelho refletindo o medo das tribos heterossexuais: ser diferente, ser outro e antes menos que, menos que um sub-humano, i-numano, não-humano”.

³⁴ Tradução livre: O feminino, pela virtude de criação de entidades de carne e sangue em virtude de estar em conexão com os ciclos naturais, é aterrorizante. Porque, de acordo com o Cristianismo e a maioria das principais religiões, mulher é carnal, animal, próximo do não divino, ela deve ser protegida. Protegida dela mesma. Mulher é o estranho, o outro. Ela é reconhecida como os pedaços de pesadelos do homem, sua Shadow-Beast. A visão que ela passa para ele é de um frenesi de raiva e medo.

³⁵ Tradução livre: alguns de nós toma outra rota. Tentamos fazer-nos conscientes da Shadow-Beast, encarando o desejo sexual e o desejo por poder e destruição que vemos em sua face, reconhecendo entre suas características a sombra que o regime heterossexual masculino projeta em nosso Monstro.

Entre nós, há um ditado que diz assim: “Deus não dá asas à cobra”. Mas, algumas cobras conseguem roubar as plumas, o brilho, o arco-íris e os paetês. De toda forma, o caminho para tomar consciência do monstro que vive dentro de nós não é fácil, e aprender com ela é ainda mais desafiador, sobretudo quando é preciso aprender a usar suas presas para sobreviver, uma vez que encontrar a ternura não é uma questão de domesticar o monstro, mas de provocar uma abertura para se deixar abraçar pelas sombras de uma noite que cai mansa sobre a terra.

Sem dúvidas, a noite pode parecer assustadora, mas podemos fazer dela uma morada. O aprender a fazer essa morada passa, para Anzaldúa, por uma outra relação com a figura do feminino, da mulher, pois tudo que se deixa atravessar pela potência feminina é *bestiado*. *Coatlicue* não é uma identidade passível de disciplinarização. Essa figura monstruosa assusta e assombra todas as formas de exercício do poder que se pretendem messiânicos-salvíficos.

Essa compreensão caiu em mim como um raio! Ao me deparar com a fabulação-pensamento de Gloria sobre *Coatlicue* fiquei com uma pulga atrás da orelha: por que mesmo eu tenho medo de cobras? Ora, como sabemos, as serpentes são um dos animais mais temidos principalmente aquelas que possuem peçonha, ocupando um lugar central no imaginário judaico-cristão que articula uma parte significativa da teologia política do ocidente. Daí decorre toda uma simbologia que insiste em associar o feminino, o mal e o demoníaco.

O meu medo, entendi, é algo que não veio só de mim. O medo das serpentes é um fenômeno arraigado em nossa cultura; frequentemente associadas com situações de tentação e de traição, as serpentes são vistas como não confiáveis, assim como as mulheres, as travestis, os gays. Todas essas figuras são acusadas, em alguma medida, de corromper os valores patriarcais, as normas e as práticas sociais. Permitam-me uma digressão...

Enquanto finalizava essa Dissertação, precisei me deslocar para a Irlanda. Cheguei em meados de fevereiro, próximo ao dia de São Patrício, uma grande celebração que acontece em toda a ilha. Logo me deparei com a lenda de que o padroeiro da ilha das esmeraldas havia expulsado todas as serpentes, assim libertando-a de todo o mal que aí habitava. De fato, na Irlanda não existem cobras, mas é um dos países mais católicos de toda Europa, tendo sido colonizada pelos ingleses e seu povo reprimido de cultivar e seguir suas tradições pagãs. Para a Igreja Católica, São Patrício removeu todo o mal da ilha, figurado na imagem das serpentes, e com elas se foram as bruxas, as ninfas, as fadas e todos os seres ancestrais da cultura Celta, restando apenas a figura divina do Deus todo poderoso. Pelo menos é o que acreditam os colonizadores, mas isto é história para outra dissertação...

O fato é que, com *Coatlicue* e Gloria, adquirir uma outra compreensão do meu medo de cobras; despertei para a força encarnada nas mulheres e suas potências desterritorializantes.

Ella tiene su tono

Once we were chopping cotton in the fields of Jesus Maria Ranch. All around us the woods. *Quelite* towered above me, choking the stubby cotton that had outlived the deer's teeth.

I swung *el azadón* hard. *El quelite* barely shook, showered nettles on my arms and face. When I heard the rattle the world froze.

I barely felt its fangs. Boot got all the *veneno*. My mother came shrinking, swinging her home high, cutting the earth, the writing body.

I stood still, the sun beat down. Afterwards I smelled where fear had been: back of my neck, under arms, between my legs; I felt its heat slide down my body. I swallowed the rock it had hardened into.

When mama had gone down the row and was out of sight, I took out my pocketknife. I made an X over each prick. My body followed the blood, fell onto the soft ground. I put my mouth over the red and sucked and spit between the rows of cotton.

I picked up the pieces, placed them end in end. *Culebra de cascabel*. I counted the rattlers: twelve. It would shed no more. I buried the pieces between the rows of cotton.

That night I watched the win-dow sill, watched the moon dry the blood on the tail, dreamed rattler fangs filled my mouth, scales covered my blood. In the morning I saw through snake eyes, felt snake blood course through my body. The serpent, *mi tono*, my animal counterpart. I was immune to its venom. Forever immune.

(ANZALDÚA, 2012, p. 48)³⁶

Mas, como fazer uma aliança com a Deusa Serpente? O primeiro passo é deixar que seu monstro tome conta de você. Entregar-se. Gloria recorda que se passaram cerca de quatro anos para que ela pudesse finalmente compreender seu temor pelas serpentes desde o dia em que uma cobra cascavel fincou suas presas em sua carne e liberou seu veneno.

³⁶ Tradução livre: Ela tem sua alma. Uma vez eu estava cortando algodão nos campos do rancho Jesus Maria. Tudo em nossa volta era floresta. No alto, ervas daninhas me rodeavam, sufocando os tocos de algodão que tinham sobrevivido aos dentes do cervo. Balançava forte a enxada. *El quelite* mal sacudiu, derramou urtigas em meus braços e na minha cara. Quando eu ouvi o chocalho o mundo congelou. Mal senti suas presas. Botou todo o veneno. Minha mãe veio gritando, mexendo sua enxada para o alto, cortando a terra, escrevendo com o corpo. Eu fiquei parada, o sol batia. Mais tarde eu cheirava onde o medo esteve: atrás do meu pescoço, debaixo dos meus braços, entre as minhas pernas; eu senti seu fervor escorregando em meu corpo. Eu engoli a pedra que ela petrificou. Quando minha mãe foi embora da fileira e estava fora de visão, eu peguei minha faca de bolso. Fiz um X sobre cada picada. Meu corpo encheu-se de sangue, e caiu sobre o chão fofo. Coloquei minha boca sobre o vermelho e suguei e cuspi entre as fileiras de algodão. Eu peguei as peças, coloquei-as de ponta a ponta. *Culebra de Cascabel*. Eu contei os chocalhos, doze. Não iria derramar mais. Eu enterrei as peças entre as fileiras de algodão. Naquela noite eu assisti a janela entreaberta, assisti a lua secar o sangue na cauda, sonhei com presas de cascavel na minha boca, escamas cobrindo meu corpo. Ao amanhecer eu vi através dos olhos da serpente, senti sangue de cobra circulando entre meu corpo. A serpente, *mi tono*, meu animal compartilhavam-se. Eu estava imune ao seu veneno, para sempre imune.

Foram quatro anos para ela entender de onde vinha o seu medo, para desvelar seu ser-mulher, *Snake Woman - la víbora*. Quatro anos para assimilar que a serpente é uma filha da terra. O símbolo de uma sabedoria que não precisa esconder sua monstruosidade, sua radical alteridade feminina, muito menos ocultar suas rebeliões demoníacas (ANZALDÚA, 2012); todas as rebeliões mestiças nascidas no cu do mundo com seus buracos e vielas; insurgências forjadas nos rastros do movimento serpentino de onde brota “energia e vida” (p. 56-57).

Mas é preciso ir mais fundo. O buraco é sempre mais em baixo. Fazer uma aliança com o inframundo, isto é, com as forças ctônicas do mundo exige, esse é o segundo passo, deixar-se cair no próprio buraco da Serpente. Ora, eu nunca fui picado por uma cobra cascavel, como Gloria, mas enquanto escrevia Dissertação acabei tropeçando e caí em uma de suas tocas, através do fio de uma pedagogia transmitida por uma outra professora singular, oriunda das terras amazônicas; na verdade, por uma *planta professora* conhecida como *Ayahuasca*³⁷.

Naquele momento, fui totalmente capturado por ela que me enfeitiçou e me arrastou para o seu buraco. Para minha surpresa, ela me chamou para brincar em uma roda-espiral-colorida, algo que eu nunca tinha visto, de uma beleza exuberante. Todas as cores vibravam e brilhavam. Senti uma alegria arrebatadora. Foi quando uma gargalhada tomou conta de mim como se eu fosse seu hospedeiro. O meu corpo inteiro se tornou puro riso.

No entanto, era uma armadilha, uma espécie de arapuca para me levar ainda mais para baixo, para o cu do mundo. Tudo então *fade away and turned white and black, darkness all around me*. Senti uma mão me puxando, uma voz sussurrando em meu ouvido. Era uma voz feminina, uma voz de uma mulher velha e com sede. Eu senti medo. Lembro de ter dito que não queria ser ela, mas, ao mesmo tempo, queria saber se esse era o meu caminho. Ela, por sua vez, parecia não estar interessada em minhas justificativas. Simplesmente, ela me apresentou aos meus medos mais profundos e, por fim, me matou. Eu não respirava... Preso em um *looping*, vivia essa mesma experiência três, quatro vezes seguidas. Senti que ela brincava comigo. O fato é que me jogava em uma realidade em que não sabia se era um sonho ou uma lembrança.

³⁷ A *ayahuasca* (do quíchua *aya*, que significa 'morto, defunto, espírito', e *waska*, 'cipó', podendo ser traduzido como "cipó dos mortos" ou "cipó dos espíritos") é um chá preparado geralmente com a mistura de duas ervas amazônicas, o cipó *Mariri* e as folhas de *Chacrona*, também conhecida como *hoasca*, *daime*, *iagê*, *santo-daime* e *vegetal*. Estima-se que populações indígenas de pelo menos 72 etnias diferentes da Amazônia utilizem bebidas com estas plantas há mais de 1500 anos. Considerada uma “planta professora” e portadora de vários saberes, a *ayahuasca* tem sido recentemente estudada no campo da Filosofia da educação em interface com o campo da educação não formal e os estudos decoloniais pela professora e pesquisadora Maria Betânia Albuquerque da Universidade Estadual do Pará (ver SILVA, 2022).

Tentei lutar, falhei. Tentei de novo, gritei por ajuda. Pedi desesperadamente por uma saída, mas era tarde demais. Então ouvi alguém me dizer: escute o que a *professora* tem para te ensinar. Retruquei que não queria aprender nada, que lá (no buraco) era tudo feio e eu só gosto de coisas bonitas. Com meus olhos totalmente abertos eu via serpentes coloridas saltitando. Elas riam para mim e gritavam em meus ouvidos. O teto inteiro se transformou em serpentes que iam e vinham em um tráfego frenético, para cima e para baixo, todas se entrecruzando.

As cobras eram vermelhas, brancas, verdes, pretas. Completamente desorientado, olhei para meu corpo e, vendo sem ver, me deparei com um leque e uma saia. Em um impulso repentino me levantei e me pus a girar. Girava agora com a força de uma *pombagira*³⁸ no centro de um imenso terreiro, sentindo a força de todas as *mulheridades* que me habitam.

Já se passaram vários meses desde aquela noite e ainda assim sigo aprendendo com tudo aquilo que vi e vivenciei. "We've been taught that the spirit is outside of our bodies, ou em cima das nossas cabeças em algum lugar no céu junto a Deus. Were supposed to esquecer that every cell in our bodies, every osso and bird and worm has spirit in it" (ANZALDÚA, 2012, p.58). Aquela experiência hoje está em tudo que toco, em minhas entranhas, nos meus buracos.

É algo que ficou entranhado no meu corpo. Sei que somos ensinados a temer os nossos corpos, a domar nossa fera, domesticar o animal *inside us*, a focar estritamente em nossas faculdades cognitivas. Mas, a *Ayahuasca*, a *Snake woman*, *La víbora*, *Coatlicue* e Gloria Anzaldúa me ensinaram quando se aprende no e com o corpo, quando ele vibra, arde e queima em emoções, calafrios e borboletas, é toda uma sabedoria ancestral que acessamos.

O corpo ensina a viver. Gloria chama de *la facultad* a capacidade de ver diversas realidades a partir do corpo. Foi o que aprendi dentro da serpente: "Those who are pushed out of the tribe for being different are likely to become more sensível (when not brutalized into insensitivity). Aquelas que não se sentem psicologicamente ou fisicamente seguras no mundo são as mais aptas a desenvolver esse senso, ou seja, "those who are pounced on the most have it the strongest – as mulheres, os homossexuais de todas as raças, the darkskinned, the outcast, the persecuted, o marginalizado, o estrangeiro" (ANZALDÚA, 2012, p. 60).

38

Pombajira, Pombojira, Pambujira, Pombujira, Pombojira, Bombogira, Pombagira ou Inzila (em quimbundo: *pa mbu ia-njila*, lit. Encruzilhada), na mitologia bantu, é o iníquo dos caminhos, das encruzilhadas e bifurcações. Presente nos cultos afro-brasileiros do Candomblé e da Umbanda, seu culto varia, com algumas casas considerando-a uma divindade e seus filhos iniciados por ela, e noutras como uma entidade que entra em transe de possessão em pessoas que não lhe foram consagradas por transe iniciáticos. Na última década, leituras afrocêntricas em cruzo com os *estudos queer* e as *filosofias da diferença*, no campo da Filosofia, tem se debruçado sobre essa entidade e como ela ajuda a romper o "quebranto colonial", e constituir uma filosofia política de contra-ataque aos poderes normalizadores e violentadores da vida (ver SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020).

Paradoxalmente é o próprio medo que faz despertar *la facultad*. O medo de ser morto nas ruas, de sair à noite, de dançar (com) nossas *pombagiras*. Enquanto tentarmos ocultar esse medo, desenvolvendo táticas para evitá-lo ficaremos prisioneiras no lugar da presa.

É preciso olhar esse medo, dançar com ele e assim aprender a ir além dele.

IV.II Staring at Formação-serpente-humana

SHE STARES AT EACH FACE³⁹ QUANDO ELA CAI, PERDIDA NO SILÊNCIO

A própria Educação em seu status quo, como ela se fez durante os séculos, possui um medo infinito de olhar-se no espelho e ver-se distorcida em seu reflexo. Durante minha graduação em Pedagogia me deparei com vários medos, vários problemas a serem solucionados, vários espelhos e reflexos. Pesquisas, estágios, artigos, provas, escritas, semanas de ida e volta para as escolas públicas para tentar entender e ver um certo monstro, que, em última instância, é a Educação mesma. Daí as inúmeras vezes que me percebi atravessado pelo medo de estar perdendo tempo, de estar perdido no tempo, pois não encontrava um espelho em que pudesse me enxergar enquanto pedagogo e professor, pensava: prefiro não!

Prefiro não ser igual a esses professores. Onde isso vai me levar?

Contudo, nesse contexto, também vislumbrei brechas nos modos instituídos e formalizados de "ser" um pedagogo, de "ser" um professor sem precisar "ser" um mero reflexo. De modo incessante, a Universidade Pública com seus Departamentos ou Centros de Educação tentam olhar-pensar-investigar a escola, mas parece que sempre prestam atenção mais em um tipo de reflexo defeituoso, como se algo precisasse ser corrigido. Em muitas de nossas abordagens teórico-práticas, a escola se parece mais com um espelho rachado em milhares de fragmentos que, por sua vez, refletem as diversas "falhas" do chamado "sistema".

Como resultado, parece que estamos sempre a nos movimentar em meio a um círculo, o que termina fazendo da escola uma figura desconhecida, descolada das nossas paixões, dos nossos sonhos, imaginações e sensações. Como, após cair, voltar do buracu do *cuelho*? Alice precisou atravessar o espelho. Como se olhar para si mesma em um reflexo não fosse mais suficiente, sendo preciso atravessar a fronteira de toda lâmina especular.

³⁹ "[...] ela fixa o olhar em cada rosto [...] quando ela cai, perdida no silêncio" (AZALDÚA, 2012, p. 63).

Não seria o caso então de produzir uma nova forma de habitar, situando-se *entre* a pedagogia e a educação, *entre* a universidade e a escola? Talvez, assim, nos déssemos conta de que formar o humano não é uma questão de modelo-cópia. O humano não é um ato reflexo da pedagogia, da educação ou da escola. O humano é algo que emerge no espaço aberto *entre* os múltiplos dispositivos de poder-saber, podendo inclusive assumir várias formas. Talvez, esse processo seja o que Gloria Anzaldúa (2012) vai nomear de *La herencia de Coatlicue/The Coatlicue state*: o estado da formação-serpente-humana.

Seeing and being seen. Subject and object, I and she. The eye pins down the object of its gaze, scrutinizes it, judges it. A glance can freeze us in place; it can “possess” us. It can erect a barrier against the world. But in a glance also lies awareness, knowledge. These seemingly contradictory aspects – the act of being seen, held immobilized by glance, and “seeing through” an experience – are symbolized by the underground aspects of *Coatlicue*, *Cihuacoatl*, and *Tlazolteotl* which cluster in what I call the *Coatlicue state* (ANZALDÚA, 2012, p. 64)⁴⁰.

O *estado de Coatlicue* é uma imagem queer que aponta outros sentidos da formação humana que Gloria desdobra nos movimentos de sua escritura. A questão aqui não é sistematizar uma *teoria queer* da educação, mas de *queerizar* nossas análises e nossas práticas. A ideia-força consistem em abrir algumas brechas para que a Deusa Serpente possa olhar diretamente em nossos olhos, misturando os gêneros (inclusive os linguísticos) a fim de criar outros modos de pensar-sentir-pesquisar-escrever em Educação, através de uma teoria-pensamento mestiça capaz de atravessar as fronteiras binárias criadas pelo domínio masculino, heterossexual e branco dos discursos dominantes (ANZALDÚA, 2021, p. 76).

Ainda em *Borderlands/La Frontera*, Glória coloca o feminino em plural: o assobio da língua bifurcada da serpente. Pois, nas fronteiras quem fala são as palavras distorcidas e retorcidas entre corpos múltiplos. Sim, são os corpos que guardam as nossas potências de *trans*-formação. Como as palavras, os corpos transitam permanentemente entre mundos, ao mesmo tempo, atravessando e deslocando as fronteiras do corpo/espírito/escritura.

Então...

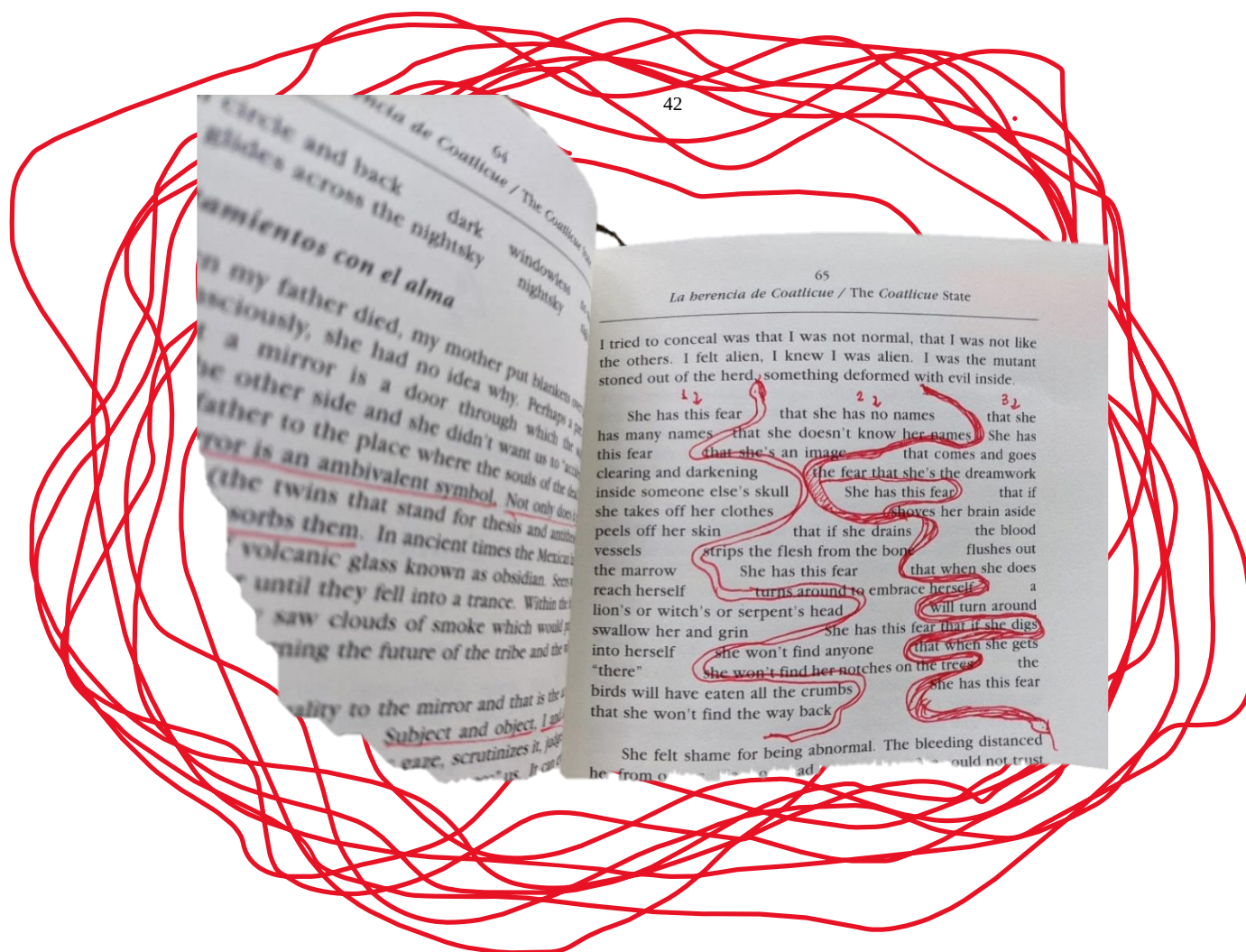
⁴⁰ Tradução livre: ver e ser visto. Sujeito e objeto, eu e ela. O olho identifica o objeto do seu olhar, examina-o minuciosamente, julga-o. Um olhar pode nos congelar no lugar; pode nos “possuir”. Pode erguer uma barreira contra o mundo. Mas em um olhar também repousa conhecimento, sabedoria. Aparentemente esses contraditórios aspectos – o ato de ser visto, retido imobilizado pelo olhar, e “vendo através” de uma experiência – é simbolizado pelos aspectos do submundo da *Coatlicue*, *Cihuacoatl*, e *Tlazolteotl* que se agrupam no que chamo de estado da *Coatlicue*.

[...] every increment of consciousness, every step forward is a *travesía*, a crossing. I am again an alien in new territory. And again, and again. But if I escape conscious awareness, escape “knowing,” I won’t be moving. Knowledge makes me more aware, it makes me more conscious. “knowing” is painful because after “it” happens I can’t stay in the same place and be comfortable. I am no longer the same person I was before. [...] It is only when she is on the other side and the shell cracks open and the lid from her eye lifts that she sees things in a different perspective. It is only then that she makes the connections, formulates the insights. It is only then that her consciousness expands a tiny notch, another rattle appears on the rattlesnake tail and added growth slightly alters the sounds she makes. Suddenly the repressed energy rises, makes decisions, connects with conscious energy and a new life begins. It is her reluctance to cross over, to make a hole in the fence and walk across, to cross the river, to take that flying leap into the dark, that drives her to escape, that forces her into the fecund cave of her imagination where she is cradled in the arms of *Coatlicue*, who will never let her go. If she doesn’t change her ways, she will remain a stone forever (ANZALDÚA, 2012, p. 70-71)⁴¹.

Desse modo, sempre que se toma consciência de algo, ou que algo faz sentido, quando se busca sentido para algo, já se está no primeiro passo da travessia, um prelúdio *to cross over*. Convém, entretanto, não esquecer: procurar caminhos para atravessar as fronteiras da formação humana é se colocar em exílio, tornar-se estrangeiro em sua própria terra-língua, colocar-se em um estado de estranhamento. Foi esse estado que me trouxe até esse momento, até essa escritura-experimento. Desde o momento em que decidi elaborar essa Dissertação não sou mais (d)o mesmo. Venho mudando a cada segundo, ora tentando escapar dos braços de *Coatlicue*, ora me aventurando no desconhecido aberto pela mirada monstruosa de seus olhos.

No percurso, aprendi e estou aprendendo que ser pedagoga-professora-pesquisadora exige me colocar em um movimento de variação contínua, fazendo do meu corpo um redemoinho que tem fome de descolar as coisas do lugar e bagunçar com o “*im-bagunçavel*”, deslignar a língua soberana que tem imperado nas reflexões sobre a Educação.

⁴¹ Tradução livre: todo incremento de consciência, todo passo a frente é uma *travesía*, uma travessia. Sou, novamente, um alienígena em um novo território. Novamente, e novamente. Mas se eu escapar consciente do conhecimento, escapar “sabendo,” eu não vou mudar. Conhecimento me faz mais atenta, isto me faz mais consciente. “saber” é doloroso porque depois que “isso” acontece eu não consigo permanecer no mesmo lugar e estar confortável. Eu não sou mais a pessoa que eu costumava a ser. [...] isto é só quando ela estiver do outro lado e as rachaduras na casca abrem e a pálpebra dos seus olhos abrem e ela vê coisas em uma diferente perspectiva. É apenas quando ela faz as conexões, fórmula os insights. É apenas quando sua consciência expande a pequena rachadura, outro chocalho aparece na cauda da cascavel e o crescimento adicionado altera um pouco os sons que ela faz. De repente, a energia reprimida acende, faz decisões, conecta com a energia consciente e uma nova vida começa. É sua relutância em atravessar, fazer um buraco na cerca e atravessar, atravessar o rio, dar aquele salto voador no escuro, que a leva a fugir, que a força ao entrar na caverna fecunda de sua imaginação, onde ela está embalada nos braços de *Coatlicue*, que nunca a deixará ir. Se ela não mudar seus caminhos, ela permanecerá uma pedra para sempre.



Gloria Anzaldúa me ensinou como é vital ter vários nomes, descobrir novas línguas, duas, podem ser três, inúmeras as línguas necessárias para dizer o que não tem nome, e o que não tem mais medo de dizer seu nome. Ela me ensinou ainda que ninguém pode domar nossas línguas, embora já tenham tentado e continuem tentando. Ninguém as domou ou domará. Nossas línguas, as minhas, as suas. A nossa língua é uma língua selvagem. A nossa língua vive (e não serve a... ou para...) de aguçar os olhares e alterar os sentidos, de causar desconfortos nas estruturas congeladas e petrificadas dos saberes e conhecimentos que nos são impostos.

Como então fazer um texto queer? Como usar a teoria queer como metodologia para pesquisar e escrever sobre formação humana? Como juntar o perspectivismo ameríndio e a teoria queer para decolonizar nossas formas de pensar a formação humana? Essas eram as questões iniciais moventes dessa dissertação. Vocês lembram?

⁴² [She has this fear – queer writing intervention]

Pois bem, ao longo de minhas travessias e travessuras com Gloria Anzaldúa, me dei conta que não estava/não estou escrevendo para encontrar as respostas, pois o que seria mais queer do que colocar questões que não buscam ser respondidas, que não fazem sentido apenas pelo fato de que deixarão se consumir na formulação de respostas dadas? Ao estudar, ler e fabular com Gloria a “ficha caiu”: não existe uma fórmula, um caminho, um modo queer de escrever-pensar-pesquisar; queer é apenas um modo estranho, transgressivo e não normalizado, de como fazemos a experiência de escrever-pensar-pesquisar. Para tanto, é preciso apenas colocar em cena uma coreografia estranha, de corpos e palavras que se façam corpos. Assim,

[...] this almost finished product seems an assemblage, a montage, a beaded work with several leitmotifs and with a central core, now disappearing in a crazy dance [...] my “stories” are acts encapsulated in time, “enacted” every time they are spoken aloud or silently. I like to think of them as performances and not as inert and “dead” objects (as the aesthetics of Western culture think of art works). Instead, the work has an identity; it is “who” or a “what” and contains the presences of persons, that is, incarnations of gods or ancestors or natural and cosmic powers (ANZALDÚA, 2012, p. 88-89)⁴³.

A escrita-pensamento-experimentação de uma dissertação-pesquisa em educação não precisa ser petrificada. A escrita-pensamento-experimentação é um movimento, é rio, fluxo.

O mesmo acontece a cada leitura feita e a ser feita dessa Dissertação. Sim, eu sei que me propus cair no mundo criado pela Gloria Anzaldúa e dançar sua louca dança, deixando-me levar-e-atravessar pelas potências disseminadas por suas palavras-e-imagens, misturando (as suas e as minhas) águas barrentas e cristalinas a fim de produzir redemoinhos nas cabeças e dançando com os pés nas estrelas. Sim, é verdade, eu queria poder roubar tudo que Gloria escreveu, fazer da sua escrita minha felicidade clandestina, deglutindo cada palavra, tintim por tintim, cada vírgula e acento, comendo os espaços abertos na respiração dos seus poemas, (des)fazendo-me nas suas fronteiras. Como ela, queria perder “a fonte desta citação”, e dizer “se alguém souber de quem é, por favor, informe ao editor” (ANZALDÚA, 2012, p. 117)⁴⁴.

⁴³ Tradução livre: Este produto quase acabado parece uma bricolagem, uma montagem, um trabalho de miçangas com vários *leitmotifs* [um tema musical recorrente] e com um núcleo central, agora desaparecendo em uma louca dança [...] minhas “histórias” são atos encapsulados no tempo, “encenadas” cada vez que são faladas em voz alta ou silenciosamente. Gosto de pensar nelas como performances e não como objetos inertes e “mortos” (como a estética da cultura ocidental pensa sobre obras de arte). Em vez disso, a obra tem uma identidade; é um “quem” ou um “o que” e contém as presenças de pessoas, ou seja, encarnações de deuses ou ancestrais, ou poderes naturais e cósmicos.

⁴⁴ “I have lost the source of this quote. If anyone knows what it is, please let the publisher know” (ANZALDÚA, 2012, p. 117).

Sim, eu desejei, como Gloria, escrever sem nome, sem página e sem ano; escrever como alguém que se perdeu no tempo e nas palavras para se deixar cair no vazio.

I write the myths in me, the myths I am, the myths I want to become. The word, the image and the feeling have a palpable energy, a kind of power. *Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo lo que soy, todo lo que algún día seré* (ANZALDÚA, 2012, p. 93).

Mas, no percurso, os textos de Gloria foram se contorcendo em minha garganta, enrolando-se em minha língua, destilando seu veneno a cada letra, palavra ou frase aqui performada. A escrita entrou em um certo estado xamânico (*the Shamanic State*), animando a criação de histórias e fragmentando o meu jeito-desejo-projeto de dizer-pensar-escrever. A escrita virou o *frame* de um filme, o ato sensual de mostrar-ocultando e ocultar-desvelando.

Picking out images from my soul's eye, fishing for the right words to create the images. Words are blades of grass pushing past the obstacles, sprouting on the page; the spirit of the words moving in the body is as concrete as flesh and as palpable; the hunger to create is as substantial as fingers and hand (ANZALDÚA, 2012, p. 93)⁴⁵.

Percebi que estava/estou escrevendo essa Dissertação como uma serpente que vai deixando sua pele pelo caminho; mas também como gesto de escavar, de cair em um buraco.

Nos dois casos, deixar a pele e escavar-cair em um buraco, escrevo para tentar pescar palavras que me permitam criar *imagens-experiências* que possibilitem operar formas inusitadas de tradução entre mundos; tento alcançar as palavras certas para escrever, mesmo sabendo que palavras certas não existem; que as palavras que importam são sempre aquelas que caem no vazio; por isso, as palavras que busco, talvez, sejam antes caminhos que entrecortam a noite de meus medos e liberam suas criaturas noturnas; palavras que comem (a) gente.

Daí porque “being a writer feels very much like being a Chicana, or being queer – a lot of squirming, coming up against all sort of walls” (ANDALZÚA, 2012, p. 94), o que significa que escrever é contorcer-se para viver em outros mundos, em outras culturas. Mais: escrevemos sempre a partir das muitas que vivem dentro de cada uma de nós, dos lugares que habitamos, dos corpos que cultivamos, das fronteiras, brechas e buracos por onde deslizamos.

⁴⁵ Tradução livre: Escolhendo imagens dos olhos da minha alma, pescando as palavras certas para criar as imagens. As palavras são lâminas de grama empurrando obstáculos, brotando na página; o espírito das palavras que se movem no corpo é tão concreto quanto a carne e tão palpável quanto; a fome de criar é tão substancial quanto os dedos e a mão.

When I write it feels like I'm carving bone. It feels like I'm creating my own face, my own heart – a Nahuatl concept. My soul makes itself through the creative act. It is constantly remaking and giving birth to itself through my body. It is this learning to live with *la Coatlicue* that transforms living in the Borderlands from a nightmare into a numinous experience. It is always a path/state to something else (ANZALDÚA, 2012, p. 95)⁴⁶.

Dar de cara então com a formação-serpente-humana, participar do *estado de Coatlicue* é encontrar-se com sua versão mais sombria e enxergar nela a luminosidade que nem ninguém mais vê. É tudo um caminho rumo à consciência mestiça, *the new Mestiza*.

Ela é uma consciência de mulher,
uma consciência das fronteiras.
Uma encruzilhada,
um corpo-redemoinho.
Ela é Oyá,
Coatlicue, ela é negra e serpente,
também serpente, amarela, Oshun,
mãe terra igualmente,
ela é o caminho, a fronteira e o *entre*
palavras.

A *nova mestiça* é o signo vivo da formação humana conspirada por Gloria Anzaldúa, pois é ela quem transita entre mundos, cruzando os caminhos e levando consigo os valores culturais e espirituais de um território a outro, se fazendo tradutora dos intraduzíveis que viu, sentiu e experienciou; a *nova mestiça* anda com suas (mais de) duas pernas (teorias queer, perspectivismos ameríndios, filosofias da educação em busca de decolonização), mas é também a que rasteja entre os becos e a que se enfia em qualquer buraco; a *nova mestiça* sabe como se virar, mesmo que brigando para permanecer onde está ou para continuar tendo o poder de transitar entre as fronteiras. Assim, formar o humano é estar em uma guerra constante, mas sem nunca deixar de tecer a infinita rede de encontros, pois, *la mestiza* personifica, paradoxalmente, aquilo que pensa divergentemente para tecer perspectivas mais inclusivas.

É nesse sentido que, em sua discussão sobre uma possível política de alianças, Anzaldúa ressalta a necessidade de engajar (ao invés de resolver ou dissolver) as tensões subjacentes a qualquer narrativa justificadora de opressão e exclusão (LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, p. 699).

⁴⁶ Tradução livre: Quando escrevo, parece que estou esculpindo osso. Parece que estou criando meu próprio rosto, meu próprio coração – um conceito Nahuatl. Minha alma se faz pelo ato criador. Está constantemente se refazendo e dando à luz a si mesma através do meu corpo. É este aprender a viver com *la Coatlicue* que transforma viver em Borderlands de um pesadelo a uma experiência espiritual. É sempre um caminho/estado para uma outra coisa.

Nessa perspectiva, a *nova mestiça* se forma na pluralidade, uma vez que ela mesma “has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else” (ANZALDÚA, 2012, p. 101)⁴⁷.

Como ela faz isso? Não se sabe ao certo, não há receitas prontas, métodos pedagógicos ou didáticos pré-fabricados. Trata-se de um processo que precisa emergir das profundezas da educadora-pedagoga; algo que precisa ser performado singularmente em seu terceiro elemento (entre corpo-e-alma): a *consciência mestiza*. Todo o caminho traçado até aqui junto com Gloria, para pensar a formação humana em outras perspectivas, me trouxe até a *consciência mestiza*, um movimento criativo que incessantemente busca a quebra unitária de cada novo paradigma.

A *consciência mestiza* encarna um ponto de partida para um novo caminho, para outros caminhos, forçando sempre o humano em formação a se recolocar em movimento mundo afora. Pois, é preciso recusar todo tipo de conforto simulado que se sustenta na ilusão ocidental-moderna de uma temporalidade linear. Para Gloria, não pode existir uma meta única ou fixa a ser alcançada no processo de formação do humano. E o motivo é claro. Nunca estamos completamente liberados de transpor as fronteiras, uma vez que vivemos sempre em meio ao “interstícios, os espaços entre os mundos diferentes” (ANZALDÚA, 2012, p. 102).

É nesse entrelugar que a *nova mestiça* habita enquanto um sujeito intersticial. Assim, apesar de dolorosa, a *consciência mestiza*, proposta por Gloria nasce de um movimento criativo contínuo que rompe incessantemente com o aspecto unitário de cada novo paradigma ou estado de ser no mundo. Nessa *perspectiva mestiza*, a formação humana passa pela arte de deslizar e escapar sempre; escapar para se encontrar como se fosse um redemoinho, uma encruzilhada.

A chicken is being sacrificed
at a crossroads, a simple mound of Earth
a mud shrine for *Eshu*,
Yoruba god of indeterminacy,
who blesses her choice of path.
She begins her journey.

Su cuerpo es una bocacalle. La mestiza has gone from being the sacrificial goat to becoming the officiating priestess at the crossroads (ANZALDÚA, 2012, p. 102)⁴⁸.

⁴⁷ Tradução livre: ela tem uma personalidade plural, ela opera de modo pluralista – nada é expulso, o bom o ruim e o feio, nada rejeitado, nada abandonado. Ela não apenas sustenta contradições, ela transforma a ambivalência em outra coisa.

⁴⁸ Tradução livre: Uma galinha está sendo sacrificada em uma encruzilhada, um simples monte de terra um santuário de barro para Exu, Deus iorubá da indeterminação, que abençoa sua escolha de caminho. Ela começa sua jornada. Su cuerpo es una bocacalle. La mestiza passou de bode sacrificial a sacerdotisa oficiante na encruzilhada.

Logo, não é por acaso que a *nova mestiza* é apresentada como uma oficiante nas encruzilhadas da vida, afirmando um processo de formação que não tem país de origem (Grécia, Roma, Jerusalém, Alemanha), pois a *nova mestiza* foi expulsa de sua cidade natal, ela não tem heranças, nem dívidas. Ela pertence a todas as culturas. É irmã de todas e, também, sua amante potencial. A *nova mestiza* é a “sem cultura” que desafia todas as culturas que se querem dominantes com seus sexismos, com seus racismos, com seus binarismos em defesa de uma cultura *culturada*, isto é, uma cultura que, ao invés de explicar todo o mundo através de seu ponto de vista, busca as margens e outras perspectivas para redesenhar os símbolos que permitam conectar a todos os seres. Essa é a sua forma de educar, sendo um *amasamiento*.

Soy un amasamiento, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings. (ANZALDÚA, 2012, p. 103)⁴⁹.

Os sujeitos de uma formação humana mestiça fazem parte de um “povo que **salta no escuro**”, um povo assentado “nos joelhos dos deuses”. Em sua própria carne, esse povo faz a revolução, cuja “grande obra alquímica” é a “mestiçagem espiritual”, uma nova “morfogênese” inevitável porque inseparável do “movimento da serpente vivificadora” (ANZALDÚA, 2012, p. 103. Grifos meus). Nesse sentido, a tarefa simultaneamente política-ética-estética-pedagógica dos processos de formação do humano consiste em criar uma cultura e um povo que tenham a coragem de saltar no vazio de suas próprias referências normativas e normalizadoras, dançando no escuro uma coreografia estranha. Esse é o caminho formativo delineado pela *nova mestiza*, um caminho atravessado por uma estranheza encantadora.

Para trilhar esse caminho é forçoso ser bicho e bicha, sem nome, com infinitos nomes; é forçoso fitar os olhos da serpente e desdomesticar o animal, o monstro que vive em nós, acionando saberes ancestrais recalcados, silenciados, invisibilizados; é forçoso ainda dar uma chance às potências espirituais adormecidas ou neutralizadas em nossos corpos pelos dispositivos de controle, trazendo à tona as forças e os fluxos que permitem alterar os destinos petrificados de nossos gestos-desejos de educar e se educar com as outras⁵⁰.

⁴⁹ Tradução livre: Soy un amasamiento, sou um ato de modelar, de congregar e conexão que não apenas produziu uma criatura das trevas e uma criatura da luz, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e escuridão e lhes dá novos significados.

⁵⁰ Este passo é importante para que haja uma ruptura efetiva com todas as tradições opressoras de todas as culturas e religiões. Para isso, Gloria reinterpreta a história e usa novos símbolos, molda novos mitos (ANZALDÚA, 2012, p. 104).

Nessa direção, a *nova mestiza* adota as perspectivas dos negros, das mulheres e dos corpos queers, a fim de se tornar vulnerável às formas estranhas de ver e pensar. Desconstruir, reconstruir perspectivas, eis a tarefa da formação humana, ao ponto da educadora-professora-pesquisadora se tornar um *nahual*, capaz de se transformar em uma árvore, um coioote, em outra pessoa, isto é, aprendendo a transformar seu pequeno “eu” em uma multiplicidade em devir.

Cada passo dado nesta encruzilhada passa por um perder-se-de-si para um encontro cada vez mais potente e intenso com o outro, com todos os outros, descobrindo nesse percurso-travessia que em cada “eu” singular cabe muitas, um plural de muitas outras; entrever a pluralidade para construir a singularidade. Passos de uma formação *mestiza*, queer, monstruosa.

O *locus* privilegiado dessa formação são as encruzilhadas. É nelas que aprendemos a lidar com os reflexos fragmentados de nossas identidades plurais, nunca essencializadas, embora estratégica-política-ética-poeticamente situadas; nas encruzilhadas aprendemos a conversar com nossos medos, a fabricar ritualisticamente novos corpos em aliança com a terra, com o ar, com a água, com o fogo, enfim, com a vida em sua multiplicidade; aprendemos que não precisamos lutar contra os monstros que nos habitam, nem força-los a dançar um ritmo de dança única, onde um mais um é igual a dois passos para lá e dois passos para cá; aprendemos ainda a não sentir mais medo de explorar a feminilidade e suas potências em todos os aspectos da existência; aprendemos, enfim, a não temer o quebra-cabeça mutável que é viver.

Uma formação humana assentada no signo das encruzilhadas ratifica “o fato de, nas bandas de cá, praticar-se as encruzilhadas cuspiendo marafo, baforando fumaça, arriando farofa, acendendo a vela, velando a vida, inventando terreiros e transgredindo mundos, fortalecendo a perspectiva da invenção nas frestas” (RUFINO, 2018, p. 75). Nas encruzilhadas da vida, vale relembrar, um processo ético-estético-político de Educação não se válida a partir da mera negação dos conhecimentos já produzidos e institucionalizados pelo Ocidente.

O que se sugere como caminho é o *cruzo* entre essas perspectivas e muitas outras historicamente subalternizadas, partindo da premissa de que a diversidade de experiências e práticas de saber são infinitamente mais amplas do que aquilo que é autorizado pela narrativa dominante. Nesse sentido, é na potência do *cruzo* e na emergência do que eclode nas zonas de fronteira entre o que é cruzado que se fundamenta a reivindicação (RUFINO, 2018, p. 75-76).

As encruzilhadas são campos abertos de possibilidades, tempos-espacos de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam. Uma ação fundamentada em seus domínios não se efetiva pelo simples gesto de substituir uma perspectiva por outra. A força movente nas encruzilhadas é a de transgressão enquanto *traquinagem*.

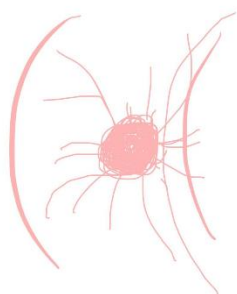
Por isso, Gloria sabe que seguir os passos da *nova mestiza* exige desafiar os poderes aprisionadores da vida em sua plenitude, para abrir formas de pensar-escrever-pesquisar-educar que sejam como redemoinhos, aberturas para outros mundos.

Nesse momento, parece que chegamos ao núcleo vivo de nossa travessia: a *nova mestiza* é o monstro que *antropofágicueriza* as tradições opressivas do humano. Ao imbricar vida, arte e conhecimento, ela inventa respostas que buscam reinventar os seres e os mundos que habitamos. O gesto originário da *nova mestiza* é ético-e-espiritual, pois exige mais do que criticar, desconstruir e problematizar, mas nos leva a responder aos outros que nos interpelam

Being the supreme crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the queer white, Black, Asian, Native American, Latino, and with the queer in Italy, Australia and the rest of the planet. We come from all colors, all classes, all races, all time periods. Our role is to link people with each other – the Blacks with Jews with Indians with Asians with wites with extraterrestrials. It is to transfer ideas and information from one culture to another. Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country; have suffered more injustices and have survived them despite all odds. Chicanos need to acknowledge the political and artistic contributions of their queer. People, listen to what your *jotería* is saying. The *mestizo* and the queer exist at this time and point on the evolutionary continuum for a purpose. We are a blending that proves that all blood is intricately woven together, and that we are spawned out of similar souls (ANZALDÚA, 2012, p. 106-107)⁵¹.

É urgente escutar a Deusa Serpente, escutar *la Mestiza* (ANZALDÚA, 2012), escutar os corpos *amefricanos* (GONZALEZ, 1988), as *multidões queer* (PRECIADO, 2001); é preciso escutar o que as bichas e, também, o que os bichos estão falando (GIORGI, 2013). Elas são muitas, mais do que se possa imaginar; eu sou só uma, mas também sou muitas; o que tenho para oferecer são elas mesmas, as cruzadoras e comedoras, as famintas. Seriam elas os monstros ou a comida? Se são a comida, quem é que *cuzinha*? A mesa está posta. Se sintam convidadas, *a antropofágicuerizar junto comigo uma formação in(h)umana.*

⁵¹ Tradução livre: Sendo os cruzadores supremos de culturas, os homossexuais têm fortes laços com os queer brancos, Negros, Asiáticos, Nativos Americanos, Latinos e com os queer na Itália, Austrália e no resto do planeta. Viemos de todas as cores, todas as classes, todas as raças, todas as épocas. Nosso papel é conectar as pessoas umas com as outras – negros com Judeus, com Índios, com Asiáticos, com brancos, com extraterrestres. Isto é transferir ideias e informações de uma cultura para outra. Os homossexuais de cor têm mais conhecimento de outras culturas; sempre estiveram na vanguarda (embora às vezes no armário) de todas as lutas de libertação neste país; sofreram mais injustiças e sobreviveram a elas apesar de todas as probabilidades. Os chicanos precisam reconhecer as contribuições políticas e artísticas de seus queer. Gente, ouçam o que sua *jotería* está dizendo. O mestiço e o queer existem neste momento e a este ponto no continuum evolutivo com um propósito. Somos uma mistura que prova que todo sangue está intrinsecamente entrelaçado e que somos gerados de almas semelhantes.



[Crossing]

Entre

Imagens-
experiências



- I’m sorry. But how can one possibly pay attention to a
book with no pictures in it?
- My dear child, there are many good books in this world without pictures.
 - In this world, perhaps. But in my world the books
would be nothing but pictures.
 - Your world? What nonsense.

(Alice in Wonderland, 1951)⁵²

⁵² Tradução livre: – Me desculpe. Mas como alguém pode prestar atenção em um livro sem imagens nele? – Minha querida criança, existem muitos bons livros neste mundo sem imagens. – Neste mundo, talvez. Mas em meu mundo os livros serão nada além de imagens. – Seu mundo? Que bobagem.

V - Um (cu)zinhar *antropofágicuer*

The Cannibal's *Canción*

It is our custom
to consume
the person we love.
Taboo flesh: swollen
genitalia nipples
the soles of the feet
the palms of the hand
heart and liver taste best.
Cannibalism is blessed.

I'll wear your jawbone
round my neck
listen to your vertebrae
bone rapping bone in my wrists.
I'll string your fingers round my waist –
what a rigorous embrace.
Over my heart I'll wear
a brooch with a lock of your hair.
Nights I'll sleep cradling
your skull sharpening
my teeth on your toothless grin.

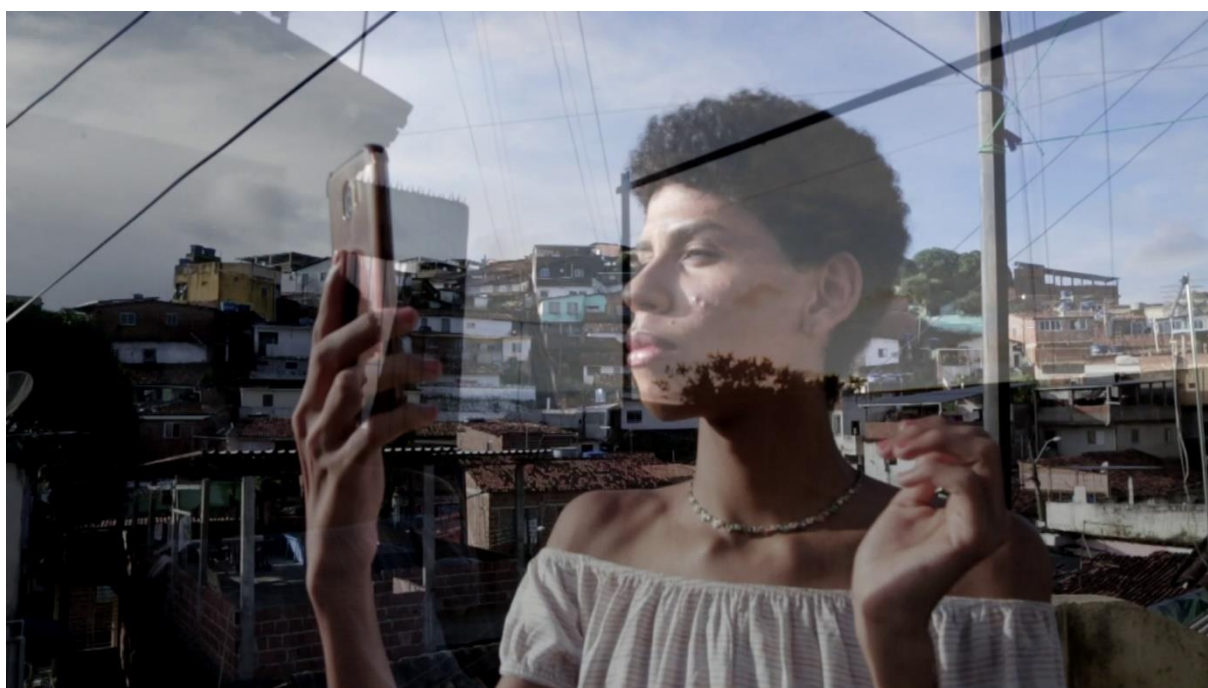
Sundays there's a Mass and communion
and I'll put your relics to rest

(ANZALDÚA, 2012, p. 165)⁵³.

⁵³ Tradução livre: A Canção do Canibal. É nosso costume consumir a pessoa que amamos. Carne tabu: inchada mamilos genitais as solas dos pés as palmas da mão coração e fígado têm melhor sabor. O canibalismo é abençoado. Eu vou usar seu maxilar em volta do meu pescoço ouça suas vértebras osso batendo osso em meus pulsos. Eu vou enfiar seus dedos em minha cintura – que abraço rigoroso. Sobre o meu coração eu vou usar um broche com uma mecha de seu cabelo. Noites eu vou dormir embalando seu crânio afiando meus dentes em seu sorriso desdentado. Domingos há missa e comunhão e eu vou colocar suas relíquias para descansar.



⁵⁴ [pontapé]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁵⁵ [atravesada]

A pele que ferve ao toque da outra, Rairan Silva, Recife/PE, 2019.



⁵⁶ [para abrir]

OKOFÁ, Daniele Caprine, Mariana Bispo, Pedro Henrique Martins, Rafael Rodrigues, Thamires Case, São Paulo/SP, 2021.



⁵⁷ [o desconhecido]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



⁵⁸ [a Santa-desvigem-Maria]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



⁵⁹ [abençoada?]

A pele que ferve ao toque da outra, Rairan Silva, Recife/PE, 2019.



⁶⁰ [pela santa ceia em frente à igreja?]

Não recomendado Vídeo performance, Odara Canuto, Recife/PE, 2019.



Agora deixou de ser assim.
As pessoas já acham normal.

⁶¹ [amém]

Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁶² [para as extrañas]
X-MANAS, Clarisse Ribeiro, Recife/PE, 2016.



⁶³ [mosntro da noite]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁶⁴ [quem viu?]
X-MANAS, Clarisse Ribeiro, Recife/PE, 2016.



⁶⁵ [onde]

Não recomendado Vídeo performance, Odara Canuto, Recife/PE, 2019.



⁶⁶ [olha]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



⁶⁷ [sacrificio]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



⁶⁸ [corpo]

Slam da resistência (vídeo performance), Bixarte, São Paulo/SP, 2022.



⁶⁹ [de quem?]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



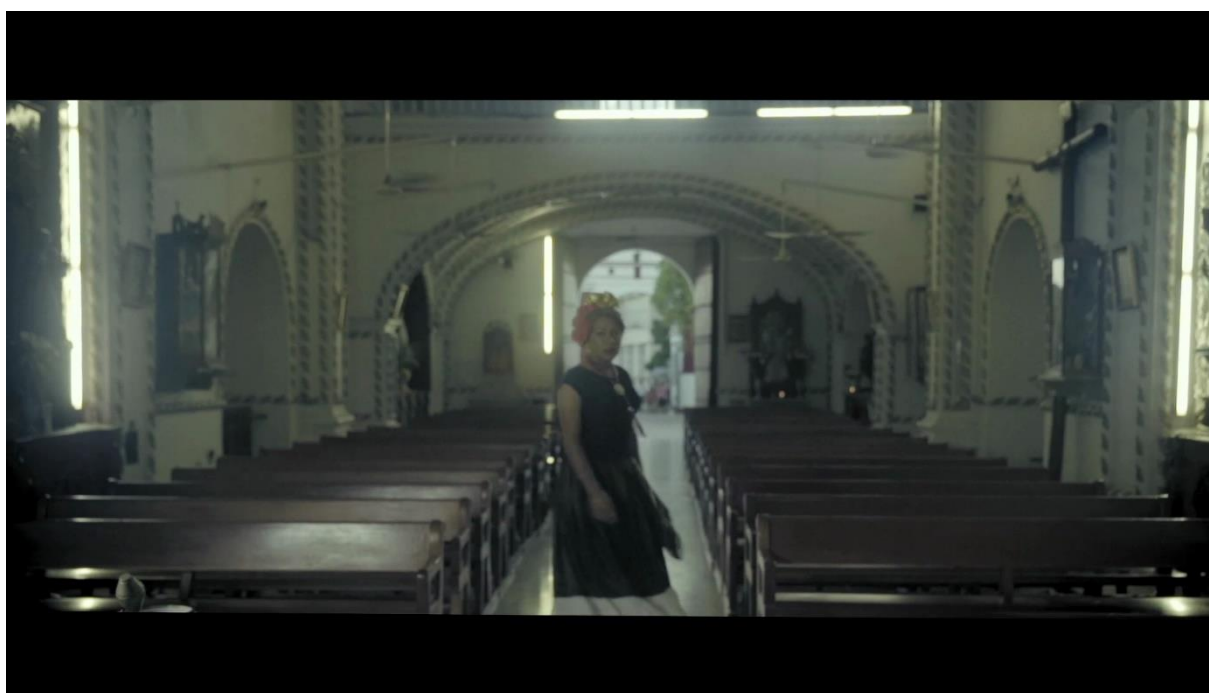
⁷⁰ [chorou]

Não recomendado Vídeo performance, Odara Canuto, Recife/PE, 2019.



⁷¹ [quando nasceu]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.

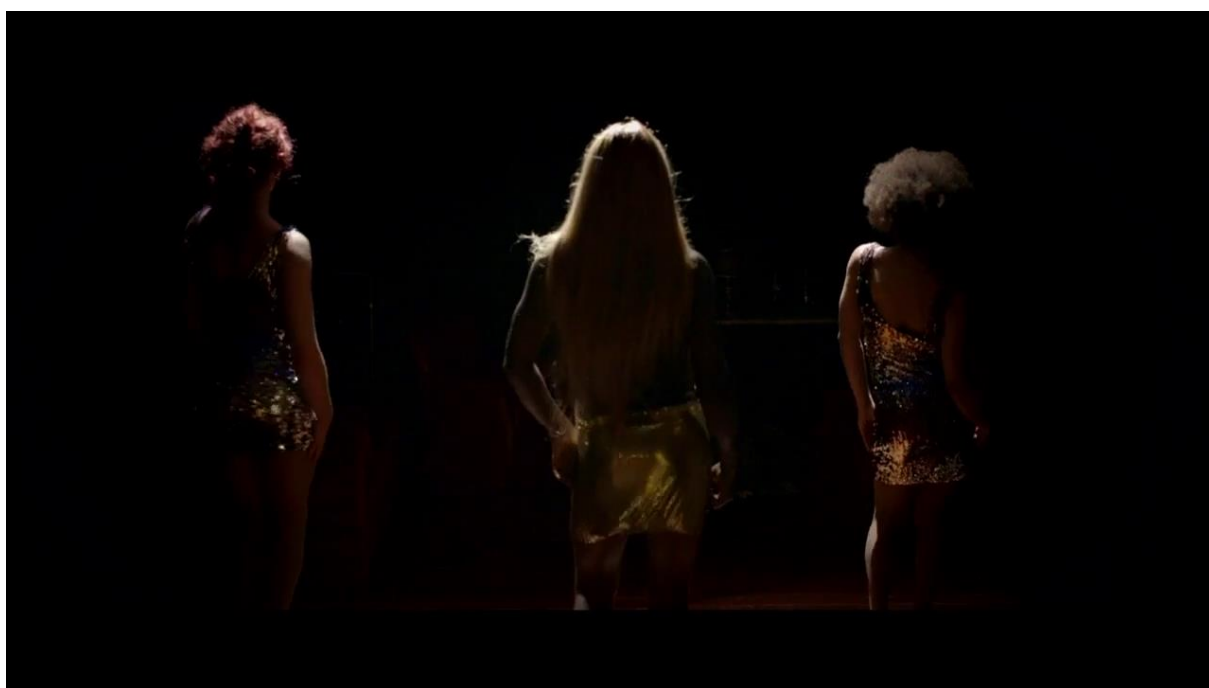
72



⁷² [batisfou-se santa]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁷³ [de um 3]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁷⁴ [em cena]
DIVA, Clara Bastos, São Paulo/SP, 2016.



⁷⁵ [as cicatrizes]

A pele que ferve ao toque da outra, Rairan Silva, Recife/PE, 2019.

76



⁷⁶ [na queda]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁷⁷ [na dor]
Slam da resistência (vídeo performance), Bixarte, São Paulo/SP, 2022.



e deixam-nos ser o que quisermos.

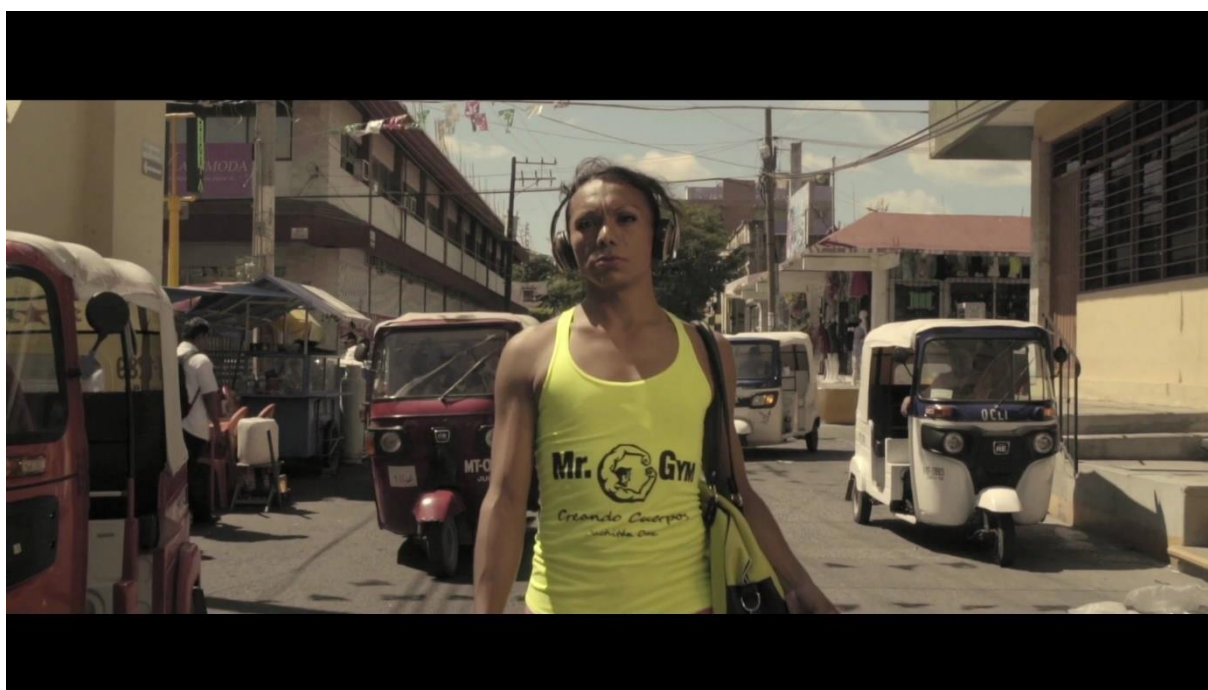
⁷⁸ [ser]

Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁷⁹ [mirar]

DIVA, Clara Bastos, São Paulo/SP, 2016.



⁸⁰ [encarar]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁸¹ [brilhar]
DIVA, Clara Bastos, São Paulo/SP, 2016.



Na língua zapoteca,
Muxe significa "efeminado" e "medo".

Eu acho que todos temos medo

⁸² [sequência – imersa – 1]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.

83



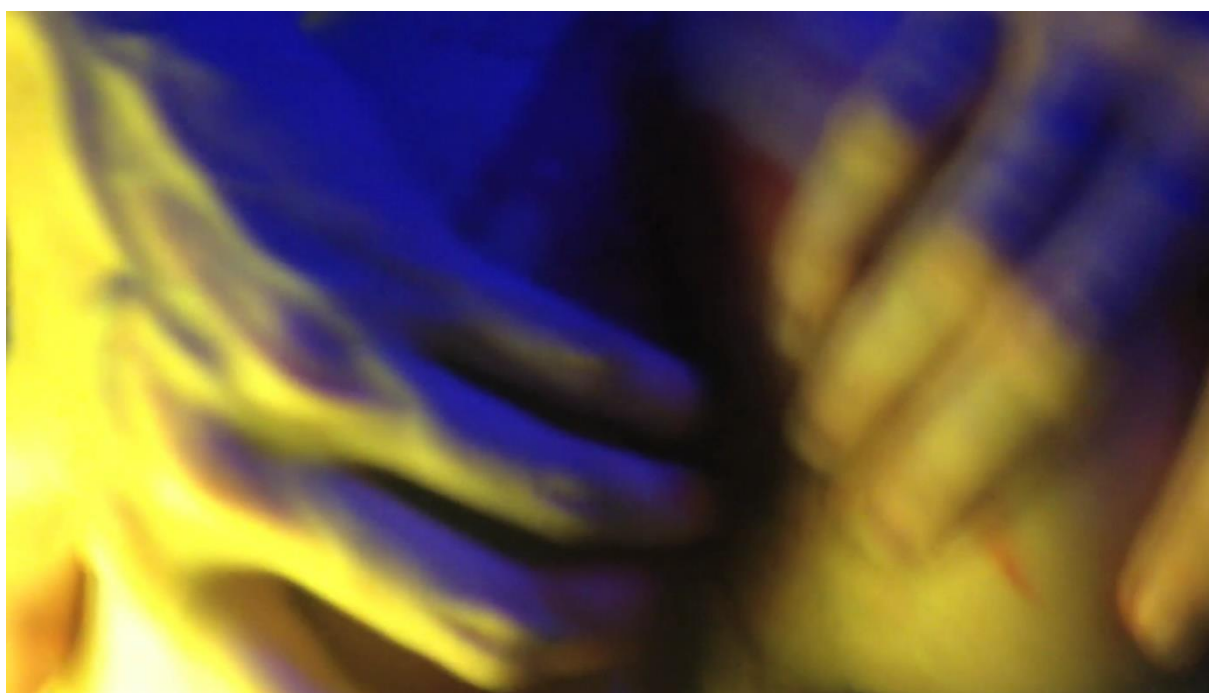
⁸³ [sequência – imersa – 2]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁸⁴ [sequência – imersa – 3]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.



⁸⁵ [no olho]
Virgen Barbie, Maria Galindo, Bolívia, 2010.



⁸⁶ [do *cuelho*]
X-MANAS, Clarisse Ribeiro, Recife/PE, 2016.



⁸⁷ [ojos rojos em chama]
Muxes, Ivan Olita, México, 2017.

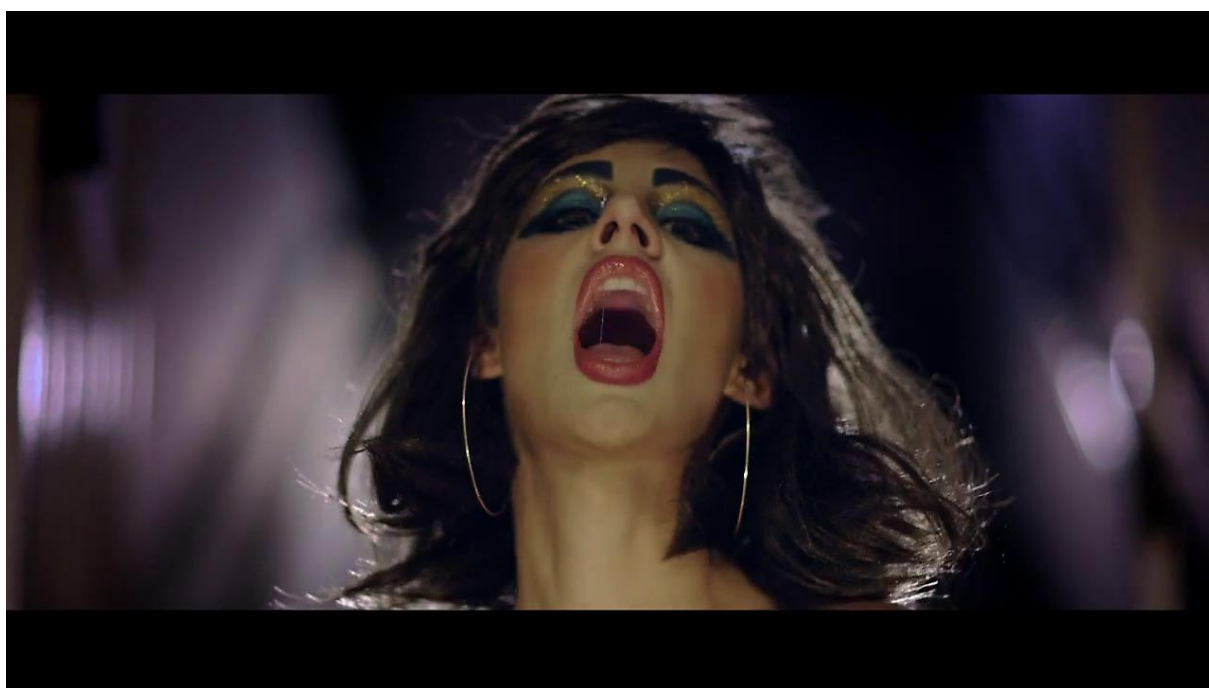


⁸⁸ [incendeia]

OKOFÁ, Daniele Caprine, Mariana Bispo, Pedro Henrique Martins, Rafael Rodrigues, Thamires Case, São Paulo/SP, 2021.



⁸⁹ [co(po)pulação]
X-MANAS, Clárisse Ribeiro, Recife/PE, 2016.



⁹⁰ [parir pela boca]
DIVA, Clara Bastos, São Paulo/SP, 2016.

V.I – antropofágicuerizar como parir pela boca: imagens-experiências

Imagens-pensamentos. Para abrir caminhos de des-domesticação dos corpos dissidentes, corpos marcados pela abjeção e pela violência; para enfatizar as limitações da Filosofia da educação para pensar os processos de formação do humano desde experiências que não se localizam nas matrizes europeias e ocidentais de pensamento.

Imagens-pensamentos. Para evidenciar a dimensão ritual que perpassa a fabricação dos corpos, de todos os corpos, e como os afetos operam nos processos de configuração das subjetividades, impulsionando os modos de estar-em-meio-ao-mundo; para indicar como o projeto colonial impõe binarismos opressivos e uma divisão moral que serve para marcar a sexualidade feminina como perigosa.

Imagens-pensamentos. Para fazer perceber que existe uma *colonialidade do gênero* enquanto dimensão da *colonialidade do poder*, impondo uma lógica hierarquizante e dicotomizada, e, ao mesmo tempo, fazendo com que certos corpos sejam vistos como não humanos, a fim de bloquear o seu reconhecimento e impedir seus des-locamentos.

Imagens-pensamentos. Para lembrar que, apesar de existir uma imensa produção teórica feminista e queer que indica as limitações do conceito de gênero como diferença sexual, inúmeros corpos trans e não-binários ainda são vistos e colocados em termos patologizantes; o que mostra a urgência de articular essas abordagens com outras formas de pensamento que permitam pensar os processos de formação do sujeitos através da mudança corporal, como acontece no perspectivismo ameríndio que, ao considerar o corpo como um feixe de afecções, faz ver que a construção de corpos envolve o uso de substâncias-potências minerais, vegetais, animais, sociais, culturais e espirituais de todo tipo e de toda ordem, desdobrando toda uma cosmologia que perpassa transversalmente as relações de gênero.

Imagens-pensamentos. Para pensar modos outros de formação a partir dos corpos que não sejam aliciados pela lógica colonial e sua sexopolítica, entrecruzando formas de educar que não neguem as relações inter e transespecíficas com a natureza, a cultura, o humano e o não-humano, e com isso evitar todas as formas de morte social, simbólica ou espiritual.

V.II - *epistemología de la loca*: des-localizando a formação humana nas fronteiras

Apesar de sabermos a bastante tempo da vocação normalizadora da Educação e seu anseio por cientificidade; das heranças coloniais que dormitam na Filosofia da educação, com sua compulsão assujeitadora pelos cânones e pelo deixar-se determinar exogenamente a partir das “metas confiáveis” estabelecidas seja por mercados seja por Estados (LOURO, 2001, p. 542), nosso cruzamento com Gloria Anzaldúa mostrou, de maneira contundente, que toda teoria é corporal. Esse posicionamento excêntrico, para os padrões ocidentais de pensamento, não é uma metáfora. Sim, nenhuma teoria está distante do corpo vivido. Lição das fronteiras.

Através de nossas experiências multifacetadas como mestizas, mulheres de cor, pessoas da classe trabalhadora e pessoas LGBTQs nós reivindicamos a educação multicultural como uma peça central para a nação mestiza. [...] Nós estamos criando formas de nos educar e às gerações jovens nessa nação mestiza para mudar a forma com que estudantes e docentes pensam e leem através da desconstrução das formas anglo-europeias de conhecimento; para criar textos que reflitam as necessidades da comunidade mundial de mulheres e pessoas de cor; e para mostrar como a experiência de vida está conectada às lutas políticas e à feitura da arte (ANZALDÚA, 2021, p. 185-187).

I am a border woman. Esse enunciado-pensamento-experimentação ameaça a hegemonia dos dominadores porque quebra os rótulos usados para manipular e controlar, abrindo furos, frestas, buracos em suas categorias, atravessando sem medo seus muros.

I am a border Woman. Com esse enunciado-pensamento-experimentação, Gloria Anzaldúa elaborou uma teoria da existência nas fronteiras, um modo-caminho radical que nos permitiu problematizar, mais que isso, transtornar e transfigurar as formas ainda hegemônicas de trilhar os processos de produção dos sentidos acerca da formação humana.

Gloria Evangelina Anzaldúa. Professora, escritora, ativista queer, chicana, lésbica, formada na Universidad Pan America. Deu aulas na educação pré-escolar. Entrou em contato com políticos e dramaturgos. Recebeu o Prêmio *Lifetime Achievement Award* da American Studies Association. Rebelde. *Shadow-Best*. Uma mulher entre-fronteiras.

Gloria Evangelina Anzaldúa. Ela fez da fronteira um lugar para se entender e para entender como nos fazemos humanos, para pensar sua cor, sua sexualidade, sua identidade e seu lugar no mundo, para entender inclusive o seu não-lugar ou seus entre-lugares. A fronteira é o seu lugar cultural e enunciativo, a partir do qual busca novas perspectivas para romper uma história única marcada pela branquitude, masculinidade e heterossexualidade, intuindo desde

aí uma complexa experiência pluridimensional encarnada na figura da *nova mestiza*.

A *nova mestiça* é afetada e constituída por uma consciência polivalente e uma prática performática-textual-transversiva, operando “dentro de uma referência epistemológica distinta do modelo que estrutura as relações entre centro e periferia, tradição e modernidade”, uma vez que ela emerge de uma “transculturação, sincretismo e diásporização” que abrem disjunturas e deslocamentos avessos aos “discursos sobre origens e essências” (COSTA, ÀVILA, 2005, p. 694-695). Suas línguas são a limiaridade, o ininterstício, a tradução.

Desse modo, ao final dessa Dissertação o que fica e que entrego a você, leitora, são pedaços inteiros e difíceis de serem engolidos; são pedaços de muitas gentes, de muitos corpos que saltaram para dentro dessa panela de caldo fervente com o intuito de entornar o caldo, de fazer redemoinhos. Gota a gota, o caldeirão se fez cheio, em alguns momentos derramou e até chegou a escorregar de minhas mãos, deixando escorrer pela terra batida seu suco grosso...

Talvez, seja contraditório de minha parte encerrar este capítulo com palavras, visto que foi construído para ser-em-imagens, entretanto, com Gloria, me faço de constantes contradições. Certa feita, ela se exprimiu assim como um desabafo:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome (ANZALDÚA, 2000, p. 232)

Como Gloria, eu também escrevo, escrevi essa Dissertação, em certo sentido para aplacar angústias, medos e fraquezas; porque minha ânsia de viver não tem fim...

Permito-me, então, finalizar *Entre/Between*.



[https://drive.google.com/file/d/1sG_dhPI6RrNZh9DALLLKkmEfD55snQ0-
/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1sG_dhPI6RrNZh9DALLLKkmEfD55snQ0-/view?usp=sharing)

[última cena – lampejo]

Um nó(s)

vazio



VI - Ensaio para uma não-conclusão

Na pretensão de ensaiar um final fui assaltado por mais uma dança estranha no vazio de mim... A jornada de uma escrita pode ser seguida de altos e baixos, estradas estreitas e curvas perigosas, ainda mais se feita durante à noite, nas sombras, pois sou como uma ave noturna, uma espécie de animal que busca por sua presa na penumbra, entrando em becos e buracos sedento por algo que não sei exatamente o que é; sedento pelo medo do encontro e do estrago que ele eventualmente poderá causar, mas, confesso, estou sempre à procura por estragos.

Medo. Essa palavra me perseguiu durante esta queda. Às vezes era um sentimento indefinido em minha espinha. Em outros momentos, era um arrepio que levantava os pelos dos meus braços. Quantas madrugadas em claro e *frightened of words*... e um medo de que as palavras me devorassem. E assim elas o fizeram. Gloria Anzaldúa evocou seres originados de submundos esquecidos, deusas de uma outra época, para fazer magia com as palavras, lançando feitiços através de espelhos obscuros. Sua escritura é toda feita de encruzilhadas, de encontros entre corpos-redemoinhos, no *entre* da queda. Então, espera um pouco! Calma.

R E S PIRA

Foi uma queda entre um caminho de encontros com encruzilhadas e corpos que foram e são redemoinhos em um vazio?

Sim.

Basicamente

Sim.

Foi isso.

R E S PIRA

e pirou,

maluquinha.

No final tudo foi uma brincadeira séria com as palavras e as imagens. Morri para nascer de novo. E digo, repetitivamente, dando um nó no vazio, pois escrever é saltar no vazio. Um vazio cheio de sentidos e sabedorias ancestrais. Curiosamente, poucas pessoas se interessam pelo vazio, talvez, porque ele seja uma morada do desconhecido. Mas eu precisei do vazio!

Para *antropofágicuerizar* a formação humana precisei dar de cara com o vazio, com o nada além de uma deliberada queda. Fiz do vazio uma espécie de morada para novas possibilidades de pensar-escrever-pesquisar em educação. Em minha queda no vazio precisei me agarrar a palavras ao mesmo tempo em que elas tomavam forma de corpos e em corpos que

se transformavam em imagens e em imagens que se refletiam em experiências. Experimentação de uma outra formação.

Uma formação que me permitiu sonhar a impossibilidade de encontrar respostas para as inquietações e delírios que, desde muito tempo, acompanham minha. Nessa travessia onírico-poética, pensei, pensei e pensei mais um pouco até compreender que, para efetivar os projetos-desejos expressos no início dessa dissertação, eu não precisava pensar apenas com a cabeça como, aliás, pensa todo mundo que pensa. Gloria Anzaldúa me convidou a pensar com os olhos, com as mãos, com o corpo inteiro. Com ela seguiu pensando e procurando, pensando e sentindo, pensando e olhando. Então, me deparei com o *punctum* de um milagre: a fotografia de um outro século, talvez de um outro mundo; a fotografia de um homem que, de braços abertos, voava de encontro ao nada. Pus-me a pensar: será que ele conseguiu aterrissar? Como?

Não consegui encontrar as respostas, mas ver sua imagem emoldurada no tempo *entre* um voo e uma possível queda me fez perceber que, sim, o corpo pensa. Decidi fazer o mesmo, voar, deixar-me cair em queda livre, ao encontro do nada. Decidir deixar o meu corpo encontrar as respostas para si mesmo. A escrita prosseguiu entre meu corpo em queda e o encontro com o vazio. Ainda sem saber ao certo o que esse vazio representava, pensei que o vazio seria o mesmo que sentimos diante da ânsia pelo conhecimento das respostas que procurada.

Puro engano. Não é tão simples deixar-se cair de encontro ao nada. Assim, várias vezes no percurso desta escrita meu corpo se perdia e voltava a se perder. Foi quando, continuando, subitamente, lembrei-me das interrogações que lancei, e, mais uma vez, perguntei a mim mesmo: Como deveria me jogar em um lugar que não existe, em um vazio? Como diabos cair em um vazio de mim? Cheguei a acreditar que estava perdendo a sanidade mental.

Pobre corpo! Só sabia experimentar. Aprendia experimentando, fabulando, ficcionalizando, traficando, mas sempre pensando... Até que um dia ele parou de pensar e caiu. Caiu em si. Não haveria ensaios, nem roteiros. Precisava apenas de um corpo que cai. O primeiro nó havia sido desfeito quando decidi que não precisa nominar, de-nominar, dominar uma queda no vazio. Essa experiência não era passível de caber inteira em um conceito, em uma caracterização. Era precisa apenas cair... O segundo nó foi desfeito quando descobri, na própria queda, que poderia me deixar cair dançando, como um redemoinho, mergulhando de corpo inteiro dentro de um grande caldeirão, e que lá dentro todas as misturas seriam possíveis. O corpo em queda encontrou finalmente, no caldeirão fervente da bruxa, da *mestiza*, suas possibilidades perdidas, e ao encontrá-las dei de cara com o des-conhecido em mim, uma figura de muitas caras e muitos nomes. Quando, com Glória, a queda se fez encruzilhada, e todos os

caminhos se perderam e se encontraram do lado-de-dentro-do-lado-de-fora-de mim, a teoria queer se transmutou em pensamentos queers e esses em um gesto estranho: *antropofágicuerizar*.

O corpo em queda no vazio aprendeu que poderia então cair em buracos mais profundos. Daí era possível atravessar o espelho do modo ocidental de pensar acerca da formação humana, deixar-se seguir seus reflexos. Foi então que nos olhos de serpente de Gloria Anzaldúa, acessei outros portais, outras perspectivas. Ao atravessá-las, aquele corpo que um dia foi um e tornou-se dois, desmembrou-se em muitas criaturas. Aprendeu a incorporar experiências. Aprendeu a ritualizar experiências. Aprendeu que experiências, incorporadas e ritualizadas, escorrem entre os corpos, atraem palavras-feitiço que se convertem em imagens.

Ao experimentar o vazio como lugar do desconhecido, Gloria Anzaldúa me permitiu construir imagens-experiências. O meu caminho singular de filosofar em educação desde o cu do mundo. Entendi que não precisava sistematizar uma teoria queer da formação humana, nem mesmo queerizar os processos educativos que lhe fornecem sentido e concretude. A minha tarefa singular consistia tão somente em *antropofágicuerizar* o meu próprio modo de pensar, isto é, precisava apenas deixar meu corpo experimentar a si mesmo, filosófica, política, ética, estética e pedagogicamente, lançando-me em uma queda livre sem medo da queda.

Ao final deste ensaio-experimento-pensamento não sei ao certo o que aconteceu com aquele corpo. Posso apenas imaginar que sua fome pelo desconhecido foi tão grande que não viu uma alternativa senão comer a si mesmo, jogar-se no caldeirão fervente povoado por criaturas outras e aprender com elas a *antropofágicuerizar* a si mesmo no vórtice do vazio que, suavemente, passei a chamar de meu corpo-redemoinho. Por isso, não encontrei nada para ocupar esse lugar que comumente chamamos de conclusão. Não tenho sínteses analíticas, sugestões para a resolução dos problemas da formação humana no mundo contemporâneo, não tenho sequer lições a serem extraídas deste ensaio-experimento-pensamento. Termina, assim, como iniciei. Com a sensação de que formar o humano não se finda. É um caminho sem chegada.

Antropofágicuerizar a formação humana junto a Gloria Anzaldúa e as *imagens-experiências* produzidas nesse percurso foi uma intensa aprendizagem poética, uma bricolagem das forças e fluxos que pulsam vivas nos meus muitos corpos. Como um habitante das margens do mundo ocidental, tentei pensar a educação desde as fronteiras, criando narrativas que visaram *monstrar* outros pontos de vista acerca de uma possível formação in(h)mana, cujos princípios e valores foram extraídos dos olhos vermelhos de uma serpente *mestiza*, com sua

língua bifurcada destilando palavras enfeitiçadas que me fez delirar a possibilidade de educar por meio de imagens em devir. Então, se você chegou até aqui é muito provável que, em vários momentos da leitura, tenha caído no vazio junto comigo, experimentado algo dos buracos que escavaquei, das frestas por onde transitei e transmutei no caldeirão fervente do vazio.

Espero que a minha queda, em algum momento, tenha aberto espaço para a sua própria queda, leitora, fazendo desta experiência de ler um *entre* fronteiroço entre você e meu corpo-redemoinho. Escrevi esse trabalho para falar da possibilidade de *habitarmos* juntas em queda livre, seja na angústia do vazio, seja na força de uma escritura feita do nada e para o nada. Escrita, também em um entre mundo caótico, pandêmico em luto, uma experiência atravessada por corpos que foram velados e chorados. COVID-19, um curso de pós-graduação on-line, em linha, um nó feito em quartos escuros e apertados, diferente. Esta dissertação foi gestada e nasceu em um período atípico, em um fim de mundo para um outro mundo. Então, está escrita, em certa medida, também foi feita através do luto e do ato de em-lutar. No findar...

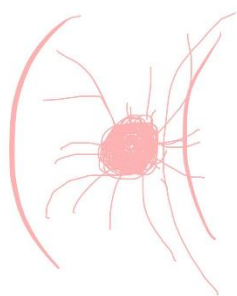
A você e a todas que me lerem um dia, dedico minhas *imagens-experiências* acerca de uma formação in(h)umana *antropofágicuerizada*. Reitero tudo o que nelas ressoa,

pois já
não (eu)

sou o mesmo.

Sou um nó(s)...
uma queda no vazio
entre/between
Coatlicue
Shadow Beast
Gloria
Serpent
Bixa
Travesti
Sapatão
Uma multidão

Quem quer comer e ser comido por uma formação in(h)umana?



Referências

AJZENBERG, E. A Semana de Arte moderna de 1922 – cem anos depois. São Paulo – **Revista USP**, n. 132, p. 214-230, 2022.

ALMEIDA, A; ALMEIDA, D.; GRANDO, B. As práticas corporais e a educação do corpo indígena. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, p. 59-74, 2010.

ALMEIDA, J. R. **Governo, educação e inclusão**: uma genealogia do reconhecimento à sombra de Foucault. 19/03/2021 277 f. Doutorado em Educação. Instituto de: Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho (Marília), 2021.

ANZALDÚA, G. **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro – RJ: A Bolha Editora, 2021.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera**: the new mestiza. San Francisco – CA: Aunt Lute Books, 2012.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. Trad. Édina de Marco. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ARAUJO, R. K. **No palco, professoras de teatro**: corpo e identidade em perspectiva verbo-visual. 24/03/2015 139 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Paraná, 2015.

CEPAS, F. Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença (anotações de um professor de filosofia). **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. 63, p. 1385-1396, set./dez. 2017.

CHAVES, S. L. **Sobre corpos insolentes**: corpos trans, um ensaio estético da diferença sexual em educação. 30/06/2015. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Pará.

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

CRUZ INÁCIO, E. Algumas interseccionalidades e um texto “cuir” para chamar de “(m)eu”. **Revista Via Atlântica**, São Paulo, n. 33, p. 225-240, 2018.

DAVIS, Fernando; LOPEZ, Miguel. Micropolíticas cuir: transmariconizando el Sur. **Revista de Artes Visuales**, n. 99, pp. 8-10, 2010.

DORLIN, E. **Sexo, género y sexualidades**: introducción a la teoría feminista. 1ª ed. – Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

ESPOSITO, R. **As pessoas e as coisas**. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor LTDA, 2016.

FALCONI, Diego. De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela. **Revista Mitologías Hoy**, n. 10, pp. 95-113, 2014.

FREITAS, A.S. As lições perigosas do professor Foucault. **Bagoas**, v. 52. n. 16, p. 50-78, 2017.

FRIEDERICH, M. C. **Quanto mais quente melhor**: corpos femininos nas telas do cinema. 26/02/2015 207 f. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

FURLAN, C. C. **Performances em jogo**: (des)construindo experiências em gênero, sexualidade e identidades na prática com o RPG. 22/11/2017 277 f. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Estadual de Maringá, 2017.

GIORGI, Gabriel. La lección animal: pedagogías queer. **Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria**, n. 17, pp. 1-40, 2013.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun., p. 69-82, 1988.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica Editora: 2009.

HOFFMAN, A.C.; ZORDAN, P. Esquizo-escrita do figurino: procedimentos para pensar processos de criação. **Revista de Moda, Cultura e Arte**, São Paulo, vol. 8, n. 2, pp. 121-130, 2016.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LIMA COSTA, C.; ÁVILA, E. Gloria Anzaldúa: consciência mestiça e o feminismo da diferença. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n.3, p. 691-793, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, 2 (2), p. 21-47, 1996.

LOURO, G. L. **Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação**. Estudos feministas, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo horizonte: Autêntica, 2013.

MELO, A. D. **“De gravatas e unha vermelha”**: transgeneridade e sexualidades. 14/12/2016 189 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Lavras, 2016.

MIKOS, C. M. F. **Produzir o sexo verdadeiro, regular o sexo educado:** aproximações entre o cinema pornô e a educação sexual. 31/03/2017 156 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Paraná, 2017.

NERY, V. C. R. **Espetáculos per(formáticos) abalam as fronteiras da cidade sub(versiva).** 13/11/2018 114 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2018.

NETTO JUNIOR, Neurivan Gonçalves. **O percurso semântico de alguns vocábulos do pajubá:** gírias faladas pelas bichas. 2018. 17 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras - Português) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PALMEIRA, L.V. Gloria Anzaldúa, uma chicana entre-fronteiras. **Equatorial**, Natal, v. 7, n. 12, jan/jun, p.1-21, 2020.

PAMPLONA, R. S. **Pedagogias de gênero em narrativas sobre transmasculinidades.** 16/02/2017. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal de São Carlos, 2017.

PARAÍSO, M. A. **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo:** trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. Metodologias de pesquisa pós-críticas em educação/ Dagmar Estermann Mayer, Marlucy Alves Paraíso (organizadoras) – Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

PRECIADO, P. B. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 19, n. 1, p. 312-319, 2011.

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

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan/Jun. 2018.

SAFLATE, V. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª ed. rev.; 5. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTIAGO, N. **Tramas entre educação, teoria queer e cinema:** um diálogo com os filmes “Febre do rato” e “Tatuagem”. 30/08/2016 127 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

SAXE, F. N. Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. **Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica**, n. 22, p. 37–51, 2015.

SIERRA, J. C. **Que quer o queer? Sobre o contexto de emergência e suas contribuições aos deslocamentos pós-identitários.** Políticas não identitárias/ organização de Angela Couto Machado, et al – São Paulo: Intermeios, 2017.

SILVA, L. R. N. Travesti não é bagunça. **Revista África e Africanidades**, n. 33, p. 1-11, 2020.

SILVA, R. Uma coreografia estranha: educar pela imagem do mito, um olhar através do perspectivismo ameríndio. **DasQuestões**, vol.8, n.2, p. 266-274, 2021.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares. Tradução: CANDIANI, H. R. 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

TAKARA, S. **Uma pedagogia bicha**: homofobia, jornalismo e educação. 17/03/2017 176 f. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Estadual de Maringá, 2017.

TEDESCHI, S.L.; PAVAN, R. A produção do conhecimento em educação: o Pós-estruturalismo como potência epistemológica. **Práxis Educativa**, vol. 12, núm. 3, p. 772-787, 2017.

VARELA, L. P. O. **Entre la espada y la pared**: pedagogías de la sexualidade en torno a moral sexual, prostitución y formación de masculinidades en Costa Rica. 29/02/2016 287 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. – São Paulo: Cosac Naify; N-1 edições, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, 2(2), p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZERBINATI, J. P. **Desvelando a vivência transexual**: gênero, criação e constituição de si-mesmo. 04/12/2017 137 f. Mestrado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Araraquara), 2017.